
羅馬書註釋
（卷肆）
馮蔭坤
著

羅馬書註釋（卷肆）

作者：馮蔭坤

編輯：楊碧芳

出版兼 發行者	校園書房出版社 臺北市羅斯福路四段 22 號 臺北市郵政 13 支 144 號信箱 電話：(02)23653665 (02)23644001 傳眞：(02)23680303 網址：http://www.campus.org.tw 郵政劃撥第 01105351 號
發行人	饒孝楫
本社登記證 字　號	行政院新聞局局版臺業字 第 1061 號
承印者	盈昌印刷有限公司

中華民國 92 年（2003 年）9 月初版

國家圖書館出版品預行編目資料

羅馬書註釋＝ A commentary on the Epistle to the Romans ／馮蔭坤著. ——初版，——臺北市：校園書房，民 86-92
冊 ；　公分
參考書目：面
ISBN 957-587-530-3（卷壹：精裝）. —— ISBN 957-587-590-7（卷貳：精裝）. —— ISBN 957-587-700-4（卷叁：精裝）. —— ISBN 957-587-804-3（卷肆：精裝）.
1. 羅馬書－註釋

241.71　　　　86008670

A COMMENTARY ON THE EPISTLE TO THE ROMANS
Volume 4: Commentary on Romans 12-16
By RONALD Y. K. FUNG
Published by permission

P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.
First Edition: Sep. 2003

ISBN 957-587-804-3

Printed in Taiwan

目　錄

1　《羅》1.7（初版及二版）、《羅》2.7（初版及二版）及《羅》3.7（初版）所用的標題是「使徒的光臨」；請讀者修正如上。

2　釋經者幾乎一致認為，十六 24（原文）不屬保羅原著。詳參該節註釋（下面 803-6）。

序

儘管羅馬書第十二章一、二兩節是新約裏最為人熟悉的經文其中的一段，第十二至第十五章這一大段整體卻是「羅馬書中最被忽略的數章」。這是十分可惜的事，不僅因為這幾章（另加第十六章）對於提供有關羅馬教會的資料是全書最有幫助的部分，且對保羅的宣教任命和他在寫此信時的宣教計畫（以及部分的寫作目的）有十分重要的提示（十五 14～32）；更是因為這部分（十二 1～十五 13）具體地解釋了福音對信徒日常生活中各種關係的實際意義，即是具體地描寫了因信稱義之後的、義的生活是怎樣的。保羅的用意是要讀者以感恩的委身來回應他在前面十一章所詳細闡釋的福音。因此，我們若詳細地研究了第一至第十一章，卻匆忙地處理最後這五章，想必不是保羅所贊同的做法。[1] 為了這個原因，本註釋的這第四和最後一卷仍是像前三卷一樣，忍耐地對經文作詳細的探討。

凱撒曼曾說，「沒有耐性的人——他們只關心結果或實際應用——應避免釋經。他們對釋經工作毫無價值，釋經工作（若正確地作）亦對他們沒有任何價值。」[2] 司騰戴有更大膽的宣稱，他

---

1 Cf. Culpepper, 'Romans 12-15' 451. 筆者仍在寫作《羅馬書（卷叁）》期間，曾有主內肢體出於善意向筆者建議，卷肆可加速進行，其法就是「寫得簡單一點」。Aletti 可說為這做法提供了一個新近的例子：其羅馬書註釋全部篇幅為 48 頁（1553-1600），共 96 欄；但十二～十六的註釋（1599*b*-600*b*）少於 3 欄，第十六章全無註釋，只有一個標題（1600*b*）。

2 Käsemann viii: 'The impatient, who are concerned only about results or practical application, should leave their hands off exegesis. They are of no value for it, nor, when rightly done, is exegesis of any value

說：「我們閱讀聖經時需要保持一段距離〔才能明白它的意思〕，任何為『切題與否』的問題而煩惱的人**不是個基督徒，至少不是個聖經化的基督徒**。我們若把我們自己認為是切題的小事附加於聖經之上，就是減低了神的話的權威。我們必須鍥而不捨地專注於神的話，直到它展露它是甚麼，而不是它由於我們的聰明變成了甚麼。」[3] 這些話是否僅為誇大其詞的驚人之語？實際應用是否如此不重要？當然不是的。兩段話都各有其本身的文理，亦應按其文理才能正確地理解作者的用意；但兩段話確實同有這樣的功用，就是指向一件重要的事實：如鄧雅各所言，釋經的主要任務是聆聽經文，為要聽見保羅（或其他的聖經作者）要他原來的讀者所聽見的意思，並感受保羅要他原來的讀者所感受的力量。[4] 又如布魯斯所說：「釋經者的任務是探知經文在其歷史處境中所具的意思……找出經文對今天的讀者的實際生活可以有甚麼指引（若有的話），這工作不應忽略，但這並不是釋經的任務，我們也不應容讓它影響釋經。」[5] 筆者盼望，至少在「耐性」方面被認為及格，本註釋的釋經結果亦不乏實際應用的價值。

事實上，由於在羅馬書最後這五章佔了大部分篇幅的是大綱的丙部之「伍」，其內容是「有關基督徒生活的指引」（十二 1～十五 13），其實用性是不言而喻的。[6] 在全部五章裏，不乏重要的釋

---

for them.' 凱氏的《羅馬書註釋》被譽爲「可能是自二次世界大戰以來關於保羅的、最重要的書（Possibly the most important book on Paul since the Second World War）」（Wright 409）。

3 Stendahl 21: '. . . There is a way in which we also need some distance when we read the Bible, and anyone who worries about relevance *is not a Christian, at least not a biblical Christian*. If we tag on our own little relevancies, we undercut the authority of the Word. We have to stay with it until it opens up what it is, not what it becomes by our cleverness.'（楷體及斜體皆爲筆者所加。）

4 Dunn, 'Romans 13.1-7' 63: 'the primary task of exegesis' is to hear the text 'with the meaning and force which Paul intended his first readers to hear.' 參《羅》3.13 註 16。

5 Bruce, 'Powers' 84.

經難題，例如：「各人按照上帝所賜給他的信心來衡量自己」（十二3，現修）所指的是甚麼？「把炭火堆在〔仇敵〕的頭上」（20節）是甚麼意思呢？「你們必須順服〔執政者〕」（十三5）這命令是否絕對的？羅馬教會的「弱者」和「強者」是甚麼人（十四1，十五1）？（這一段〔十四1～十五13〕的勸勉應如何應用於今天？）在論基督的職事的話裏（十五 8～9a），最後一句和上文的邏輯關係（因而保羅所要表達的意思）是怎樣的？保羅說他「從耶路撒冷，直轉到以利哩古，到處傳了基督的福音」（19節），這話是否與事實相符？非比（十六2）是否堅革哩教會的牧師？猶尼亞（7節）是一位女使徒嗎？本書對這些和其他的釋經問題都會詳細討論並提供答案。[7]

「分為四項較小的工程分段進行的大工程」終於完成了，[8] 還是要說：是神的恩典使然，其中包括內子沒有改變的支持，以及「中神」非必然地提供的寫作環境。[9] 校園書房出版社委派資深的同工楊碧芳小姐擔任本註釋的編輯；過去好幾年，我們合作愉快（至少在筆者一方是這樣），她和編輯部其他同工不只一次顯出

6 只要看一下（上面6-7）大綱的分題（丙、伍〔一〕至〔七〕）便可知本段的實用性特別高。參十二1～十五13 註釋引言之（甲）（下面25-27）。

7 與此同時，筆者曾於2001.11.01 有感而發地寫下了這句話："'Doing research" on Romans is a humbling experience, as it reveals how much one does not know, how much there is to know, and how much cannot be known for certain.' 參《羅》3.13。

8 引句出自《羅》1.12。語云「十年樹木」，本註釋也是用了十年才完成的（1993-2003）；參《羅》1.11。筆者的好友鄺炳釗博士曾在短短的三年內便一口氣出版了厚厚的五卷《創世記》（天道聖經註釋，1997-1999）。還好，他早就提醒讀者（包括筆者），「防止嫉妒最好的預防針，就是盡量不和人（尤其是自己的同輩或比自己年輕的人）比較」（《創世記》1.426〔楷體爲筆者所加〕）。

9 參《羅》1.12-13，《羅》2.9-10，《羅》3.14.「非必然地」特指「中神」的教員人事委員會在筆者屆學院規定的退休年齡後，仍兩度繼續委任爲研究院士，以致筆者得以在學院的辦公室內完成本註釋的全部工作。

了令人欽佩的專業精神，讀者如今會相當熟悉的「葛嵐斐」這譯名也是來自她的創意；在此謹一併致謝。

本註釋的卷壹是在筆者的人生踏進第七旬的一年出版的，今年則為筆者從「中神」正式退休的一年。前路如何？寫此序時，美伊之戰已進入了第二週，且未知何時可以結束，而奪命的「非典型肺炎」雖非源自香港卻正在本港肆虐，且從香港傳到了世界其他地區（包括加拿大、新加坡、河內等地）；[10]這都使筆者更深體會雅各書（四 15）的至理名言──「主若願意，我們就可以活著，作這事或作那事」（新譯）；[11]亦召喚我們更謙卑地倚靠神，就如詩人所描述的──

「僕人的眼睛怎樣望著主人的手，
婢女的眼睛怎樣望著主母的手，
我們的眼睛也照樣望著耶和華我們的上帝，
直到他向我們施恩」（詩一二三 2，新譯）。

「願這位使人有盼望的上帝，因你們的信心，將喜樂和平安充滿你們的心，使你們藉著聖靈的能力，大有盼望」（羅十五 13，當代）──保羅對羅馬基督徒的這祝願，願神成就在所有基督信眾的身上。阿們。

馮蔭坤　謹誌
香港　中國神學研究院
2003.03.28 完稿

10　Cf. *South China Morning Post* (Hong Kong), 27 March 2003, p. C3.

11　參舊約偽經「十二族長遺訓」之《以薩迦遺訓》4.3：該處論到「那真正的人（the genuine man）」（2 節）這樣說，「他並不計畫要活得長久，而只等候神的旨意」（Charlesworth, *Pseudepigrapha* 2.803）。

簡寫表（之一）：中文的

（見《羅》1.15-17，《羅》2.11，《羅》3.15，另加下列項目：）

甲部：聖經譯本

串釋（增簡）	《聖經——串珠．註釋本（增訂簡體版）》（香港：中國神學研究院編撰，證道出版社出版；中國基督教協會印發，2000）
和修	《四福音書》、《羅馬書》（和合本修訂版〔試用本〕；聯合聖經公會／中國基督教協會，2000）
現修	《現代中文譯本修訂版》（1995）之新約部分，載於《新約聖經並排版》（聯合聖經公會，1997）[1]

乙部：字典、文法書

《宗教》	鄧肇明編：《英漢宗教字典》（增修版；香港：道聲出版社，2001）
黃錫木 III	黃錫木著：《原文新約輔讀》（新約希臘文研究系列．3；香港：崇真會救恩堂、基道出版社聯合出版，1994）
《新辭典》	《聖經新辭典》（兩冊；香港：天道書樓、

1 在《羅》2及《羅》3，「現中」有些時候應作「現修」才對。此問題沒有及早發現及改正，謹此向讀者致歉。

中國神學研究院，1993、1996）

丙部：羅馬書註釋及研究

矢內原	矢內原忠雄著，凃南山譯：《羅馬書講義》（福音叢書 5；臺南：人光出版社，1997）261-305
斯托得	斯托得著，李永明譯：《羅馬書》（聖經信息系列；臺北：校園書房出版社，初版〔1997〕二刷 1999）

丁部：其他

《背景文獻》	黃錫木主編（周健文、岑紹麟副編）：《新約背景文獻選輯》（香港：國際聖經協會，2000）
《聖經正典》	鮑維均、黃錫木、羅慶才、張略、岑紹麟合撰：《聖經正典與經外文獻導論》（香港：基道出版社、國際聖經協會聯合出版，2001）
《歷史與宗教》	黃錫木、孫寶玲、張略合撰：《新約歷史與宗教文化導論》（香港：基道出版社，2002）
《羅》2	馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷貳）》（臺北：校園書房出版社，二版 2001〔1999〕）
《羅》3	馮蔭坤著：《羅馬書註釋（卷叁）》（臺北：校園書房出版社，2001）
《腓》	馮蔭坤著：《腓立比書》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，五刷 2000〔1989〕）
《來》1	馮蔭坤著：《希伯來書（卷上）》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，三刷 2000

	〔1995〕）
《來》2	馮蔭坤著：《希伯來書（卷下）》（天道聖經註釋；香港：天道書樓，三刷 2001〔1995〕）

簡寫表（之二）：外文一般性的

（見《羅》1.18-24，《羅》2.12-13，《羅》3.16-17，另加下列項目：）

Acts1CS	B. W. Winter (ed.), The Book of Acts in its First Century Setting (Grand Rapids and Carlisle, UK)
BA	*Biblical Archaeologist*
BDAG	F. W. Danker (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3rd ed.; Chicago and London 2000)
BWorks	Bible Works for Windows, Version 4.0.032c (1998)
CBRF	Journal of the Christian Brethren Research Fellowship
CBSS	Continuum Biblical Studies Series
DNTB	*Dictionary of New Testament Background*, ed. C. A. Evans and S. E. Porter (Downers Grove, IL / Leicester 2000)
EastBD	*Easton's Bible Dictionary*, as made accessible by BWorks
ESEC	Emory Studies in Early Christianity
First-Century Rome	K. P. Donfried and P. Richardson (ed.), *Judaism and Christianity in First-Century Rome* (Grand Rapids / Cambridge 1998)
IVPNTCS	IVP New Testament Commentary Series

JSJ	*Journal for the Study of Judaism*
LatinD	*Cassell's New Compact Latin Dictionary*, compiled by D. P. Simpson (New York 1973 [1963])
Miraculous Gifts	W. A. Grudem (ed.), *Are Miraculous Gifts For Today? Four Views* (Grand Rapids 1996)
Mishnah	*The Mishnah*, translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by H. Danby (London 1933)
NJB	New Jerusalem Bible, as made accessible by BWorks
NLCNT	The New London Commentary on the New Testament [= (older) British edition of NICNT]
NSBT	New Studies in Biblical Theology
Pauline Theology IV	E. E. Johnson and D. M. Hay (ed.), *Pauline Theology. Volume IV: Looking Back, Pressing On* (SBLSS 4; Atlanta, GA 1997)
RBL	*Review of Biblical Literature*
SBG	Studies in Biblical Greek
SBLSS	Society of Biblical Literature Symposium Series
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TSFB	*Theological Students Fellowship Bulletin*
Women	C. Meyers, T. Craven and R. S. Kraemer (ed.), *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (Grand Rapids / Cambridge 2000)

簡寫表（之三）：外文的祝賀或紀念文集

（見《羅》1.25-28，《羅》2.14，《羅》3.18，另加下列項目：）

J. Delobel *FS*	*New Testament Textual Criticism and Exegesis*, ed. A. Denaux (Leuven 2002)
W. A. Meeks *FS*	*The Social World of the First Christians*, ed. L. M. White and O. L. Yarbrough (Minneapolis, MN 1994)
P. T. O'Brien *FS*	*The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*, ed. P. Bolt and M. Thompson (Downers Grove, IL / Leicester 2000)
M. H. Pope *FS*	*Love and Death in the Ancient Near East*, ed. J. H. Marks and R. M. Good (Guilford, CT 1987)
C. J. Roetzel *FS*	*Pauline Conversations in Context*, ed. J. C. Anderson, P. Sellew and C. Setzer (JSNTSS 221; London 2002)
G. F. Snyder *FS*	*Common Life in the Early Church*, ed. J. V. Hills (Harrisburg, PA 1998)
K. Stendahl *FS*(2)	*Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, ed. R. A. Horsley (Harrisburg, PA 2000)
J. P. M. Sweet *FS*	*A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology*, ed. M. Bockmuehl and M. B. Thompson (Edinburgh 1997)

A. J. M. Wedderburn *FS*	*Paul, Luke and the Graeco-Roman World*, ed. A. Christophersen, C. Claussen, J. Frey and B. Longenecker (JSNTSS 217; London 2002)

簡寫表（之四）：外文的羅馬書註釋及研究

（見《羅》1.29-34，《羅》2.15，《羅》3.19-20，另加下列項目：）

Aletti	J.-N. Aletti, 'Romans', in W. R. Farmer et al. (ed.), *The International Bible Commentary: A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (Collegeville, MN 1998) 1553-600 [esp. 1599-600]
Bryan	C. Bryan, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in Its Literary and Cultural Setting* (Oxford 2000) [esp. 194-233]
Cohick	L. H. Cohick, 'Romans', in C. C. Kroeger and M. J. Evans (ed.), *The IVP Women's Bible Commentary* (Downers Grove, IL 2002) 628-645 [esp. 640-45]
Dawn	M. J. Dawn, *The Hilarity of Community: Romans 12 and How to Be the Church* (Grand Rapids 1992)
Gaventa	B. R. Gaventa, 'Romans', in C. A. Newsom and S. H. Ringe (ed.), *The Women's Bible Commentary* (Expanded Edition with Apocrypha; Louisville, KY 1998) 403-10 [= Gaventa, 'Romans'〔《羅》1.660〕]
Grieb	A. K. Grieb, *The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness* (Louisville, KY / London 2002) [esp. 114-49]

Hill	C. C. Hill, 'Romans', in J. Barton and J. Muddiman (ed.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford 2001) 1083-1108 [esp. 1103-8]
Kertelge	K. Kertelge in K. Kertelge and G. Schneider, *The Epistles to the Romans and Galatians* (New Testament for Spiritual Reading 6; London 1977 [1969]) 9-144 [esp. 127-44]
Kürzinger	J. Kürzinger, 'Der Brief an die Römer', in K. Staab (ed.), *Das Neue Testament* (Echter Bibel; 2. Lieferung; Würzburg 1951) 9-57 [esp. 46-57]
L. T. Johnson	L. T. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (New York 1997) [esp. 176-224]
L. T. Johnson II	L. T. Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (Macon, GA 2001) [esp. 187-239]
Miller	J. C. Miller, *The Obedience of Faith, the Eschatological People of God, and the Purpose of Romans* (SBLDS 177; Atlanta, GA 2000)
Moo IV	D. J. Moo, 'Romans', in C. E. Arnold (ed.), *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary*, Vol. 3 (Grand Rapids 2002) 2-99 [esp. 73-94, 98-99 (endnotes)]
Morrison	C. Morrison, *The Powers That Be: Earthly Rulers and Demonic Powers in Romans 13.1-7* (SBT 29; London 1960)
Pesch	R. Pesch, *Römerbrief* (Die Neue Echter Bibel

	Neues Testament; Würzburg 1985) 5-111 [esp. 90-111]
Reasoner	M. Reasoner, *The Strong and the Weak: Romans 14.1-15.13 in Context* (SNTSMS 103; Cambridge 1999)
Stern	D. H. Stern, 'Romans', *Jewish New Testament Commentary* (6th ed.; Clarksville, MD 1999) 326-440 [esp. 427-40]
Thompson	M. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JSNTSS 59; Sheffield 1991)
Via	D. O. Via, 'Romans', in W. E. Mills et al., *Acts and Pauline Writings* (Mercer Commentary on the Bible, Vol. 7; Macon, GA 1997) 65-128 [esp. 119-26]
Wilson	W. T. Wilson, *Love without Pretense: Romans 12.9-21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature* (WUNT 2/46; Tübingen 1991)
Wright	N. T. Wright, 'The Letter to the Romans', in L. E. Keck et al. (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Volume 10 (Nashville, TN 2002) 393-770 [esp. 700-70]

註　　釋

伍　有關基督徒生活的指引（十二1～十五13）

（甲）這是羅馬書的書信本體（一 16～十五 13）的最後一大段（參大綱）。在這書信本體的上文，保羅道出了本書的主題（一 16～17：福音是神的拯救能力）後，已依次闡釋了三方面的眞理：這福音所宣講的、神的救恩是爲全人類而設的，不分猶太人或外邦人（一 18～四 25）；這福音所論的因信稱義對信徒的意義（五 1～八 39）；以及其中的絕大多數拒絕了這福音的以色列在神的拯救計畫中仍有其位置（九 1 ～十一 36）。在這第四和最後一大段，保羅轉而對羅馬的信徒提供一些有關基督徒生活的指引。

在保羅寫給教會群體的[1]另八卷書信中，除了哥林多前、後二書外，其餘的六卷都含明顯的勸勉部分。其中腓立比書共有三段勸勉（一 27～二 18，四 2～9）和警告（三 1～四 1）的話，散置於書中不同的位置。勸勉的話在帖撒羅尼迦前、後二書及以弗所書都是剛在簡短的結語之前出現；於前書是在兩次的感恩和自辯之後（帖前四 1～五 24），於後書則是在保羅再次感恩及代禱和請求代禱及第三次代禱之後（帖後三 6～16）；在以弗所書，勸勉部分（四 1～六 20）出現在教義部分及保羅職事之闡釋和代禱之後。在歌羅西書，除了較明顯的一整段勸勉的話（三 1～四 6）之外，其上文已有和教義夾雜在一起的勸勉話（二 6～8、16、18、20～21）。驟然看來，加拉太書似乎呈現了勸勉部分（五 13～六 10）緊隨教義部分（二 15～五 12）的模式，但其實後一段不但包含了保羅個人對讀者的呼籲（四 12～20），以及基於夏甲與撒拉

1　有別於寫給個人的；參《羅》1.37 首段。

之喻的呼籲（四21～五1），更含有和教義夾雜在一起的（儘管在形式上是間接的）勸勉話（四8～11，五7～10）。[2]由此可見，若把保羅的書信乾淨俐落的劃分爲「神學／教義」和「倫理」兩大部分，是過分簡化的做法。[3]

羅馬書亦非例外。書中明白確切的勸勉話集中在第十二至十五章，這是不容置疑的事實：例如，本書用了命令式語法的動詞共四十二次，其中有三十一次是在這幾章；[4]此外，單是在第十二章便有許多「命令式的不定式動詞、命令式的形容詞，和命令式的分詞」的例子。[5]不過，保羅在第六章闡釋「義的生活是基於基督的工作」（六1～七6）時，早已重複地發出「不可仍活在罪中」（六1～2）、「不要容讓罪作王」（12～14節）、「不可作罪的奴僕」（15～16節）的勸勉；又在申明「義的生活是藉著聖靈的工作」（八1～17）時，已至少間接地勸勉讀者要「靠著聖靈治死身體的惡行」（13節）。[6]而保羅在表達本大段之主題的開首兩節

2　依次參（例如）：Fee, *Corinthians* v; Hughes, *Second Corinthians* vii-viii;《腓》4-7；《帖前》5-6；《帖後》5-6；Lincoln, *Ephesians* v; O'Brien, *Colossians* vii; Fung, *Galatians* v-viii（亦參《眞理》註釋大綱）。

3　Cf. Furnish, *Theology* 98-99. Hooker（'Interchange' 3）指出，保羅的倫理是根植於其神學，因此信仰與行爲（神學與倫理）彼此相屬：他有時在闡釋神學時提出其倫理教訓，又常在處理倫理問題時不經意地將神學金塊（'theological nuggets'）掉進他的論證中。Cf. Wright 702*a*.

4　Furnish, op. cit. 99. 作者（n. 55）解釋，這些數字並不包括第十六章，但包括取自LXX的引句內的八個命令式動詞，其中六個是在第十二至十五章。

5　Miller（'Romans 12' 168）指出，除了（1）十二1的「勸」和3節的「說」這兩個「行事式（performative）的動詞」外，羅十二所用的動詞系統還包括：（2）命令式語法的動詞（imperatives）十一次（2a、b，14a、b〔二次〕，16c，19b，20a、b，21a、b）；（3）命令式的形容詞（imperatival adjectives）三次（9a、10a、11a）；（4）命令式的分詞（imperatival participles）十七次（9b、c，10b，11b、c，12a、b、c，13a、b，16a、b〔兩次〕，17a、b，18節，19a）；以及（5）命令式的不定式動詞（imperatival infinitives）兩次（15a、b）。見同文163-68的圖表。Cf. Schlier 365. 亦參十二9b～c註釋註2及所屬正文（下面132）。

6　參《羅》2.6-7。

（十二 1～2），提到信徒要將身體「獻上」作爲聖潔的祭物，這詞在原文就是在第六章其中一段七節的篇幅內出現了不下五次的同一個字（六 13a、b、16、19b、c）。這種密切的聯繫提示，保羅在這兩節所作的，只是用了另一圖像（獻祭）重複並重新強調在第六章用士兵（13 節）和奴隸（16、19 節）的圖像所表達的呼籲。[7] 隨後的勸勉（十二 3～十五 13）表明了書信本體的第二大段早已談及的、義的生活——這義的生活是基於基督的工作（六 1～七 6）和聖靈的工作（八 1～17）——的一些具體內涵。[8] 再一次，本書的書信本體不能簡單地被劃分爲「教義」（一 16～十一 36）和「實際勸勉」（十二 1～十五 13）兩部分。[9]

（乙）本段勸勉的性質有不同的看法。（一）少部分釋經者認爲：整段的勸勉皆屬籠統性質，並非針對羅馬信徒所面對的特殊問題而發；這是不足爲怪的，因保羅從未造訪羅馬，他顯然假定了適用於一般基督徒的勸勉也適用於羅馬的信徒。[10] 不過，至少在本段的後半部分（十四 1～十五 13：「強者」與「弱者」應如何相待），保羅似乎是在處理羅馬信徒當中所發生的一個具體和明確的問題，就是對猶太人的飲食（和守節）條例不同的看法引起了爭議和分裂。[11] 因此，（二）較多釋經者區別本段的前後二部分：前半部分（十二～十三）是籠統的勸勉，後半部分（十四 1～十五 13）是針對一個明確問題的勸告；前半部分的題材似乎主要來自保羅向外邦人宣教和牧養外邦信徒的經驗，他所提出和處理的問題，是他知道對那些在地中海世界裏嘗試把福音活出來的外邦信

7　Furnish, *Theology* 105-6. Cf. Miller 54.

8　參《羅》2.10；Johnson, 'Romans' 361; 鮑 2.98。

9　As in SH xlvii-l; Dawn 3. 參較《羅》1.111（第 3-6 行）的講法。

10　依次見：Ehrman, 'Romans' 319*b*; F. W. Beare, *IDB* 4.121*a*; 及 Morris 431.

11　詳見十四 1～十五 13 註釋引言（丙）部的討論（下面 343-58）。參《羅》1.112。

徒群體是重要的那種問題。[12]由於有關「基督徒對執政者的責任」的勸告（十三 1～7）在保羅書信他處並無清楚平行的例子，有釋經者認爲這一小段可能也是針對羅馬信徒的特殊處境而發的；[13]不過，下文將會辯證，該段的解釋不宜明確地繫於羅馬教會一特別的歷史處境，該段的勸告可按當時的一般情況來了解。[14]

（三）近有釋經者提出一個新穎的看法，即十二章十四節至十三章十節——此段論信徒與教外人士的關係——是針對羅馬信徒的社會處境而發的；保羅的勸勉反映他對羅馬近期的發展有所知曉，表達了他對在這種處境中的羅馬讀者之關注。在這一段裏面，保羅勸勉讀者要儘可能與周遭的社會和諧地生活，做好的公民與好的鄰舍；而這種社會目標應按羅馬教會當時的處境來理解，[15]如下。克勞第（舊譯「革老丟」；參：徒十一 28）的諭令（49 年）逼使許多猶太基督徒（至少暫時）離開羅馬，外邦基督徒變成羅馬教會的多數，這會使羅馬的基督教快速地演變成爲與猶太教分開的一派；[16]這種演變產生了以下兩方面的結果：（1）羅馬的基督徒群體不能再享有猶太教以羅馬政府認可的合法宗教之地位所享有的權利（宗教集會的自由，及按他們的宗教習俗來生活的自由），而變成受制於羅馬對待不合法團體的政策。一般而論，政府當局對這類團體採容忍的態度，一來因爲它們的數目

12 依次見：Käsemann 323; Fitzmyer III 189; Moo III 747（但見下註）；及 Byrne 362（亦見下註）。Cf. Wright 701*b*-2*a*, 702*b*.

13 Cf. Moo III 746; Dunn 2.706; Byrne 403; Reasoner 40, 42, 67, 222 (also 161 with n.10). K. Weiss（*TDNT* 9.82）則這樣辯證：由於十二～十三的勸勉不可能應用到羅馬教會的具體處境上，因此我們必須假定，十三 1～7 關乎信徒對政府應有的態度之教導，其原因和背景很可能是基督徒一般對政府的權力採取一種潛在的或顯明的負面立場。

14 詳見十三 1～7 註釋引言第八至十六段（下面 208-16）。

15 Adams, 'Rome'（here 195; cf. 203, 209）.

16 參《羅》1.69-70。

衆多，難以管制，二來因爲它們規模細小，不足以引起當局的注意或擔心；但是一旦有社會上的騷亂或顛覆活動引起了當局對這些不合法團體的注意，它們便會迅速地被鎮壓和消滅。（2）脫離了猶太教的羅馬信徒不再被視爲猶太教的一派，這會使他們更易遭受社會的敵對。在不信者的眼中，基督教不但是個新宗教，更是個怪宗教（沒有聖殿、祭壇、祠堂、祭司等可辨認的宗教標幟）；它的排他性（基督徒排拒希羅宗教）和不愛社交性（基督徒不參與希羅宗教的公開崇拜和節期的活動），使基督徒蒙受「憎恨人類」（塔西圖語）的罪名。由此看來，當羅馬基督教脫離了它在猶太教的發源地而發展成一獨立宗教時，外界的敵對必愈來愈大，教外人士的侵擾成了基督徒的社會經驗正常的一部分，二者在社會上的衝突亦只會使基督徒更被視爲造成社會分裂的份子。[17]

克勞第的諭令可能對羅馬基督徒造成的這些結果——在社會上與猶太人分開，在政治上易受攻擊，被教外人士藐視及懷疑——正是尼祿於 64 年逼害羅馬基督徒的先決條件。這就是說，到了尼祿以縱火罪名逼害羅馬信徒時，他們必已是與猶太人分開、可被辨認的社群，以致尼祿可以他們爲攻擊的目標；他們也必是不受羅馬群衆歡迎的人物，以致尼祿可以他們爲代罪羔羊；他們也必是被視爲危險和顛覆性的一群，以致縱火的指控可以聽來合理。羅馬群衆對羅馬基督徒的這種強烈的敵意顯然不是一夜之間形成的；我們必須假定一段「懷孕期」，在其中羅馬的基督徒獲得了顛覆者的名聲，羅馬群衆對他們的厭惡達到了適當的程度，致使尼祿可以對他們採取行動。由此看來，在保羅寫羅馬書的時候，羅馬的信徒在數年後所遭受的憎恨和敵對已在發展中，是很

---

17 Adams, 'Rome' 210-13.

有可能的事。[18]

若以上的歷史背景重構是合理的，則羅馬書十二章十四節至十三章十節這一段的勸勉便與羅馬教會的處境顯然有密切的關係。這一段依次談及信徒與存敵意的不信者的關係（十二 14～21）、與掌權者的關係（十三 1～7），及對鄰舍的責任（8～10 節），其中的綸意依次是不報復、順服，和愛。[19]若羅馬的信徒正處於政治上易受攻擊，且實在經歷到教外人士之敵意的景況中，本段這些課題和勸告對他們是直接地適切。事實上，在十二章十四至二十一節，保羅不下四次告訴讀者不要報復（14、17、19～20、21 節）；不要報復的勸告假定他們受到攻擊在先，而保羅重複的強調不要報復，提示他們經常受到侵擾。[20]雖然社會對基督徒的敵意不限於羅馬一地，但羅馬是羅馬帝國的首都，羅馬政權的中心；因此羅馬的基督徒群體需要格外小心，以免被人看爲對社會和政治秩序構成威脅。羅馬的猶太基督徒已曾受克勞第的諭令所害，若教會再次因引起騷亂而受到政府當局的注意，信徒將要受到更嚴厲的刑罰。透過他所認識的一些當地的信徒（參：羅十六），保羅會知道羅馬的情況，曉得那些細小的家庭教會是「被危及的品種」；他也可能想到，若政府打擊羅馬的教會，這會對其他地方的基督徒群體的地位和遭遇造成嚴重的影響。因此，保羅勸勉羅馬的信徒不要報復，而是要做好公民和好鄰舍，（至少部分的

18 Ibid. 213-16. Stuhlmacher 195 也是認爲，保羅寫此信時，尼祿逼害基督徒的影子已預先落在羅馬的基督徒會衆（複數）的身上。按羅馬史家塔西圖（《編年史》13.32.2）的記載，公元 58 年，元老院曾審訊一名顯貴的羅馬婦人（Pomponia Graecina），其控罪爲「運用（exercise）一種從外地來的宗教」。雖然她最後獲得無罪釋放，但這事件證明羅馬的家庭教會可如何容易地招惹政府當局的懷疑和敵意，因它們不再是屬於會堂的一部分，因而（按羅馬的判斷）是一外來的、東方宗教的一部分。

19 Adams, 'Rome'（如在註 17）200.

20 Ibid. 216.

原因是）免得他們被視爲危害政治秩序的滋事份子。總言之，保羅要羅馬的信徒顯出爲不是羅馬政府的顛覆份子，要他們盡量不給人理由去懷疑他們是危害社會的煽動份子；這種勸勉是由於保羅關心羅馬基督徒群體的福祉，他們身處於在政治上易受攻擊，與教外人士的張力不斷增加的境況中。[21]

筆者認爲，這第（三）個看法至少有兩點值得商榷。（1）這看法把十三章八至十節納入「信徒與社會的關係」之標題下；但這幾節顯然同樣適用於信徒彼此的關係。[22]（2）這看法將十二章三至十三節視爲關乎教會內部的關係，十二章十四節至十三章十節則爲關乎信徒與社會的關係，後一段的前半部分（十二14～21）特別論及信徒應如何對待存敵意的教外人士；[23]亦即是將十二章九至二十一節分爲兩半，上半（9～13 節）是關乎信徒彼此間的關係，下半（14～21 節）是關乎與教外人士的關係。但是，十二章十五、十六兩節較可能仍是指教內肢體彼此間的關係，[24]因而這種劃分法是有問題的。另一方面，把分界放在第十六、十七兩節之間，即是以第九至十六節爲關乎信徒彼此之間的關係，第十七至二十一節爲關乎信徒與社會的關係，[25]這做法同樣值得商榷，因爲第十四節較可能是關乎信徒與存敵意的教外人士之關係。[26]由此看來，認爲十二章九至十三（或16）節是論教會內部的關係，第十四（或 17）至二十一節是論與教外人士的關係這種劃

21　Ibid. 216-18. 引句出自 Dunn 2.755（'an endangered species'）。

22　參十三 8a 註釋末段（下面 285-86）。

23　Adams, 'Rome' 200. 作者（n.31）承認，這種二分法（十二 3～13，十二 14～21）有部分是重疊的：他認爲 12b、13b 是指與教外人士的關係，16a 則是指信徒群體內部的關係。

24　依次見：Raiter, 'Romans 12' 104; Thompson 90 n.1; 及十二 15 註釋首段，十二 16 註釋首段。

25　Cf., e.g., Morris 436, 451; Byrne 374, 380.

26　見十二 14 註釋首段（下面 155-57）。Schlier 374 指出兩種劃分法所各自牽涉的困難後，認爲可能應放棄將本段分爲兩部分。

分法需要重新商榷。[27]

（丙）本大段的結構可分析如下：首二節是全段的引言和主題——獻上身體為祭（十二 1～2）；保羅隨即勸勉讀者，按中肯的自估在教會中參與事奉（十二 3～8）；接著，他提出以愛為首的一連串勸勉（十二 9～21）；[28] 繼而論述基督徒對執政者的責任（十三 1～7）；然後再回到愛的主題上——愛人如己即成全了律法（十三 8～10）；信徒又應認定「黑夜已深，白晝已近」的事實，讓此事實斷定他們的生活方式（十三 11～14）。[29] 最後，他以較長的篇幅教導羅馬教會中的「強者」與「弱者」應如何相待

---

27 Paffenroth（'Romans 12:9-21' 89）認為本段可視為環繞著「善」和「惡」（9b～c、17、21 節）的討論。彭國瑋將這思想加以發揮（Peng, 'Romans 12:9-21'; 尤見 16 的大綱及 18、21-22 的圖表）。詳參十二 9～21 註釋引言進一步的討論（下面 119-28）。（善與惡的對比亦見於十三 3～4，十四 20～21。）

28 按 Wilson 131-32（cf. 129, 139-40）的分析，羅十二（像希臘化猶太教的一些智慧文獻〔LXX 箴三 11～35；次經傳道經六 18～37；偽經託福西萊德名書 70-96；拿弗他利遺訓二 2～三 5〕一樣，91-92）可分為三段：程序式的陳述（1～2 節）、描述性的段落（3～8 節），和規範性的段落（9～21 節）。雖然此分析被 Keck（'What Makes Romans Tick?' 27）接納，但稱中間一段為描述性並不合適，因為 3～8 節像 9～21 節一樣是勸勉性的（Schreiner 641 n.4）；後一點的理由見十二 6a 註釋首段，亦參十二 3～8 註釋引言首段（下面 92-93、73-74）。

29 （1）有釋經者從十二 1～十三 14 看出下列的交叉式結構（P. F. Ellis, *Seven Pauline Letters* [Collegeville, MN 1981] 253, as cited in Harvey, 'Romans' 152）：（A）十二 1～2，（B）十二 3～21，（C）十三 1～7，（B'）十三 8～10，（A'）十三 11～14。Wong（'Romans' 254）同樣看出這種「人造的結構（artificial structure）」來，並因而認為愛的教導（B, B'）就是這整段勸勉的一個中心思想。可是，如 Harvey （loc. cit.） 所指出的：這結構分析的問題在於 B：Ellis（and Wong）必須將十二 3～8 和十二 9～21 合併為一個單元，才可以把它視為與 B' 平行；二者的平行之點只在於「愛的誡命」這主題，而後者只是 B 段其中的一個意思（尤見十二 9～10）。因此，比起將十二、十三這兩章的勸告硬套入一個「同心」（'concentric'）的模式，自然得多（much more natural = much less artificial）的做法是接受「順序」的排列法（如正文所作的）。（2）Wright 702*b*-3*a* 的同心或交叉式排列法與上述的相似，只是將上述的（B）一分為二：（B）十二 3～13，（C）十二 14～21；上述的（C）變成（C'）。對筆者而言，此分析的問題也是在於（B）：9～13 節並不是與 3～8 節同屬一段，而是彼此分開的（見十二 9～21 註釋引言註 2 所屬正文〔下面 119-20〕）。

（十四1～十五13）。[30]

一　本段主題：獻上身體爲祭（十二1～2）

1　所以，弟兄們，我以　神的慈悲勸你們，將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是　神所喜悅的；你們如此事奉乃是理所當然的。

2　不要效法這個世界，只要心意更新而變化，叫你們察驗何為　神的善良、純全、可喜悅的旨意。

這兩節與上文第一和第六章有特別密切的關聯：（一）這兩節和第一章下半（18～32節）的內容呈現一連串的對比，其中用了不少相同的詞彙，如下：[1]

30　（1）按Miller 154-55（cf. 177）的分析：十二1～2的籠統勸勉在十二3～十三13（應爲14）所描寫的態度和行動變得較爲明確，後者構成十四1～十五6對「強者」和「弱者」的明確指示的、意識形態方面的背景；這一切引至保羅在信上的論證之焦點，即「你們要彼此接納」（十五7）的呼召。作者聲稱：這幾章構成一個整合的論證（'a unified argument'），朝著一個明確的目標進發；保羅的指示一致地（但不是單一地，164）強調信徒之間的關係。作者大抵需要把十三1～7、11～14列入「簡略提及」的「其他題目」（155）之下。因為，很難認爲十三11～14是論信徒彼此的關係（事實上，作者對這小段的討論〔161-62〕也沒有如此聲稱）；至於十三1～7，作者視之爲「一小段離題的話（a brief digression）」（164, cf. 170-72, 173）。饒有意義的是，作者承認，由於證據不足，他對十三1～7及十二14、17～21的解釋（參下面156註3末）「不能決定性地被證實或被否定」（173-74）。（2）按Dunn 2.706的分析，十二1～十五6呈現一種「粗略和不平衡的*abcdcba*結構」，如下：*a*（十二1～2），*b*（3～8節），*c*（9～21節），*d*（十三1～7），*c'*（十三8～10），*b'*（十三11～14），*a'*（十四1～十五6）。Harvey（'Romans' 151-52）指出這結構分析過分籠統，因而缺乏說服力；例如，很難看出*a*與*a'*及*b*與*b'*之間的平衡；此外，雖然鄧雅各認爲保羅顯然要「以十五7～13結束書信的本體」（Dunn 2.844），但此數節與剛在前面的*a'*的密切關係是難以忽視的（這就是說，鄧氏對本大段的分析不應漏去此數節）。（3）O'Neill 194聲言，十二1～十五13並非出自保羅手筆，這「道德及宗教手册」是另有人把它加進羅馬書的。這種極端的看法（見264-71「保羅原本的羅馬書之重構」）不可取。

1　以下圖表基本上得自Thompson, 'Romans 12.1-2' 126. Thompson 82的圖表（爲Peterson〔'Romans 12' 284〕所引用）只有六個項目：這是由於該表欠下表的第四項，而下表的最後兩項在該表以合併的形式（拒絕神的命令 — 認可神的旨意）出現。Cf. Furnish, *Theology* 103-4; Dunn 2.708; Fee, *Presence* 601.

第一章	第十二章
神的忿怒（18 節）	神的慈悲（1a）
不尊祂為神及感謝祂（21 節）	神所喜悅的祭（1b）
羞辱自己的身體（24 節）	將身體獻給神（1b）
不潔（24 節〔思高〕）	聖潔（1b）
愚蠢的敬拜偶像（21～23、25 節）	理性的敬拜（1c）
「敗壞的心」（28b〔新譯、現修〕）	更新的心（2b）
拒絕承認神（28a）	辨別和順從（2c）
神的命令（32 節〔現修〕）	神的旨意（2c）

詞彙上的聯繫在原文更為清晰。[2] 上述的關聯和對比表示，保羅在這兩節所發出的呼籲，就是要讀者參與把第一章所描寫的下旋（螺旋式的每況愈下）逆轉過來的行動；即他們的生活應與不信的外邦世界完全相反。[3]（二）這兩節重述和擴充了第六章的勸勉：信徒要按照他們「從死人中起來而活著」者（13 節，呂譯）的身分將自己和自己的肢體獻給神（13 節；參 19 節）。[4] 另一方

---

2 ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν（一 24）— παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν（十二 1b）；ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει（一 25）— τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν（十二 1c）；εἰς ἀδόκιμον νοῦν（一 28）— εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς κ.τ.λ.（十二 2）。Cf. Adams, 'Rome' 199.

3 依次見：Thompson 82; Thompson, 'Romans 12.1-2' 124; Peterson, 'Romans 12' 284; Adams, 'Rome' 199; Raiter, 'Romans 12' 95; cf. Beker, *Suffering* 62; Hooker, 'Interchange' 4; 及 Furnish, *Theology* 103. Thompson 82-83 進一步認為，羅一使人想起亞當的故事，而既然保羅在十二 1～2 使用了第一章的字彙，這兩節等於呼召信徒參與「在第二個亞當裏逆轉羅馬書一章」的行動。可是，保羅在第一章特別想到亞當這假設的論據不足（參《羅》1.330-31 之〔四〕，尤其是註 11、12）。「第二個亞當」這詞也值得商榷：保羅的講法是「末後的亞當」（林前十五 47），至多也只是「第二個人」（45 節）；雖然「人」（創二 7）和「亞當」（四 25）在希伯來文是同一個字（אָדָם），在希臘文卻不是。

4 參十二 1～十五 13 註釋引言註 7 所屬正文（上面 27）。這裏的正文故意把引句原來的「像」字省略，理由見《羅》2.263-64。

面，這兩節被公認爲本大段（十二1～十五13）其餘部分的引言和主題或標題。[5] 由上述的兩方面可見，這兩節在書中扮演著樞軸性的角色。[6]

就其結構及主要的內容而論，這兩節首先使用一個實事語氣的動詞（「勸」，1a）和一個不定式的動詞作爲補語（「獻上」，1b），隨後是兩個平行的命令式動詞（「效法」、「變化」，2a、b），最後以另一個不定式動詞結束（「察驗」，2c）。[7] 其中呈現「正面 — 負面 — 正面」這種似乎是保羅所喜愛的三重排列：「要獻上 — 不要效法 — 要變化」。[8]

十二 1a　「所以，弟兄們，我以　神的慈悲勸你們，」

這是「弟兄」一詞在本書出現十次中的第六次，[1] 但與「勸」

5　So, e.g., Cranfield 2.595; Michel 365; Wilckens 3.1; Richardson, *God* 180. Schnelle（'Romans' 126）稱之爲「程序式的、開首的經文」；Yinger（'Romans 12:14-21' 89）視之爲「保羅倫理的基礎的、程序式的引言」。Keck（'What Makes Romans Tick?' 27）則認爲羅十二～十五可被放在 δικαίωμα νόμου θεοῦ（神的律法之公義要求）的標題下，此觀點假定了以下（保羅並無明白表達）的等式：神的旨意＝律法公義的要求（八4）＝愛的責任（十二9，十三8～10）。此觀點（對筆者而言〔參較 Hays, 'Romans' 78〕）並無說服力，因爲：（1）八4的「法律的正當要求」（呂譯）似乎不能直接認同爲愛的誡命／責任（見《羅》2.555-56〔六 F〕，參較 554-55〔六 E〕）；（2）不但此片語在書信本體的首二部分各出現一次（二26〔複數〕，八4〔單數〕）後就不再出現，「律法」一詞在這第四部分亦只用了兩次（十三8、10），且不是在開首的第十二章內。更爲重要的，（3）鑑於上文關於「基督徒與律法之關係」的討論（《羅》2.568-73，尤其是 568-70），筆者認爲以「律法〔儘管這是神的律法〕的公義要求」作爲這幾章的標題是不合宜的。

6　Moo III 748. S. Kim（*DPL* 481*a* = 'Jesus Tradition' 272）將這兩節放在他認爲可能含有耶穌言論（可十二17及平行經文，十二29-30及平行經文）的回響的經文之列。這看法不是很有說服力。

7　Cf. Wilckens 3.1. 將 1a～b 和 2a～b 連起來的是中譯本沒有譯出的 καί 字。

8　Michel 368-69. 作者（n.9）另外舉出十三13～14；林前一10爲例。

1　參《羅》1.222-23 連註1。根據文理，ἀδελφοί 在此包括「弟兄」和「姊妹」。Cf. Poythress and Grudem, 'Brothers'; 作者有力地辯證，應保持陽性的「弟兄」爲 ἀδελφοί 的譯法，唯有在文理清楚表示女性也包括在內時才譯爲「弟兄和姊妹」。

字一起出現則只是第一次（另見十五 30，十六 17）。保羅常在勸勉之前或之際以「弟兄們」直接稱呼讀者——不管有沒有用「勸」字[2]——彷彿要以他和讀者作爲主內弟兄姊妹的關係，並他對主內肢體的愛，來加強他的勸勉並使讀者更易接受。

開首的「所以」一詞有兩種解釋：（一）這只是過渡詞，並無可見的推理作用，即是並沒有特指上文明確的部分作爲這裏的呼籲的基礎。[3] 不過，由於保羅隨即提到「神的慈悲」，後者與上文有十分密切的關係（見下段），故此（二）「所以」較可能具完全的推理作用。[4] 按這種理解，本節及下文的勸勉，或說本大段（十二 1～十五 13）所論的、因信稱義之後的、義的生活，是上文所闡釋的因信稱義的福音之結果。換句話說，基督徒的倫理生活乃是對神的恩典之回應；[5]「在新約裏，宗教就是恩典，倫理就是感恩」；[6] 以直說式語法表達的、神的救贖，就是以命令式語法表

---

2 有「勸」字：（除了本書的三次外）林前一 10，十六 15（中譯本 16）；帖前四 1、10，五 14。沒有「勸」字：林前十四 20、39，十五 28；林後十三 11；加六 1；腓三 1、17，四 8；帖後二 1（中譯本 2；原文用「求」字）、15，三 1、6（原文用「命令」一詞）、13。參《帖前》283。

3 Cf. Knox 579. Schoeni（'Romans' 187）甚至稱之爲「造句法上的幻像」（'a syntactical phantom, connecting with no traceable premise'）.

4 Barrett 212; Cranfield 2.595.「所以」和「我／我們勸」連著出現，另見於林前四 16；弗四 1；帖前四 1；提前二 1。οὖν 在前二節和最後一節都有推理的意思（cf. Hiebert, 'Romans 12:1-2' 310; Fee, *Corinthians* 186; Lincoln, *Ephesians* 234; Fairbairn, *Pastoral* 110-11; Lock, *Pastoral* 24; Ward, *Timothy* 42），在第三節則可能只是個連接詞（參《帖前》284）。

5 Cf. Mohrlang, *Matthew* 86-89. 作者（88）指出，保羅常在神學陳述的文理中以「因此／所以」一詞插入勸勉的話（例如：六 12；加五 1；帖前五 6；帖後二 15）；這事實尤其清楚地表明神學與倫理在保羅思想中的密切關係。

6 'In the New Testament religion is grace, and ethics is gratitude' (Bruce 213 n.1, citing Thomas Erskine of Linlathen). 布魯斯認爲，同一個希臘字（χάρις）可指「恩典」或「感激」（參下面註 14），這不是偶然的；cf. Stott 321（斯托得 436）。D. A. deSilva（*DNTB* 770*a* [§2.3]）指出，感激是受助者對「贊助人」正當的回應，不以 'grace'（感激）回報 'grace'（恩典）使贊助人一受助者（patron-client）的關係受到破壞。故此，領受了神的恩典的人要獻上自己去事奉神（十二 1）。

達的、信徒的回應之基礎。[7]

但「所以」將下文和上文的（較準確地說）哪部分連起來呢？這問題有好幾個答案：（一）所指的是第十一章末其中的三節（30～32 節）所描寫的、猶太人與外邦人一同經歷的、神的憐憫；（二）是第十一章末後的九節（28～36 節）對神的憐憫的總結。[8]（三）書中最近一次提到神的憐憫是在十一章末（30～32 節，指神對不順從的外邦人和猶太人所施的憐憫），而首次提到神的憐憫是在第九章（15、16、18、23 節）。因此，「神的慈悲」一詞提示，「所以」回望第九至十一章（更準確地說是九 15～十一 36）：該段討論神的救恩計畫及祂如何施憐憫。[9]（四）本大段的勸勉是第五至十一章的自然結果。[10]（五）這勸勉較自然地是第五至八章（多過是九～十一）的結果：由於信徒是在基督裏，因獲賜聖靈而得著力量，他們就可以過合神旨意的生活。（六）「所以」所指的是本書的首二部分（一～四，五～八），尤其是第二部分。[11]

最合理的看法是：（七）「所以」所引介的是整個上文（一 16～十一 36）的論證之結果，[12]因為：雖然神的憐憫這主題在第九

---

7 參《羅》2.208 註 22；Boring-Berger-Colpe §605. 這也是舊約聖經和猶太教的神學觀點：神恩慈的拯救之舉是在倫理要求之先（ibid. §606）。

8 Cf. (1) Byrne 362; (2) Seifrid, *Justification* 190-91. 陳終道 241-42 認為，「所以」二字「表明我們要奉獻是根據上文十一章末段〔33～36 節〕的理由，因『萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂……』所以，我們應當把身體獻上。」此解釋忽視了「以神的慈悲勸你們」所給的提示。

9 Ridgway, 'Romans 12' 172. Cf. Wright 703*b*.

10 Dunn 2.708. Wilckens 3.2 認為：本大段與上文的關係首先由「神的慈悲」一詞提供，這詞重拾十一 30～32 的思想，而這思想是九～十一的思想之目的地；其次是十二 2 的內容，後者顯然與六 12 及下（＝六～八？）有關聯。我們可否說，作者將「所以」連於六～十一？

11 依次見：（5）Morgan 109;（6）Schlier 349, cf. 351.

12 E.g., Morris 432; Fitzmyer II 638; Mounce 230; Moo III 748; Schreiner 638; L. T. Johnson 176; Matera, 'Romans' 193; Hooker, 'Interchange' 4; C. Brown, *DNTT* 3.432; Rogers 338*b* = 精華 500；鮑 2.99；陳尊德 212。Murray 2.110 認為所指的是「信上較多論教義的整部分，尤其是論成聖的那部分〔六～八〕」。

至十一章特別顯著，其中所用的三個希臘字並沒有在第一至八章出現，[13] 但前八章不乏與「憐憫」類似的「恩慈」、「忍耐」、「愛」和「恩典」等詞，[14] 而且神的憐憫之眞實總是離開保羅的思想不遠。此外，保羅認爲他的勸勉是基於他在信上到此爲止所說的全部（甲），比起他認爲他的勸勉僅是基於第九至十一章或其他部分（乙），前者在本質上是較可能的。[15] 不過，雖然保羅現在要提出的是他在上文的整個論證之實際結果，他在這裏的用詞（「以神的慈悲勸你們」）確實是直接由上一章末（30～32 節）的總結導致的。[16]

「慈悲」或「憐憫」（呂譯、當代）原文是複數的名詞（如在林後一 3；腓二 1；來十 28）。[17] 有學者認爲這是一種「詩體的複數」，即是以複數指抽象題目的古典用法；[18] 較可能的解釋是，此複數是希伯來語法，直接得自七十士譯本，後者以此複數詞翻譯希伯來文的「憐憫」一詞，該詞是複數的，並無單數。[19] 故此，這

---

13 οἰκτίρω 在新約只見於九 15（二次）；ἔλεος 在九～十一出現兩次（九 23，十一 31），在保羅書信另外用了八次（十五 9；加六 16；弗二 4；教牧書信五次〔提前一 2；提後一 2、16、18；多三 5〕）；ἐλεέω 在羅九～十一用了六次（九 15〔兩次〕、18，十一 30、31、32），在保羅書信另外六次（十二 8；林前七 25；林後四 1；腓二 27；提前一 13、16）。Barrett 212 認爲，十二 1 用了 οἰκτιρμός 一字，與九～十一所用的 ἔλεος/ἐλεεῖν 不同，這提示保羅所想及的不只是之前的數節，而是全書（上文）的論證。

14 χρηστότης, μακροθυμία（二 4；參《羅》1.345 註 7、8）、ἀγάπη（五 5、8，八 35、39）、χάρις（在一～八共 16 次：一 5、7，三 24，四 4、16，五 2、15〔兩次〕、17、20、21，六 1、14、15、17，七 25〔後二次的意思是「感謝」〕）。

15 Cranfield 2.596; endorsed by Hiebert, 'Romans 12:1-2' 310-11. Cf. Peterson, 'Romans 12' 279-80.

16 SH 351-52.

17 除了上述四次，οἰκτιρμός 在新約另外只出現一次（西三 12）；該處爲單數。

18 MHT 3.27-28（'Pluralis Poeticus'）.

19 即是 LXX 以 οἰκτιρμοί 翻譯 רחמים；參（例如）：撒下二十四 14 ‖ 代上二十一 13；尼九 19、27、28、31；詩二十五（LXX 二十四）6，一一九（LXX 一一八）156；賽六十三 15。Cf. SH 352; Denney 687*b*; Schlier 353.

種語詞的考慮，提示這裏的複數詞「憐憫」的意思是單數的，指神透過基督對待人所顯明的憐憫，[20]而不是指憐憫的多種不同的表顯或不同的事例。[21]

但「以神的慈悲」／「憑著神的憐憫」（呂譯、當代）這介詞片語是甚麼意思呢？[22]首先，從文法的角度而言，這介詞片語不是（甲）形容隨後的不定式動詞「獻上」，更不是（乙）同時形容在其前（按原文次序）的動詞「勸」字和在其後的「獻上」，而是（丙）只形容「勸」字，[23]就如中英譯本一般的譯法所反映的。支持這種理解的有力理由，就是保羅書信另有三次在「我勸你們」之後用了一個介詞片語，在其中的兩次，此片語只能形容「勸」字（林前一10；林後十1），在其餘的一次（羅十五30），介詞片語也應視為連於「勸」字。[24]其次，本節和上述三節經文的

20 Cranfield 2.596; Bryan 194-95. Cf. G. Kittel, *TDNT* 4.143: 所指的是前面十一章所描寫的、神在基督裏的、憐憫的行動。留意 NIV 和 NEB 將原文的複數詞譯為單數的 'mercy'. TEV 加上 'great' 字，是否為要反映原文的複數呢？（Harrison 127 認為希伯來文的複數詞是所謂的「強烈的複數」，意即「大憐憫」。）

21 E.g., Dawn 8（抽象的觀念以各種可觸摸得到的形式彰顯出來）；Fitzmyer I 862*b*（§113）（指九～十一〔尤其是十一30～32〕剛描述過的、憐憫的多重表顯）；Reasoner, 'Romans 12:1—15:13' 294（「神的憐憫」包括基督所帶來的好處——脫離死〔第五章〕、脫離罪〔第六章〕、脫離律法〔第七章〕）之自由——以及神立約的信實〔九～十一〕）。類似的解釋見 Mounce 50-51; *Betz*, 'Romans' 335.

22 大多數的英譯本都把 διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ 一詞內的介系詞譯為 'by'（e.g., NKJV, NRSV, NAS）；cf. BDF §223 (4); MHT 3.267. NIV 及 TEV 則依次譯為 'in view of', 'because of'. 參下面註 29 及所屬正文。

23 Cranfield 2.596. R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿此處則列出（甲）和（丙）兩個可能。

24 在林前一10，保羅在介詞片語之後以 ἵνα-clause 引介勸勉的內容；林後十1 並無提出保羅勸勉的內容，後者是在2節才用「求」字引出的。羅十五30的情形與十二1相似：理論上，介詞片語「藉著我們主耶穌基督〔和〕聖靈的愛」可形容在其前的「勸」字，或在其後的不定式動詞「一同竭力」；但「藉著我們主耶穌基督的名」在林前一10是形容「勸」字的，這就表明羅十五30的介詞片語也應連於動詞「勸」字。此外，在羅十二3，「說」字之後的介詞片語也是只能形容該字，不能形容在其後的不定式動詞，因為後者的做法得出的意思是奇怪的——我對你

平行有力地提示，在「我以／憑著……勸」這近乎公式的話裏，介詞片語有表達媒介的意思；[25] 其作用可能是藉著提及（提醒讀者關於）某人或某事（是讀者視爲神聖的）使勸勉更加有力。[26] 然則保羅爲甚麼要藉著提及（提醒讀者關於）「神的憐憫」來使他要讀者「將身體獻上」這勸勉更有力呢？答案可能不僅是：保羅自己經歷過神的憐憫，他又是神的憐憫的「代理人」（他是神的憐憫臨到外邦人和猶太人的媒介，參十一13～14、22、30～31），這經歷和角色就是他發出呼籲的權柄之基礎；[27] 而是：神的憐憫就是信徒能夠並且應當將身體獻上的根據和動機；將身體獻上是信徒對因信福音而經歷了的、神的憐憫感恩的回應。[28] 從這個角度來看，嚴格地說很可能只有媒介意義的原文片語，似乎可引申解釋爲（但不是直接解釋或直接翻譯爲）「由於／基於神的憐憫」之意。[29]

本節在原文以「勸」字開始，這字在新約的用法主要有四個意

們各人說：（你們）不要憑／藉著所賜給我的恩自視太高！保羅顯然不是叫他們不要以（他們與）保羅（的關係）自誇，更何況他們（大多數）根本不認識保羅。

25 I.e., διά = 'by, via, through'（BDAG 224-25 [s.v. A 3 f]）.

26 Thayer 134（s.v. A III 3）. Cf. Knox 580（'by' = 'by pointing to'）; Moule 58; Käsemann 326（後二者都是解爲「以……的名義」）。L. T. Johnson 178 則認爲這詞基本上有橋樑的作用：鑑於神的憐憫（十一 22、31-32），他們當如何行事爲人呢？

27 Dunn 2.709. Cf. Furnish, *Theology* 102（本節的介詞片語表示，保羅知道自己是神親自勸勉信徒的媒介）；Miller 82 n.49, 159 n.15（此片語和 3a「所賜我的恩」平行，二者皆指保羅的蒙召）；Byrne 362（我的呼籲臨到你們，是帶著由我們〔猶太人和外邦人〕對神的憐憫之共同經歷而來的權柄）。

28 Peterson, 'Romans 12' 280; Hooker, *Adam* 56-57. O. Schmitz（*TDNT* 5.795）指出，保羅的勸勉與僅是道德呼籲的分別，在於前者回指救恩工作，作爲勸勉的前設和基礎。參下面 650 之（四）。

29 *Pace* TEV (cf. Dawn 1, 8), NIV（見上面註 22），及現修（「既然上帝這樣憐恤我們」）。好些釋經者將此介詞片語直接解釋（不是引申解釋）爲指保羅發出勸勉的根據或原因（A. Oepke, *TDNT* 2.68; Cranfield 2.596, Morris 433; Moo III 749; Schreiner 643; Parsons, 'Being' 116; 鮑 2.99；李保羅 2.189）。

思：第一，「懇求、請求、呼籲」；第二，「勸勉」；第三，「安慰」；第四，「鼓勵」[30]——後三者的關係十分密切，偶然三個意思可同時存在，只是有主要和次要之分（例如：帖前四18）。[31]就本節而論，英譯本多採第一個意思，[32]中譯本則多採第二個。[33]在釋經者中，（一）莫理斯認為這裏的意思是「懇求」或「力勸」，比「命令」的層次低。（二）凱撒曼認為文理支持簡單的「勸告」之意。（三）菲勒根認為保羅的「勸勉」總是至少含有逼切懇求的意味。[34]（四）葛嵐斐則認為，這裏的「勸」除了具備「懇求」所表達的迫切誠懇的意思外，還加上權柄之意——動詞所指的，是以福音的名義發出的、帶著權柄之呼召，是讀者必須服從的。（五）斯托得將動詞視為同時表達懇求和權柄之意。[35]

筆者的理解如下：（1）這裏的選擇在於上述（上一段開首）的頭兩個意思，後二個顯然不大符合文理。第二個意思比第一個可取，因為「勸勉」是原文在保羅書信最常有的意思，而且「勸勉」比「請求」較為有力或嚴肅，因而更適用於這集中的勸勉部

30　依次見（例如）：林後十二18；帖前四1，三7，三2。詳參《帖後》280-81。原文動詞是 παρακαλέω. Cranfield 2.597 和 Wilckens 3.2 都沒有提到第四個意思。

31　參《帖前》377-78。

32　'[B]eseech' (KJV, RV, NKJV), 'appeal to' (RSV, TEV, NRSV), 'implore' (NEB), 'urge' (NIV, NAS), 'beg' (CEV). Porter（'Paul' 581）和 Rowe（'Style' 139）視本節為 'Deesis [δέησις]' 的例子——一種充滿熱情的呼籲或請求。

33　本註釋所參考的中譯本皆作「勸」或「勸告」（當代），只有思高和金譯作「請求」。

34　依次見：（1）Morris 432; cf. Moo IV 73*a*: 這詞強於「請求」，但是弱於「命令」；（2）Käsemann 326; 參鮑 2.100；（3）Wilckens 3.2. Black 165-66 認為「我勸」無疑是最接近原字的意思，但這譯法不足以表達原文動詞的逼切感；他譯為 'I call upon and enjoin you'（我要求並囑咐你們）。

35　依次見：（4）Cranfield 2.597（活泉 192）；cf. Moo III 749; Schreiner 642. Cranfield（'Changes' 288）又認為，單數第一人稱的動詞（παρακαλῶ）在本節（像「我說」在3節和十五8一樣）有特別嚴肅的效果；（5）Stott 320（斯托得 435）。

分（十二1～十五13）之開始（參：弗四1）；[36]與此同時，我們可以接納菲勒根的見解，將「懇求、呼籲」的意味納入「勸勉」之內。(2)至於這勸勉是否帶著權柄，可分兩方面來說。一方面，「勸勉」有別於「吩咐／命令」；前者加在後者之上的時候（帖後三12，思高／現修），使保羅的語氣變得較溫和。[37]雖然保羅具有使徒的權柄，但是他不願採強硬的態度「命令」信徒，寧可勸勉或呼籲他們（參：門8～9），只是在有需要時才運用他的使徒權柄去「命令」。[38]保羅此信是寫給（整體而論）與他素未謀

36 「勸勉」（παρακαλέω）與「請求」（ἐρωτάω）連著出現，在保羅書信只見於帖前四1；參《帖前》284-85。

37 參《帖後》353-54。J. A. D. Weima（*DNTB* 643 [§2.2.2]）指出，這「呼籲公式（appeal formula）」是用來表達比明確的命令更友善、壓迫性較少的語調的。作者說這公式典型地包括四個元素：動詞「我呼籲」或同義字、向之呼籲的那（些）人、表達此呼籲是基於甚麼權柄的介詞片語（這元素只見於公函中），以及呼籲的內容。這描寫符合本節、十五30，和林前一10。

38 Cf. L. L. Belleville, *DPL* 56*b*-57*a*; P. Beasley-Murray, *DPL* 657*b*. 後者指出，保羅與他的教會之關係所顯示的，是「父／母與成年子／女」而非「父／母與幼兒」的模式。Penna（'Law' 131）說：παρακαλεῖν 'more than any other [word] expresses not an imposition but the pastoral solicitude that takes well into account the responsible dignity of the Christian adults to whom it is addressed.'

「命令／吩咐／囑咐」的詞彙在保羅書信的用法支持正文的理解。(1) δόγμα 只出現兩次，指表達律法的誡命之「規條」（弗二15；西二14；新約另外三次）。(2a) ἐπιτάσσω 只出現一次（門8；新約另外九次），隨後的一節表明保羅並沒有如此「命令」腓利門。(2b)同字根的名詞 ἐπιταγή 出現七次（新約另外不再出現），其中四次是指神的（羅十六26；多一3）或主耶穌的（林前七25）或神和基督的（提前一1）命令，兩次明言保羅不是在發出命令給讀者（林前七6；林後八8），餘下一次（多二15）是指提多教導的「權柄」。(3) κελεύω 沒有出現（新約他處25次），同字根的名詞 κέλευσμα 只出現一次（帖前四16；新約另外不再出現），指透過「天使長的聲音」和「上帝號筒的響聲」（現修）發出來的「命令」（現修）（參《帖前》362-63）。(4a) διατάσσω 出現六次（新約另外十次），其中兩次的主事者是主耶穌（林前九14）或（隱含於被動語態的動詞內的）神（加三19），另四次則指保羅在各教會內的「規定」（林前七17，呂譯），或對教會的「規定」（十一34〔呂譯〕，十六1〔思高〕），即是指示，或對提多個人的「吩咐」（多一5）。(4b)同字根的名詞（διαταγή）出現一次（新約另外只見於徒七53），指神所「規定」的（羅十三2，呂譯、思高）。(5a) ἐντέλλομαι 沒有出現（新約他處15次），同字根的名詞 ἐντολή 出現十四次（新約另外53次），其中一次指人的「誡命」（多一14）或「規例」（現修），二次指神的（林前七19）或主的（十四37）「命

面的羅馬信徒，他對他們的評價甚高（參十五 14），而且他並不認爲「勸勉」是使徒的特權（參十三 8；帖前五 11），故此這裏的「勸勉」這詞本身不宜視爲表達保羅的權柄。[39] 另一方面，保羅實在具有從神而來的權柄；[40] 雖然他不是以高高在上者的身分發號施令，他的勸勉卻是與神的眞理和主的心意相符的（參：林前二 16，七 40，十四 37）。因此，他的勸勉本身確是帶著權柄，是信

令」（現修），九次分別指十誡的第五誡（弗六 2）、代表著摩西律法的第十誡（羅七 8、9、10、11；參《羅》2.415）、摩西律法所包含的個別的命令（七 12〔參《羅》2.417〕；十三 9；弗二 15）、代表摩西律法整體的「誡命」（羅七 13；參《羅》2.454）；只有兩次是指保羅關乎馬可的「指示」（西四 10，思高）以及給提摩太的「任命」（提前六 14，呂譯〔cf. Kelly, *Pastoral* 144; Lock, *Pastoral* 72; Dibelius/Conzelmann, *Pastoral* 89*a*〕）。（**5b**）另一個同字根的名詞 ἔνταλμα 只出現一次（新約另外只見於太十五 9 ‖ 可七 7），指人的「規例」（西二 22，現修）。（**6a**）παραγγέλλω 出現十二次（新約另外二十次，詳參《帖前 331-32》），其中八次分別指保羅對已婚信徒的「命令」（林前七 10〔背後有主的命令〕，思高），關於守聖餐的「吩咐」即是指示（十一 17），對帖撒羅尼迦教會（帖前四 11；帖後三 4），尤其是關於當中那些閒懶不作工者（6、10、12 節）的「吩咐」，以及對提摩太的「囑咐／吩咐／命令」（提前六 13，呂譯同／現修／思高）；另四次的行事者是提摩太（提前一 3，四 11，五 7，六 17）。（**6b**）同字根的名詞 παραγγελία 出現三次（新約另外只二次〔徒五 28，十六 24〕），指保羅給帖人的「命令」（帖前四 2〔背後有主耶穌的權柄；參《帖前》291-93〕），和他給提摩太的「訓令」（提前一 5、18，思高）。

以上的資料顯示：（一）只有（4a）的 διατάσσω（四次）、（5a）的 ἐντολή（兩次）、（6a）的 παραγγέλλω（八次），和（6b）的 παραγγελία（三次）——即是保羅書信全部 48 次（新約全部 148 次）之中的十七次——是以保羅爲主事者。（二）在這十七次之中，五次指保羅對哥林多（及其他）教會的「指示」，多過是「命令」：（4a）之下的三次、（5a）之下的一次，和（6a）之下的一次。（三）在餘下的十二次，除了（6a）之下有一次是對哥林多教會已婚者的「命令」外（而這命令背後有主的命令），其餘都是保羅對帖撒羅尼迦教會的「命令」——（6a）之下五次，（6b）之下一次——以及保羅對提多的「吩咐」（〔4a〕之下一次）和對提摩太的「任命」、「吩咐」和「訓令」（依次見〔5a〕之下一次、〔6a〕之下一次，及〔6b〕之下兩次）。由此可見，保羅「命令」的行動大部分集中在帖前後二書（六次）及教牧書信（尤其是提前）（五次）；這大抵是由於帖人信主的年日尚淺，需要使徒給予強有力的領導，而教牧書信反映教會正面對異端的威脅，保羅就以使徒的權柄囑咐他的副手（提摩太、提多）如何面對這個處境。（留意在〔6a〕之下的另四次的行事者是提摩太。）參較《帖後》320。

39 Rightly, Dunn 2.708. 參上面註 37（Weima）。

40 參《恩賜》120-21；及《帖前》332 註 173 所引其他作者。

徒所應當順從的。

十二 1b 「將身體獻上，當作活祭，是聖潔的，是 神所喜悅的；」

本句較貼近原文的譯法是：「將你們的身體獻上做祭物，是活的，是聖別的，是上帝所喜歡的」（呂譯）。[1]「獻上」原文動詞在上文已出現五次（六13〔兩次〕、16、19〔兩次〕），在該處完全沒有獻上爲祭的意味，而是籠統的「〔將使用權〕交與」之意；[2] 在這裏則明說「獻上做祭物」，故此動詞較可能是宗教禮儀的專門用詞，意即「獻〔爲祭〕」，如在聖經以外的希臘文的用法。[3] 這裏用的是過去不定時時態，有認爲（一）這表示「將自己獻上是一次就永遠完成的動作」；可是，這時態本身並不表達「一次完成」之意，這種意思要由文理表示，但這裏的文理並無提示保羅將信徒的這種「獻上」視爲一次完成之舉。[4] 因此，這裏

---

1 παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ.（1）中英譯本一般的譯法——「活祭」（當代、新譯、現修大致同）= 'living sacrifice'（e.g., NEB, NKJV, NRSV）——將分詞 ζῶσαν 視爲定語形容詞（此詞參《羅》2.205 註 10），又將隨後的 ἁγίαν 和 εὐάρεστον τῷ θεῷ 視爲表語形容詞（此詞參《羅》1.180 註 5）（亦參《羅》1.522 註 27，《羅》3.512 註 25）。但這三個詞語的關係十分緊密，因此，第一個（分詞）很可能也是表語形容詞（so Wallace 618-19）。Cranfield 2.600 和 Schreiner 644 正確地批評上述的英譯法爲不當；鮑 2.101 註 9 則認爲最好的譯法（仍）是「當作活祭獻上，是聖潔的，蒙神喜悅的」。（2）「獻上你們的身體當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（思高，金譯大致同），以及 'to present your bodies a living and holy sacrifice, acceptable to God' (NAS) 這兩種譯法，同樣沒有準確地反映原文的結構。

2 參《羅》2.260。除了以上的六次，παρίστημι 在本書另外出現兩次（十四 10，十六 2）。

3 Cf. SH 352; B. Reicke, *TDNT* 5.841; BDAG 778（s.v. 1 d）; Cranfield 2.598 with n.4. 這種用法在希臘文聖經再沒有另一個例子；LXX 用的字不是 παρίστημι 而是 προσάγω 或 προσφέρω（Michel 369 n.10）。Wilckens 3.3 則在本節仍採第六章的那個意思。

4 依次見：鮑 2.103（引句出處）；及 Moo III 750; Schreiner 643. 史銳拿又認爲，2 節的兩個命令式語法的動詞（「效法」、「變化」）是現在時態的，這事實警告我們不要過分強調 1 節的動詞的過去不定時時態。不過，持討論中的看法的釋經者則正好從這時態的改變看出意思上的對比來：例如，在上述的引句之後，鮑氏繼續說，「不要再效法世界，和將心意更新而改變，乃是要繼續不斷努力要作的事。」

的時態可視爲（二）僅表示保羅只是勸勉讀者將身體獻上爲祭，卻沒有提及這獻上的行動需要多久一次；或更宜視爲（三）表達行動的開始（如在六13b、19c），而這獻上的舉動實際上需要不斷的更新和維持。[5]

「身體」在這裏有多種解釋，例如：（一）指物質的身體，第二節則特別提到「心意」的更新。原字在保羅書信他處的用法，表示保羅是明確地想到身體；有兩個因素使保羅需要在這裏強調信徒要獻上身體：其一是希臘哲學貶抑身體，它的倫理理想是脫離身體及其種種使人墮落的影響力，這與整本聖經對身體的價值之見證相違；其二是與身體的關係十分密切的縱欲行爲十分普遍，容易在倫理的要求中被視爲並非大不了的事。[6]（二）指物質的身體，但同時含有與世界接觸、與人溝通的意義：人之所以能與「人、事、物」的世界保持接觸，就是因他是「身體」。[7]（三）指整個人[8]或「自己」，[9]「獻上你們的身體」意即「把自己……獻給上帝」（現修）。[10] 用以支持這解釋的一個理由是：在

---

5 依次見：（2）Moo III 750; cf. Peterson, 'Romans 12' 281 n.26 ('holistically'); 'Paul' 177 ('decisiveness'); （3）Fanning 385: 'ingressive [aorist]'. 參《羅》2.263 之（八）連註 17，2.305-6，及 2.207 註 21。Hiebert（'Romans 12:1-2' 314）認爲動詞的時態表示一種不能撤回的行動；但「不能撤回」的意思來自獻祭的性質本身，不是來自動詞的時態。

6 依次見：SH 352; Rogers 338*b*; Hiebert, 'Romans 12:1-2' 314; de Lacey, 'Law' 190 n.69; 及 Murray 2.110-1.

7 Byrne 362-63; cf. Moo III 751. 亦參《羅》2.233 註 13。參較下面註 12 後半。

8 R. Bultmann, *TDNT* 1.192; Barrett 213; Schreiner 644; S. Wibbing, *DNTT* 1.234; L. J. Kreitzer, *DPL* 72*b*-73*a*; Parsons, 'Being' 116; Peterson, 'Paul' 177. G. W. Hansen（*DPL* 823*b*）認爲，保羅以「身體」代表整個人是 *synecdoche*（以部分代替全部）的例子。Wright 704*a* 解爲從一個角度看整個人：人是在時空裏生活的「物體（physical object）」。

9 Gruenler 950*a*: body = self; Cranfield 2.598-99; Furnish, *Theology* 101. Cf. Via 120: 'the *whole self* in its *relatedness* to the multiple dimensions of reality.' Penna（'Christianity' 181）認爲，在「你們的身體」這詞的背後是一種閃族的人觀：人的身體就是人本身。

10 Cf. NEB: 'offer your very selves' (followed by Whiteley, *Theology* 37); TEV: 'Offer yourselves'.

「不論生死，總要讓基督在我『身上』照常被尊為大」（腓一20，新譯）這話裏面，「身上」「很顯然的……是指我們整個的人」；可是，「在我身上」之後（原文次序）加上的「不論生死」一詞，正好反映保羅此刻想到的是他肉身的命運，因而「身〔上〕」所指的較可能是他物質的身體。[11] 另一個理由是，本節與六章十三節的平行清楚表明「身體」代表「人〔自己〕」：獻上「自己」（六 13b、16a）＝獻上「你們的肢體」（13a、c、19b、c）＝獻上「你們的身體」。可是，這個等式並不合適，因為：雖然在六章十三節的文理中，獻上自己確可視為與獻上自己的肢體同義，但獻上「自己」卻不宜視為與獻上「你們的身體」同義，因為「身體」代表人的生命物質性或外在的一面，人藉著他的身體與物質世界接觸，又藉著他的身體來行事和表達自己，因而「身體」與「己」並不是完全同義的。[12]（四）「身體」在這裏的用法顯然是語出雙關：一方面指整個人，即是「自己」，同時指像祭牲的身體一樣被獻上的、物質的身體。[13]

筆者的理解如下：（1）這裏所用的是獻祭的圖像，[14] 獻祭時

---

11 依次見：鮑 2.100（引句出處）；及《腓》143 連註 111。除了腓一 20 外，Cranfield 2.598 亦引弗五 28：「愛自己的身子〔身體〕」意即「愛自己」。但是在解釋羅十二 1 時，σῶμα 一字在羅馬書本身的用法（見下文）應比此字在弗該節的用法更重要。

12 依次見：Dunn 2.709; 及《羅》2.261-62、233 之（4）。Dunn 2.709 強調，σῶμα 所指的不僅是人本身，而是 'the person in his corporeality, in his concrete relationships within this world'（cf. Käsemann 327: 'It is our being in relation to the world'）；正因為他「是〔個〕身體」，人才可以體驗世界並與別人有關係（endorsed by J. K. Chamblin, *DPL* 769*b*）。參較上面第（二）說。

13 Scroggs, 'Body' 18 n.12. Dawn 15 認為，除了指信徒個別的身體外，這裏複數的「身體」亦可指羅馬的眾家庭教會，其理由是：第一，5 節用「身體」一詞指教會作為基督的身體；第二，「祭」字原文是單數的，暗示保羅要眾家庭教會加強他們的合一，將自己作為一個整體獻上。此說流於牽強；見再下一段，尤其是末部分（「可是」之後）。

14 θυσία 一字在本節和保羅書信另外出現的四次（林前十 18；弗五 2；腓二 17，四 18），很可能都是以舊約為其背景（參《腓》290）。此字在新約另外出現 23 次（希伯來書佔 15 次）；詳見《腓》488 連註 125（該處說 24 次，因可九 49 的異文也被算在內）。

被獻的是祭牲的身體，[15]因此「你們的身體」很可能是指信徒的、物質的身體。（2）「身體」一詞在本書另外出現十二次，其用法完全支持這種理解。[16]（3）保羅顯然無意區別「身體」與（譬如說）心思和意志，彷彿單是獻上身體便可構成神所喜悅的祭獻；事實乃是，人的身體就是他的生命之所在（林後五 6、8），是他行事和表達自己的媒介，他用身體來進行各樣的活動（林前六 20；林後五 10），人對神的一切事奉，都需要藉著身體（或身體的某方面，例如用心靈敬拜、禱告）方能作成；[17]因此，雖然「身體」這詞本身在這裏應解為指物質的身體（上一段之〔一〕），但其引申的意義則與「自己」無異（參較上段之〔三〕）；獻上身體為祭實際上即是獻上自己為祭（參較上段之〔四〕）。

「身體」和「祭」在原文依次為複數和單數。這現象使一些釋經者認為，（一）保羅並非把讀者的獻上身體視為一連串彼此無關的、個別信徒的舉動，而是一種集體的向神奉獻（參十二 4～5）；單數的「祭」字暗示，對神的敬拜基本上是集體的和合一的（林前十一 18 明說是這樣）；或認為（二）這表示由信而生的順服（一 5，十六 26）不僅是表明於個人的行為，而是彰顯在教會的群體生活上；或（三）表示保羅暗示眾家庭教會（＝複數的「身體」）要加強他們的合一，將自己作為一個整體獻上。[18] 可是，複數的「身體」最自然的解釋是指個別信徒的身體；[19]單數的

15 Fee, *Presence* 599 n.372. 這正是保羅不說獻上「肢體」（六 13、19）而說獻上「身體」的原因（Dunn 2.709）。

16 見《羅》2.232-33 之（2）、（3）。Cf. Thompson, 'Romans 12.1-2' 125.

17 依次見：《帖前》464；《羅》2.259；Denney 687*b*. Michel 369 將「身體」解為基督徒的「整個肉身的生活（bodily existence）」。

18 依次見：（1）Thompson 79 n.2; Thompson, 'Romans 12.1-2' 130; cf. Miller 156, 179; Yinger, 'Romans 12:14-21' 89 n.62; Smiga, 'Romans 12:1-2 and 15:30-32' 269-70（參《羅》1.101 註 4）；（2）Hays, *Echoes* 206 n.58; Parsons, 'Being' 116;（3）Dawn 15（見上面註 13）。

19 Cf. Wilckens 3.3.

「祭」字最自然的意思是指個別信徒獻上自己的身體（單數）所構成的祭（單數）。[20]如葛嵐斐所指出，信徒將身體獻上爲祭的含義就是，他們不再屬於自己，而是屬於神。因爲祭牲一經獻上，便不再爲獻祭者所有，而是被分別爲聖歸於神；若獻祭者可享用某些祭牲的肉，他們也不認爲是在吃自己的食物，而是在分享神的筵席。基督徒因爲被神創造和救贖已是屬於神的，還要藉著甘心樂意的獻上身體爲祭，再次成爲屬乎神的；這種獻上需要繼續不斷地重複的作。[21]從本節與第六章的勸勉之關係這角度來看，信徒將肢體獻給神作爲義的兵器（六13，參19節）乃是他們將身體獻上爲祭（本節）的自然結果；不過，保羅在本大段（十二1～十五13）將要更具體地詳釋「將身體獻上爲祭」對信徒實際生活的意義。

「祭」字隨後有三重的描述：首先，這祭是「活」的。原文是個分詞，在此用作形容詞。[22]「活」祭的意思有多種解釋，例如：（一A）明顯的意思是，沒有在被獻的過程中死去；活的祭與被殺的祭牲構成對比。[23]（一B）活的祭和被殺的祭牲構成對比，前者指不斷的獻身。[24]（二A）「新約的『活祭』與舊約的燔祭所對比的……是祭牲被獻上後是生是死。……新約信徒獻上的……是他自

---

20 I.e., θυσίαν = distributive singular (Moo III 750 n.24). Hiebert（'Romans 12:1-2' 315）指出，雖然 NIV 將單數的θυσίαν譯成複數的'sacrifices', 與複數的'bodies'相配，但保羅單數的「祭」字將他的意思個人化，強調了每個信徒必須個人承認神在他身上的主權，將他的身體作爲他自己的祭品獻上。

21 Cranfield 2.599-600（參活泉193）；cf. E. Schweizer, *TDNT* 7.1065. 亦參上面註5所屬正文。

22 ζῶσαν, from ζάω. 此字在保羅書信一共出現59次（新約全部141次）；詳參《帖前》100、249-50。

23 依次見：Ziesler 292; Hume 176. Cf. Thayer 270 (s.v. ζάω, II b); Käsemann 327.

24 Dunn 2.710; Rogers 338*b*. Edwards 283 認爲，「活的祭」是個自相矛盾的詞語（'oxymoron'），因爲舊約祭獻的有效性正是在於祭牲的死亡（θυσία〔祭〕與θύω〔宰殺〕同字根）。

己。他是一個活生生的人，只要他在生活裏不停地委身於神，他就在不斷地獻上他的燔祭了。」[25]（二 B）祭牲被帶到祭壇前的時候是活的（死的不能作獻祭之用），但被獻上之後便是死的。信徒卻是「從死人中起來而活著」的（六 13，呂譯），因他們如今便與基督同活（8 節），他們被獻上之後仍是活的。[26]（三 A）保羅稱之為「活」祭，意思是說，我們作為祭物被獻給主，為要使我們從前的生命在我們裏面被毀滅，並叫我們可以復活得新生。[27]（三B）「活」字指信徒的屬靈景況；活的祭指他們要活在「生命的新〔樣式〕中」（六 4），動詞「活」字在信上已有幾次用來指後者（例如：一 17，六 11、13，八 13b）。[28]（四）「活」祭不但與在律法之下被獻的死的祭牲成為對比，也指信徒要活在「生命的新〔樣式〕」之影響下，此「生命的新〔樣式〕」是聖靈使信徒重生時所賜給他們的。[29]（五）這祭稱為活祭，因它裏面有永生，即是基督；信徒稱為活祭，因聖靈給了他們生命。[30]（六）若「活」字是形容「你們的身體」的，從與第六章比較而得的神學性意思——即（二 B）至（四）各說所牽涉的——便很合適；但「活」字所形容的是「祭」字，因此較可能是指祭物的性質本身：活的祭是指這祭沒有在被獻的過程中死去，而是繼續活著，

---

25 李保羅 2.190。

26 Morris 434; cf. Fee, *Presence* 598-99. Similarly, Murray 2.111.（關於六 8、13 有關部分的解釋，可參《羅》2.244-45、263-64。）

27 Calvin 264: 'we are sacrificed to the Lord in order that our former life *may* be destroyed in us, *and that* we may be raised up to a new life.' 加爾文 238 下的翻譯有欠準確：「我們將自己獻上，為的是要我們曉得我們從前的生活已在我們裏面死去，因之我們可以從死中復活而得著新生命。」（斜體及楷體皆為筆者所加。）

28 依次見：Schreiner 644; Cranfield 2.600. Similarly, Thompson, 'Romans 12.1-2' 126; Bryan 195.

29 Hiebert, 'Romans 12:1-2' 316. Cf. SH 352.

30 依次見：Bray 305*b*（俄利根；參較下面註 33）、Bray 307*b*（Luculentius）。

繼續有祭物的效能，直到被獻上的人死去爲止。[31] 筆者認爲這解釋最可取；它包括（一A）的意思在內，且可與（一B）和（二A）的意思並存不悖。（第〔五〕看法則似乎漠視獻祭的圖像所提供的線索，而純粹從神學的角度較任意地解釋「活」字的意思。）[32]

另外，這祭被形容爲「聖潔的」和「神所喜悅的」。前者的主要意思是分別爲聖歸給神（「聖別的」，呂譯），但在這裏同時包含倫理意義上的聖潔。[33] 舊約律法之下的祭牲都必須是「無瑕〔疵〕的」（思高：利一3、10，二十二17～25），即是沒有任何殘疾（民六14；參較：瑪一8、10、13）；「聖潔」似乎是這項要求在新約的相等物，[34]「神所喜悅的」則似乎是舊約「中悅上主的馨香」（利一9，思高）在新約的對等物。[35] 舊約之下按照律法獻上的祭物不一定是蒙神悅納的（參〔例如〕：箴十五8a，二十一27；賽一11；何八13；摩五22），但信徒將自己的身體獻上，乃

---

31 Moo III 751.（Moo II 1150*b* 曾按六11解釋「活」字。）當然，「祭」和「身體」是同等的，信徒是獻上身體爲祭（σώματα = objective accusative; θυσίαν = predicate accusative），到這個程度，在文法上只形容祭物的「活」字也可說是形容被獻爲祭的身體。雖然如此，穆爾所作的區別仍是合理的。

32 Ridgway（'Romans 12' 175）的解釋（至少對筆者）並無說服力：「活」字暗示，這祭是在「與保羅在十二3～21的倫理指引相符」的行爲和人際關係中表達自己的。同樣不具說服力的是 BDAG 426（s.v. ζάω, 5）的解釋：「活」字指基督徒傳遞屬神的生命。

33 ἅγιος. 見《羅》1.197 連註22。俄利根（see Bray 305*b*）認爲，保羅稱這祭爲聖潔，因聖靈住在其內（參較上段之〔五〕，及該段末的評語）。

34 LXX 該數處用的字都是 ἄμωμος；此字在新約出現八次，除了兩次是指基督德性上的「沒有瑕疵」（來九14；彼前一19），其餘皆指信徒（弗一4；腓二15；西一22；猶24；啓十四5）或教會（弗五27）德性上的完全。在弗一4、五27和西一22，此字與羅十二1的 ἅγιος 一起出現。

35 So Stott 321（斯托得436）。LXX 的用詞是 ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ（例如：利一9；民十五5）或無冠詞（例如：利二9；民十五3）。ὀσμὴ εὐωδίας 在新約見於弗五2（指基督捨己爲祭）及腓四18；在後一節，腓立比人對保羅的餽贈被形容爲 ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ. 第二、三兩個片語加強了第一個片語的意思：首末兩個片語實質上是同義的，而第二片語的「可接納的」與第三片語「神所喜悅的」也是基本上同義的。參《腓》488。

是眞正和正當的祭物，是「神所喜悅的」。[36]這詞在新約另外只出現兩次（羅十四 18；腓四 18），但「是……所喜悅的」一詞[37]則另外出現六次（五次在保羅書信），除了一次指僕人應討主人歡喜（多二 9），其餘五次的對象都是神（羅十二 2；西三 20；來十三 21）或主耶穌（林後五 9；弗五 10）。[38]如麥約翰所言，聖潔是一個信徒的基本性質，討神喜悅是他／她行事爲人的原則。[39]「所喜悅的」一詞在下一節再次出現，表明了保羅認爲，一個基督徒在基督裏及藉著聖靈而作的事，是使神實在感到喜悅的。[40]

十二 1c　**「你們如此事奉乃是理所當然的。」**

此句較貼近原文造句法的譯法是：「這是你們理所當然的事奉」（新譯）。[1] 若把原文名詞譯爲「事奉」（呂譯同），其意思

---

36 Cf. Cranfield 2.600. Thielman（'Rome' 31-32）指出，信徒要將身體獻上爲祭的含義是，摩西的律法有關獻祭的規例，如今要以被神的憐憫改變的生命取代之。從另一角度言，將身體獻上「就是將〔我們〕這個包羅萬象，多采多姿，千變萬化，無論下多少功夫也不能完全掌握到的『我』當作活祭獻上，天天學習明白神的旨意」（詹維明，「教牧面對性誘惑的『守』與『攻』」，《中國神學研究院期刊》32〔2002.1〕85-105〔英文撮要 106-8〕，105）。

37 原文依次爲 εὐάρεστον τῷ θεῷ（＝註 35 第三片語）和 εὐάρεστος 一字。SH 352 認爲保羅原作的次序可能是 τῷ θεῷ εὐάρεστον，爲要避免模稜兩可，因爲若 τῷ θεῷ 放在末後，得出的意思便可能是「神所喜悅的」，也可能是「將身體獻上給神」。可是，若後者是保羅的意思，他大可以把「給神」放在「身體」之後：παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν τῷ θεῷ θυσίαν ζῶσαν κ.τ.λ. 更爲重要的，羅十四 18、腓四 18 與本節相同的片語，以及林後五 9 和弗五 10 與本節類似的片語（εὐάρεστος αὐτῷ/κυρίῳ）——該四節並沒有模稜兩可的可能——肯定支持本節的 τῷ θεῷ 應連於 εὐάρεστον 而非 παραστῆσαι.

38 Dunn 2.711 認爲，在林後五 9 的對象也是神（在保羅書信的經文下，作者沒有列出弗五 10）；但該節的「他」（原文）的前述詞是 6 節和 8 節的「主」，後者是指基督（cf. Barrett, *2 Corinthians* 158; Furnish, *II Corinthians* 272）。弗五 10 的「主」所指的是 8 節的「主」，後者也是指基督（cf. Bruce, *Colossians* 374; Lincoln, *Ephesians* 328-29）。

39 Murray 2.112. Cf. W. Foerster, *TDNT* 1.457;《腓》489。

40 Wright 704*b*.

1 原文只作 τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν. 這片語是鬆散地連於和它同格的 1b 全句（而不僅是連於 θυσίαν κ.τ.λ. [as in Barrett 213]）的：so, e.g., BDF §480(6); SH 353; Michel 369; Cranfield 2.601; Byrne 365; Moo III 751 n.36; Schreiner 644.

就是籠統的對神的事奉；[2] 不過，由於上一句用了獻祭的圖像，加上此名詞在本書出現唯一的另一次（此外不再在保羅書信出現）是指摩西律法下「敬拜的禮儀」（九 4，新譯），它在本節的意思較可能是「敬拜」（現修）或「敬拜的事奉」。[3]

更困難的問題是，原文的形容詞[4]是甚麼意思。這詞（加上它所形容的名詞）有多種譯法和解釋，其中的意思部分重疊，例如：（一）「屬靈的事奉」[5]或「屬靈的敬拜」：[6]人的本質是理性或靈，屬靈的敬拜就是適合這樣的一個人的敬拜；或說屬靈的敬拜就是適合於他們的屬靈新生命的敬拜（基督徒獻上自己，其動力來自聖靈）；或說屬靈的敬拜就是由理性或靈所獻上的敬拜，[7]

---

2 I.e., λατρεία = 'service' (KJV, RV, NKJV; cf. CEV).《羅》3.67-68 之（五）。

3 I.e., λατρεία = 'worship' (RSV, NEB, TEV, NRSV), 'act of worship' (NIV), 'service of worship' (NAS). 雖然最後一個譯法以此詞為特指由敬拜所構成的事奉，好像是合併了正文的兩個意思，但這不是籠統的事奉，因而這譯法屬於這裏（即第二種看法）。參思高、金譯：「敬禮」；這譯法大抵不能理解為「敬（拜的）禮（儀）」，因為此二譯本在九 4 所採的譯法是「禮儀」。Knox 581 將本節此字也是解為「禮儀」：異教者和猶太人都有他們的獻祭禮儀，而（保羅說）這就是你們的禮儀：將你們的身體獻上為祭（參下面註 6 末之 Dodd 198）。但此解釋與 λογική 的意思（見下文）不大協調。Betz（'Romans' 317 n.7, 336, 337）將名詞譯為「宗教」（'your reasonable religion'），但本註釋所參考的三本主要的希臘文辭典在 λατρεία 一項之下都沒有「宗教」這個意思：Thayer 372; BDAG 587; LN 2.151. Kidner（*Psalms* 356）指出，「事奉耶和華」與「到他的面前」（詩一OO2）之平行顯示，敬拜之舉稱為事奉是合宜的。

4 λογικός. 這字沒有在 LXX 出現；在新約另外只出現一次（彼前二 2），其意思同樣受到爭議。可參張略於張永信、張略：《彼得前書》168-69 的討論。

5 BAGD 476（s.v. λογικός）: 'a spiritual service'. 參較下面註 16。

6 RSV, NRSV: 'spiritual worship'; NIV: 'spiritual act of worship'; NAS: 'spiritual service of worship'（參上面註 3）；和修 18 註①。採 'spiritual worship' 這意思的釋經者包括：Knox 581; Ziesler 293-94; Harrington 117; Kertelge 128; Käsemann 329; Käsemann, *Questions* 190; L. T. Johnson 178, 179; Hooker, 'Interchange' 4; G. Kittel, *TDNTA* 515, *TDNT* 4.142-43; Penna, 'Christianity' 182. Dodd 198 譯為「你們的敬拜禮儀，一項屬靈的儀式」（參上面註 3 之 Knox 581）。

7 依次見：Thayer 379 (s.v.); Hunter 108; Denney 687*b*. Cf. NEB: 'the worship offered by mind and heart' (= Grayston 103); Ridgway, 'Romans 12' 176; 呂譯：「你們心神的事奉。」Käsemann 328 引《希耳米文集》1 之《坡以滿得》31 的一個例子：「接受從靈與心獻上給你的、純潔的屬靈

與以色列的聖殿敬拜之外在禮儀相對。[8] 不利於此說的一點是，上文提到信徒要將身體獻上爲祭，因此我們難以相信，這詞所要強調的是基督徒的敬拜之內在性。[9]（二）「理所當然的事奉」或「合理的敬拜」：[10] 這可解釋爲「是信徒責無旁貸的」活祭生活。[11]（三）這詞同時提示屬靈的和合理的兩個意思：我們將身體獻上是一屬靈的敬拜之舉，也是我們對神爲我們所作的一切合理的回報。[12]（四）合理的事奉，即是「經過人理智的選擇認爲是應當的」；[13] 或：這是對神在基督裏所作的事「理性的和合乎邏輯的」回應；或：與人的理智（神的理智運行在其中）相符的事奉

祭物（λογικὰς θυσίας ἁγνάς）」（《背景文獻》544 則譯爲「純理智之祭物」；亦見 545 連註 121；Boring-Berger-Colpe §607 譯作 'pure speech offerings'）。Thayer 和 Denney 的定義提到理性，表示這「屬靈」的敬拜包含 rational（理性的）之意。Matera（'Romans' 194）則把「屬靈的敬拜」解釋爲「與人的、理性之性質相符的敬拜」。

8　Bruce 213. 採 'spiritual' 這譯法的釋經者還包括：SH 353; Barrett 213; Black 167; Moule, 'Sanctuary' 34 (or 'immaterial'). Ridderbos（*Paul* 262 n.17）說 λογικός 在此意即 πνευματικός.

9　Cranfield 2.604; Byrne 366; Peterson, 'Romans 12' 275; 'Paul' 176.

10　Cf. KJV, RV, NKJV: 'reasonable service' (= Luther 151); 'reasonable worship'（Reasoner, 'Romans 12: 1—15:13' 294; Reasoner 162 [cf. 169]; Wilson 134〔但見下面註 18〕）；黃錫木 II 107、285 首個意思：「合理的，應該的」。'Reasonable' 這譯法亦見於：B. Klappert. *DNTT* 3.1106.「合理的」在英文也可能是 logical, so e.g. Edwards 283 ('a *logical* or reasonable form of worship'); Stern 427 ('the logical "Temple worship" for you'). 値得留意的一點是，若 KJV 的 'reasonable' 在當時（1611 年）的英語用法裏的意思是 'rational'（so Stendahl 46），則這譯法其實是屬第（六）類。

11　李保羅 2.190。其所以爲「責無旁貸」是「因爲人的救恩〔一～八〕與得救後的生活〔十二 1～十五 13〕有著……因果關係」（189-90）。Cf. 'the worship to which our argument leads' (N. T. Wright, *The Messiah and the People of God* [Oxford 1980] 224, cited in Parsons, 'Being' 118). Schreiner 645 認爲，保羅旨在說明，鑑於神的憐憫，信徒將自己完全的獻給神是極其合理的事，不這樣奉獻自己乃是愚昧和無理性的頂點（參下面註 13）。

12　Davis 150-51. Hendriksen 2.402 認爲，雖然「屬靈的」很可能是原文形容詞最好的譯法，但本節整體的意思肯定是：那些已蒙大恩的人把自己當作祭物獻給神，這是正當的——因而是「合理的」（'logical, reasonable'）。

13　鮑 2.102。即「合理的」基本上被解釋爲「理性的」（*rational*），但同時含「應當的」（*reasonable*）之意。Schreiner 642 的譯文作 '*rational* service'; 其解釋則強調 'eminently *reasonable*' 之意（見上面註 11）。

——人若聆聽理智的聲音，就必承認這就是對神的眞事奉。[14]（五）這詞在本節（和彼前二2）模稜兩可，同時有屬靈的和理性的意味。[15]

（六A）理性的敬拜：這種敬拜要求我們運用我們的思想、理性、智力，與自動和機械化的敬拜相對；[16] 或：理性的敬拜即是「你們作爲有理性的人所當獻上的敬拜」，[17] 與第一章（21～25節）所描述的「無理性」的、異教之敬拜相對。[18] 這種理解爲這詞在經外文獻之用法所支持。[19]（六 B）與此同時，保羅將此詞繫於

14　依次見：Hiebert, 'Romans 12:1-2' 318; 及 H. Strathmann, *TDNT* 4.65.

15　C. Brown, *DNTT* 3.1119.

16　Murray 2.112; cf. Parsons, 'Being' 117. BDAG 598（s.v.）作 'thoughtful service'（參較上面註5）。Williams（*Metaphors* 256 n.52）則認爲「理性的」敬拜即是「由理智（reason）獻上的敬拜」，即「內在或屬靈的敬拜」。Cf. Phillips: 'intelligent worship'.

17　Stendahl 46; Byrne 362, 363. Cf. Bruce, *Christianity* 347; Kürzinger 47*a*; Wright 705*a*. 按這種理解，與 λογικός 相對的是 ἄλογος（思高：彼後二12／猶10，「無理性的牲畜／畜牲」）。

18　Guerra 158: 'your rational worship'; cf. Thompson, 'Romans 12.1-2' 125; Wilson 132, 136（但見上面註10）。（「無理性」英文原作 'irrational', 不是上註的那個希臘字。）Bryan 195 也是採 'your rational worship' 這譯法，但解爲具雙重的意思：不但是對一個理性的人而言恰當的敬拜，也是回應神的憐憫唯一理性的敬拜。Scroggs（'Body' 18 n.13）認爲 'rational' 聽起來有太濃的理智味道，因而寧可譯爲 'reasoning'; 但他承認這譯法仍是有點笨拙（'awkward'）。

19　Cranfield 2.602 指出：（1）這是希臘哲學常用的一個詞：斯多亞派尤其喜用此詞，他們認爲人是個「有理性的人」（ζῷον λογικόν, 'a rational being'）。伊比德圖有這樣的一段文字：「如果我是一隻夜鶯（但我不是），我會做只有夜鶯才能做的事；如果我是一隻天鵝（但我不是），我會做只有天鵝才能做的事。就事實而論，我是有理性的（λογικός），因此我必須讚美神。」（參《背景文獻》496。）這講法跟「理性的敬拜」的觀念相去不遠。（2）在希臘語的猶太教文獻中，斐羅在論到對神的眞正敬拜的一段文字這樣說：神看爲寶貴的不是祭牲的數目，而是在獻祭者裏頭一個理性的靈（πνεῦμα λογικόν）眞正的純潔。利未遺訓論到天使說：他們把馨香之氣，即是理性的（λογικήν）和不流血的祭品，獻給神。（3）在希耳米文學作品中，這字有好幾次（包括上面註7所引的例子）與「祭」字連著用。Cf. Moo III 752; Moo IV 73*b*-74*a*; Bornkamm, *Experience* 46 n.39. Stuhlmacher 187 則引（2）和（3）之下的例子來支持 'reasonable worship' 這譯法。（關於希耳米文學／文集，可參《新辭典》1.636-37；《背景文獻》532-35；cf. *IBD* 2.640-41. 希耳米文獻的例子可參《背景文獻》535-48。）關於正文的「經外文獻」一詞，可參黃錫木：《典外文獻》3。

獻祭的圖像，因而把這詞從它原來的「停泊處」（希臘哲學）解開了；這詞很可能預示了下一節所提到的、心意的更新；這兩點合起來提示我們，「理性的事奉〔或敬拜〕」對保羅而言不僅是指這種事奉（或敬拜）是與人天然的理性相符，[20]其圓滿的意思可用意譯表達如下：「一個按照神的形像而造的有理性的，並且心意被神的靈更新的人所能獻上的事奉〔或敬拜〕。」[21]（六 C）「適合於你們理性之性質的禮拜儀式」，即是由「理由」所管轄，適合於一個具有心思和靈的人，而不僅是使用無理性之動物的敬拜。[22]（七 A）葛嵐斐將「理性的敬拜」進一步定義為「有智力、有理解力的敬拜，即是與福音眞理一致的敬拜」；他在譯文中就用了「你們*有理解力的*敬拜」這詞語。不過，鄧雅各批評葛氏的解釋，認為他把太多的意思讀進這詞。[23]（七 B）葛氏的「有理解力的敬拜」亦被解釋為「合理的」敬拜，即是一個「心思健全」（和神有正當關係）的人的行為，與愚昧地故意逃避被造者對造物主的責任相對。[24]（八 A）「這就是你們應當獻上的眞敬拜」；[25]所謂眞正的敬拜，意即這敬拜與人的眞正和基本的性質相符。[26]（八 B）「*眞正的*敬拜」同時包含「屬靈的」和「理性的」

---

20 Cf. Cranfield 2.604: 'We must beware . . . of understanding "rational" as though Paul were a Stoic philosopher.'

21 Fee, *Presence* 600-1.

22 Fitzmyer II 640, Fitzmyer III 187, 190 ('as a cult suited to your rational nature')（「理由」原作 '*logos*'，即希臘文的 λόγος = reason）；cf. Fitzmyer I 862*b* (§113).

23 依次見：Cranfield 2.604-5, 595 ('your understanding worship'); 及 Dunn 2.712. Peterson ('Romans 12' 275; 'Paul' 176）則贊同葛氏的解釋，同時提供另一選擇：「由那些眞正明白福音及其含義的人所提供的事奉。」

24 Thompson 81-82 n.3. Raiter ('Romans 12' 96）拿「有理解力的敬拜」和一23 的「愚蠢的敬拜」作對比。

25 TEV; 參現修；Wilckens 3.6: 'your true, your proper worship'.

26 LN 73.5. Marxsen（*INT* 95）則（附帶地）譯為 'relevant worship'（適切的敬拜）。

兩方面的意思：這是內在的、涉及思想和心靈的敬拜；這也是適合於人作為神所造的、具理性和靈性的被造者之敬拜。[27] 但若保羅的意思是「眞正的」敬拜，爲甚麼他不乾脆用「眞」字呢？[28]

筆者認爲，原文形容詞在經外文獻（尤其是希臘哲學）的用法有力地支持第六種解釋的基本意思（「理性的」），其中又以（六 B）最具吸引力。本句註釋的首段已辯證名詞較可能是「敬拜」而非「事奉」之意。因此，綜合本句的討論，**本句最可能的意思是，**「這就是你們理性的敬拜」，即是一個有理性且心意被神的靈更新的人所能獻上的敬拜；這種敬拜有別於使用無理性的祭牲之敬拜，[29] 亦與第一章（21～25 節）所描述的「無理性」的、異教之敬拜相對；這種敬拜固然有其內在的一面（涉及理性和更新的心意），但並非只是內在的「屬靈的」敬拜，更涉及將整個身體獻上爲祭，這祭是活的、聖潔的，和神所喜悅的。

羅馬的基督徒一定感覺得到本身的獨特性：與其他的宗教團體相比，他們沒有獻祭儀式（就連奠祭也沒有），沒有祭司，也沒有對任何的神殿（如耶路撒冷的聖殿）當負的義務。保羅的話向他們保證，雖然他們沒有祭物和禮儀，他們並非處於不利的情況：他們可以獻上神所喜悅的祭，以及正當的敬拜。[30] 如葛崙斐所

---

27 Moo III 752-53. 矢內原 264 解爲「理性的屬靈禮拜」，也是合併了上述兩方面的意思。

28 ἀληθινός, 如在帖前一 9（「眞的上帝」，呂譯、現修）；約四 23（「眞的敬拜者」，呂譯）；來八 2（「眞會幕」，思高），九 24（「眞聖所」，思高）。

29 Moo III 752-53 所提到的其中一種解釋是：「理性的〔敬拜〕」，意即「人的理智認爲是可接受的」；這種敬拜「有意義」（'makes sense'），與獻動物的「無理性」之敬拜相對。穆爾反對此解釋，因它假定了保羅會（或的確）把舊約的獻祭制度視爲一種無理性的敬拜方式。不過，這是個不必要的假設：與「理性的」相對的「無理性的」一詞，大可以只形容舊約的獻祭制度下的祭牲，而不是延伸到「那個獻祭制度作爲舊約的敬拜方式」本身。（斐羅的《論動物》「記述了斐羅與其兄弟亞歷山大的對話，其內容涉及動物有否理性這一問題。對這問題，斐羅的答案是否定的」〔岑紹麟於《聖經正典》263 註 11〕。）

30 Dunn 2.717, cf. 710.

指出，神所喜悅的「敬拜」涵蓋基督徒的整個日常生活（獻上身體爲祭），其含義就是，任何的禮儀敬拜若不是由普通生活上之順從陪同著，都是神所不悅納的假敬拜（參〔例如〕：賽一10～17，五十八1～11，六十3；何六6；摩五21～24）。這不等於說，狹義的敬拜（即禮儀敬拜）不再有任何地位；[31]只要這種敬拜是上述的廣義之敬拜的一部分，並且不被認爲可與在日常生活上順從神分割而仍然蒙神悅納，狹義的敬拜在信徒的生命中仍有其位置。事實上，保羅在這裏的教導與這樣的看法完全相符：狹義的、禮儀敬拜應該是廣義的、整個生活上的敬拜（即是重複不斷的獻上自己，在生活上順從神）之焦點。[32]

十二 2a　「不要效法這個世界，」

原文開首有一小字[1]把第二節連於第一節；中英譯本多數不把它譯出，也許表示譯者認爲這是它「常用來表示句子的開頭而已」（簡明 86）的一個例子。就其格式而言，這兩節是同等的句子，分別發出兩項平行的勸勉（「將身體獻上」；「不要效法……只要……變化」）；但就其內容而論，兩節之間有某種邏輯關係存在著。這種關係至少有三個看法：（一）第一節的「獻上」是基礎，本節的「內在改變的責任」是結果；（二）本節的勸勉是實行上一節的勸勉之法：我們唯有「不效法這個世界」，而是「心意更新而變化」，才是眞正的將身體獻上爲祭；[2]（三）本節至少部分解釋了「將身體獻上」是甚麼意思，即是不效法這世界、心

31　Culpepper（'Romans 12-15' 451）認爲，在十四1～十五13這背景的提示下，本節的含義就是，羅馬基督徒當中的「弱者」應離開禮儀敬拜和禁慾主義往前走。

32　Cranfield 2.601-2. 關於狹義的敬拜，可參 P. T. O'Brien, *DPL* 103 (§5.3); C. E. B. Cranfield, 'Divine and human action: the biblical concept of worship', *The Bible and Christian Life* (Edinburgh 1985) 127-43.

1　καί = 'And' (KJV, RV, NKJV, NAS).

2　依次見：Hiebert, 'Romans 12:1-2' 319; Moo III 754-55.

意更新而變化，和辨別並遵行神的旨意。[3] 最後這看法最自然和可取。

「這個世界」原文直譯爲「這個世代」，後者（或譯爲「今世」、「現世」）與「來世」相對（弗一 21；太十二 32）。[4] 猶太人的教義把時間劃分爲兩段，一段是現世，這是邪惡的時期；另一段是來世，那是公義與新生的時期；二者的分界是彌賽亞的出現。保羅一方面接受把時間分爲兩段這基本架構，並接受今世爲邪惡這觀念；對保羅來說，現世之所以爲邪惡，乃因它是受著邪惡的屬靈力量所影響和控制，尤以罪及死的權力爲主要（參：林前十五 55～56；林後四 4；弗二 2）；[5]「這個世代」就是在基督以外的整個時空所組合的結構，未蒙救贖的人在其中過著被罪轄制的生活。另一方面，保羅打破了猶太人末世觀的基本架構，或更準確地說，把它修正並加以新的詮釋：來世不只是將要來的世代，而是在基督裏已經來臨；彌賽亞基督已經出現，祂的生、死和復活構成了今世與來世的交接點（林前十 11），[6] 信靠祂的人便得以脫離邪惡的今世而進入來世（參：加一 4；西一 13）。[7] 就是由於信徒已經活在由基督所引進的來世（即是基督所開創的新紀元）裏，他們就必須過與這新紀元相符的生活（參：羅六 4），不

---

3 Furnish, *Theology* 101; Schreiner 646. 前者將 καί 視爲有解釋的功用（καί = epexegetical）。

4 原文依次爲：ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ (αἰὼν ὁ) μέλλων. 參：可十 30 ‖ 路十八 30，ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ與 ἐν τῷ αἰῶνι τῷ <u>ἐρχομένῳ</u> 相對。在保羅的用法裏，「這個世代（αἰών）」和「這個〔舊的〕世界（κόσμος）」相同（so also Schlier 359）；這可從比較以下三節經文清楚的看出來：「屬世的（τοῦ κόσμου）智慧」（林前一 20）、「這世代的（τοῦ αἰῶνος τούτου）智慧」（二 6），和「這世界的（τοῦ κόσμου τούτου）智慧」（三 19）是同義詞（H. Sasse, *TDNT* 1.203）。參《眞理》391 註 55；Fung, *Galatians* 309 n.54. Witness 300（參李常受 376-77）說：「'modern' 這個英文字相當於譯爲 'age' 的那個希臘字」；這話未知有何根據。

5 Cf. J. Guhrt, *DNTT* 3.831; Moo III 755 n.57; Denney 688*a*; Hiebert, 'Romans 12:1-2' 320.

6 見 Turner, 'Spirit' 56 的圖表（修改自 Vos, *Eschatology* 38）。Cf. L. J. Kreitzer, *DPL* 256-57 (§3.2).

7 參《眞理》13；Fung, *Galatians* 40-41.

效法這個舊的今世。[8]

「不要效法」的原文結構是否定詞加現在時態的動詞，[9] 有認爲這結構「表示中斷正在進行的行爲或表示這種行爲不應繼續」，意即「停住，不要再效法這世界；或，不要有效法這世界的習慣」。[10] 但保羅大抵無意暗示，讀者「過去一直在效法這個世界」[11]（參：十五 14），因此前一個意思並不合適；後一個意思也不夠清晰，因「這種行爲不應繼續」，甚至「不要有效法這世界的習慣」，都似乎未能表達保羅所要表達的重點，即是「要繼續不斷地不效法這世界」，就如六章十二節類似的結構的意思是「要不斷地不容罪支配你們必死的身體」，多過是「不要容罪在你們必死的身上作王」。[12]「不要效法這個世界」即是「不可追隨〔這〕世界的潮流」（當代），不可接受這與神爲敵的世界（參：雅四 4）之價值取向和生活方式；這樣看來，「模仿這個世代」（新譯）其實即是「隨從／順從肉體」而活（八 4／12）。[13]

「效法」的原文動詞若視爲被動語態，[14] 便得被動的「被這世

---

8 Cf. Fitzmyer III 197;《羅》2.204-7。

9 μὴ συσχηματίζεσθε. 這動詞（συσχηματίζω）在新約另外只出現一次（彼前一 14）。有古卷在本句和下一句用了動詞的不定式語法（συσχηματίζεσθαι, μεταμορφοῦσθαι）而不是命令式語法（συσχηματίζεσθε, μεταμορφοῦσθε）。但支持後者的古卷證據較強：前者可視爲有抄寫員企圖使保羅的文法更順暢的結果。So Cranfield 2.605 n.2; Schreiner 648.

10 依次見：精華 500（cf. Bryan 196）及 活泉 194。首引句後半的意思在 Rogers 339*a* 表達得較清楚：'or else that the action is not to be continually done', 即「不要繼續不斷地進行該行動」。

11 鮑 2.104：cf. Ridgway, 'Romans 12' 176（正在進行中的行動應停止）。*EDNT* 3.314*b* 認爲這結構是指讀者不要退步，重新回到世界的生活方式。

12 參《羅》2.255-56。Cf. also Moo III 755. Wallace 525 n.30 稱本節和六 12 的現在時態爲 'gnomic present'; 但另一些文法學者（Burton §12; DM §173[2]; Moule 8）對後者的描寫及所引的例子顯示，這兩節的動詞不屬此類。

13 參《羅》2.567-68、611。

14 As in BDAG 979 (s.v. συσχηματίζω).

界同化」（金譯）之意；[15] 若視爲中間語態，[16] 其意思便是主動的「與此世同化」（思高）。[17] 不過，不管這詞在格式上是被動語態或中間語態，它所要表達的意思很可能都是主動和不及物的：[18]「不要模仿這個世代」（新譯）。「別和今世同形狀了」（呂譯）這譯法，[19] 凸顯了原文動詞與名詞「樣子」同字根的事實，就如下一句的動詞「變化」是與名詞「形像」同字根的。[20] 關於這一對動詞（及分別與之同字根的一對名詞）彼此的關係，主要有兩種看法。（一）兩個動詞保存了兩個名詞之間的分別：「樣子」指外貌或外表，「形像」則指內在的基本情況；因此，「『效法』是指外表形式上的改變，『改變』〔＝『變化』〕則是內裏實質上的改變。」[21]（二）現代多數的釋經者反對這種區別。[22] 葛嵐斐提出了四個理由，[23] 如下（附筆者的回應）：（1）根據上述區別

---

15 Cf. 'be not conformed' (KJV), 'Do/do not be conformed' (RSV, NRSV / NKJV, NAS).

16 As in Thayer 608 (s.v.).

17 Cf. 'Do not conform' (NIV), 'Do not conform *yourselves*' (TEV), 'Adapt *yourselves* no longer' (NEB). 按後二個譯法，συσχηματίζεσθε 是具反身（及物）意義的中間語態（留意筆者加上斜體的字）。

18 So MHT 3.57; Moo III 755. 前一位作者指出，在「希臘化運動時期的希臘語（Hellenistic Greek）」的用法裏，中間語態或被動語態可以有「讓自己被……」之意，二者有時變成幾乎是一種不及物的主動語態（cf. Wallace 441）。Hellenistic Greek 亦可稱爲「後古典希臘語」（見黃錫木：《新約研究》10 連註 5）；以下採此較簡潔的譯法。

19 Cf. RV: 'be not *fashioned* according to this world'; NEB: 'Adapt yourselves no longer to the *pattern* of this present world'.

20 即：συσχηματίζω — σχῆμα；μεταμορφόω — μορφή.

21 Cf. Field 162; Louw 2.121; Culpepper, 'Romans 12-15' 452; 鮑 2.103（引句出處）。認爲應區別二字的釋經者還包括：Lightfoot 131; Barclay 157-58; Michel 371; Jewett, *Anthropological* 385.

22 Wilckens 3.7 認爲，在保羅書信裏，σχῆμα 和 μορφή 二字幾乎是同義的，二者所指的，都不是與內裏的本質相對的、外表的形狀，而是本質在其中彰顯出來的形狀。Cf. Käsemann 329: 與之對應的、本節的兩個動詞並非僅指外在的改變。

23 Cranfield 2.606-7. 認爲本節的兩個動詞是（大致上）同義的釋經者還包括：Schreiner 646-47; Peterson, 'Romans 12' 282; Davidson-Martin 1040*a*; Stott 323（斯托得 438-39）。Wright 705 n.489

而作的對本句的解釋，其說服力不大。例如，最廣泛地被支持的解釋——這可以用「不要採納這世界的外在和轉瞬即逝的樣子」這譯法[24]爲代表——似乎假定了，隱含於動詞內的「樣子」主要是指「這世代及其品質」的樣子，但由於動詞的主詞是羅馬的基督徒，以「樣子」爲主要指他們的樣子（意即不要讓他們的樣子與今世同化）肯定是較自然的做法。不過，若動詞的意思是「按照一特定的樣式或一套特定的標準來培養或塑造自己的行爲」，[25]則隱含於動詞內的「樣子」便顯然是指今世的「樣式或……標準」了。葛氏又引巴列特的話指出，「效法這個世代並非表面之事」。[26]不過，我們不必認爲動詞的重點是在「表面的效法」這意思；如葛氏自己提議的，若兩個動詞有分別的話，「效法」大可以只是指外在的和可見的一面，「變化」則指內在的生命。[27]

（2）雖然同字根的另一個複合動詞有三次（林後十一 13、14、15）確是「化裝／冒充」（呂譯／思高）之意，因而支持討論中的區別，但這詞另一次的用法（腓三 21）有力地支持「不加區別」的立場，因爲若保羅眞的要維持上述的區別，他必然會用了「變化」那個動詞。[28]不過，這不是唯一可能的結論；我們可以把

認爲，若保羅用了在腓三 10、21 出現的 συμμορφίζω 和 μετασχηματίζω 二字（參較上面註 20），也不會造成很大分別。

24 SH 353.

25 LN 41.29.

26 Barrett 214. Cf. Ziesler 294: 保羅絕非只是否定在外表上效法今世。

27 這就是說，「外在的和可見的」（outward and visible）不必有「表面」＝「膚淺」（superficial）之意。Cf. BAGD 511 (s.v. μεταμορφόω, 2): 'of a transformation invisible to the physical eye'; BDAG 639 (s.v. 2): 'to change inwardly in fundamental character or condition'.

28 以上四節所用的複合動詞是 μετασχηματίζω.（此字在新約另外只見於林前四 6，意爲「應用到〔某人身上〕」〔現修〕。Cf. Fee, *Corinthians* 166-67.）腓三 21 說：基督要將我們的身體「改變形狀（μετασχηματίζω）」，使之與其榮耀的身體「同形質（σύμμορφος）」（呂譯）。葛氏的論點是，既然後一個形容詞是指實質上的改變，則前一個動詞也應是指實質上的改變；但若 μετασχηματίζω 只是指外在的改變，μεταμορφόω 才是指內在和實質上的改變，保羅便得改用後者。

這第四次出現的「改變形狀」按另外三次的提示解爲「改變外在的形狀」，這詞與隨後的形容詞（見註 28）便依次表達了同一事情的兩方面：信徒身體的改變同時涉及外表的樣子和內在的實質；就事實而論，外在形狀上的改變反映了內在實質上的改變。[29]「改變外在的形狀」這意思似乎可從文理獲得支持：信徒的身體被稱爲「卑賤的」，即是「脆弱必死的」（現修）；與之相對的是基督「榮耀的身體」，即是祂復活後的「屬靈的身體」（參：林前十五 44）。基督將信徒的身體改變，是在祂「從天上降臨」之時（腓三 20）；那時，祂所帶著的「榮耀的身體」必然有可見的一面，而信徒的身體被基督改變時，這改變也必然有可見的一面（且是即時顯明的一面），那就是他們的身體外在的形狀被改變了。[30]

（3）雖然「變化」一詞在本節和在保羅書信唯一的另一次（林後三 18：「變了形質」〔呂譯〕）都是指一種深邃的改變，但它在新約餘下的兩次（太十七 2；可九 2）所指的、耶穌的變像，並不是耶穌內在的本質有所改變，而是一直被隱藏的榮耀被彰顯出來，而且這顯然是很短暫的、轉瞬即逝的彰顯。不過，耶穌的「面貌發光有如太陽，他的衣服潔白如光」（太十七 2，思高）似乎不是由於外在的照明，而是來自裏面的照射，彷彿在祂裏面的、神的榮耀之光輝照明了耶穌的整個人，衝破了祂的人性

29 參《腓》410-11。不過我們必須指出，Cranfield 2.606 早就認爲 Lightfoot 131 的解釋（與正文的類似）並無說服力。

30 Moo III 756 n.67 提出另一個反對理由：很難認爲在腓二 6～7 μορφή（6a:「神的形像」）和 σχῆμα（7d〔和合 8a〕：「人的樣子」）二字是有分別的。不過，按筆者的理解，前者是指「真正及完全地表達其背後的實體的形狀」（參《腓》219-21〔引句出自 220〕），後者則指外表的形狀，「人的樣子」比前一句「人的樣式（ὁμοίωμα）」更強調這個意思，而 7d 其餘的字眼（εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος =「被認出爲像個人」）同樣強調人所見的外貌（思高：「一見如人」）之意（參《腓》244-45）。

之面紗；[31] 這就是說，耶穌的「變像」其實不僅是祂的面貌和衣服的外在改變，也在某意義上涉及內在的改變——在變像的瞬間，祂內在的神性彷彿覆蓋了祂的整個人，以致他的三個門徒所看見的，不再是「人的樣式」（腓二 7），而是「神的形像」（6 節）。若這是對耶穌變像的正確解釋，則作者使用了描寫內在改變的「變化」一詞並非不可理解的。

（4）在新約以外的希臘文獻裏，我們固然可以看出「樣子」及其同字根的字（甲）和「形像」及其同字根的字（乙）二者之間在意思上的分別，但是亦有太多的例子似乎是把二者視為同義的，[32] 以致我們不能合理地假定有關的作者要讀者區別二者，除非此假定為文理所支持。不過，既然在新約以外的希臘文獻亦有二者並非完全同義的例子，此二者在保羅書信的用法至終便需要根據新約（尤其是保羅書信）本身的證據來理解；而上文的「回應」足以表示，葛氏所提出的、反對將二者區別的理由並不是決定性的。

基於以上四段的討論，筆者認為本節的兩個複合動詞不必視為完全同義；[33]「不要模仿這個世界，倒要藉著心意的更新而改變過來」（新譯）這種強烈的對比提示，兩個動詞的意思至少在某程度上是有分別的。[34] 與此同時，我們也不宜持守「效法」是指外表的效法、「變化」則指內裏的改變這種區別法，好像效法這個世界只影響我們外在的行為（我們作甚麼），對我們內在的己（我們是甚麼）並無影響似的；如史銳拿所指出，保羅的關注顯然不

31 Cf. Hendriksen 2.405 n.338; Davies and Allison, *Matthew* 2.695. See also Lane, *Mark* 318.

32 Cf. Cranfield 2.607 n.2; J. Behm, *TDNT* 4.743, 756.

33 Trench（*Synonyms* 263 [§70]; followed by Black 168）用了這樣的說明：「我若要把一個荷蘭式的花園改成義大利式的，這是 μετασχηματισμός；但我若要把一個花園改變，成為完全不同的另一樣東西，例如改為一座城，這是 μεταμόρφωσις。」

34 原文用了強烈反語詞 ἀλλά. Cf. Hendriksen 2.405 n.338.

僅是要讀者勿在外表上效法這個世界，他是恐怕效法這世界會在他們整個生活的每一方面塑造他們。[35] 在「並非完全同義」這前提下，本節的兩個動詞較宜區別如下：「效法」指向一外在的對象，就是這個世代——它的價值取向與生活方式；並且暗示信徒可以接受或拒絕這種從外面的世界而來的、要塑造他們的生活（與生命）的影響力。「變化」則指一種發乎內心，由內而外的改變；[36] 這改變的動力來自聖靈，但信徒也需要讓自己被改變（見下文）。

十二 2b　「只要心意更新而變化，」

「只」在原文為強烈反語詞「反而」（思高），有力地引出了與「效法這個世界」相對的行動：「藉著心意的更新而改變過來」（新譯）。多數的中譯本似乎是把動詞「變化」視為中間語態，從而得出「應以更新的心思變化自己」（思高）、「應通過更新你們的心靈來變化你們自己」（金譯）或類似（和合、新譯）[1] 的主動意思。大多數的英譯本則正確地把動詞視為被動語態；[2] 不過，被動語態在這裏有「〔你們要〕讓自己被改變」之意。[3] 在這前提下，有三點值得留意：[4]（一）原文動詞的現在時態表示，這改變不是一蹴即至的，而是一個累進的過程；事實上，這是基督徒一生之久的事。（二）「被改變」暗示這改變不是由信徒自己的努力達成的，而是神的工作；更準確地說，是聖靈的工作。原文動詞在保羅書信出現唯一的另一次（林後三 18），就是用來指聖靈將保羅和哥林多的信徒改變，使他們成為神的形像，即是酷

35 Schreiner 646-47.

36 Cf. Dunn 2.714.

1 參呂譯：「要以心思之更新而變了形質」。

2 Cf. KJV, RV / RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS: 'be ye transformed / be transformed'.

3 Cf. BDF §314; Rogers 339*a*; Michel 371; Fitzmyer II 641; NEB, TEV, CEV.

4 Cf. Hiebert, 'Romans 12:1-2' 321; Cranfield 2.607.

肖神。[5]（三）「讓自己」則表示，在經歷神改變他們的生命（使他們成爲聖潔）的過程中，信徒不是甚麼也不能作的木偶，而是需要在意志上願意被神改變他們，並採取與這志願相符的態度和行爲（例如：將生命的主權交給神；向神敞開自己的生命，讓祂不斷的介入、塑造和改造；順著聖靈而行）。

「要讓上帝改造你們，更新你們的心思意念」（現修）這譯法將「改造」和「更新」放在平等的地位，並且可能使人以爲，神對信徒的改造在於更新他們的心意，或以爲心意的更新是神的改造之結果。但是按原文的結構，心意的更新是達致「改造」的方法或途徑，[6]意即「讓神藉著『心意的更新』而改造你們」。[7]「心意」一詞在上文出現過四次，依次指人的整個思想及道德狀況，尤指他的道德判斷及抉擇的能力（一 28）、他的心思和理智（七 23、25），以及神的心思（思維的行動之具體結果），即是祂的救恩計畫（十一 34）。[8]鑑於本節被更新的心意顯然與一章二十八節

---

5 Cf. Fee, *Presence* 602, 309-20 (esp. 318-20). See also Barrett, *Second Corinthians* 125-26; Héring, *Second Corinthians* 28. Plummer (*Second Corinthians* 108-9) 和 Hughes (*Second Corinthians* 120) 則認爲，林後三 18 之「改變」的主事者是基督，不是聖靈。Thompson 84 認爲，該節提供了本節沒有明言的、信徒心意得更新的目標，即是變成像基督（參十二 2c 註釋註 29〔下面 72〕）；Schreiner 648 n.8 贊同此說。不過，兩節的文理不同：本句之後隨即提到心意更新的目標——察驗神的旨意。

6 參鮑 2.105：「『藉著心意的更新而改變』是說藉著心意更新的方法，使我們改變成爲與從前不同，或者說比舊時更好的人，*也就是成爲重生的新人*。」筆者加上楷體的一句值得商榷，因爲保羅的勸勉是向基督徒（即是已重生的人）發出的。Cf. J. M. Nützel, *EDNT* 2.415*a*.

7 Cf. *TEV*: 'let God transform you inwardly by a complete change of your mind.' τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός = instrumental dative: Moule 44; MHT 3.240. 有古卷在 νοός 之後加上 ὑμῶν 一字，但無此字的抄法有較強的外證支持，此抄法也是「較難懂的抄法」（參《羅》2.142 註 2；C. F. Sitterly, J. H. Greenlee, *ISBE* 4.819*b* [1]），因而較可能是原來的；抄寫員可能從 1 節補充此字，使「你們的心思」和「你們的身體」構成平行（cf. Metzger 527-28; Schreiner 648）。當然，這裏的「心意」顯然是讀者的，但是沒有「你們的」這形容詞，更能凸顯「心意的更新」就是成就「改變」的途徑。

8 依次見：《羅》1.317；《羅》2.487、503；《羅》3.696。

的「敗壞的心」（新譯、現修）相對，「心意」在本節可視爲與該節有同樣的意思；[9] 這就是說，其意思不僅是「思想」（當代），[10] 也不僅指人的「思維、分辨的一面」，[11] 而是同時包括思維和道德兩方面，尤指道德判斷（下文提到察驗神的旨意）及道德抉擇（神的旨意需要被遵行）的能力。[12]

「更新」的原文名詞[13] 在新約另外只出現一次（多三5），在該節保羅說，神救了我們基督徒是「藉著重生的洗和聖靈的更新」，即是藉著聖靈所施的洗同時「重生和更新」了我們（思高、現修）。[14] 這就提示，本節「心意的更新」假定了這是聖靈的工作。以下數點進一步支持這看法：（一）七章六節曾把與在律法下的生活相對的基督徒生活描寫爲「按著聖靈的新樣」（直譯）來服事神，新紀元的新的事奉方式是以聖靈爲特徵的；可見聖靈與「新」的關係十分密切。（二）「心意的更新」與「效法這世界」相對，可見前者假定了第八章所論的「在聖靈裏的、末

---

9 參十二1～2註釋引言首段之圖表（上面34）。

10 Cf. J. S. Wright, *DNTT* 2.567: 'mind, intellect, or understanding'. Jewett（*Anthropological* 385）認爲「心意」在此是「一組（constellation）的思想和假設」。Moxnes（'Romans 12' 217）認爲保羅在此對人的理性之強調很像斯多亞派所說的 *animus transfiguratus*, 即是標示著聰明人之起源的、心思的突變。Matera（'Romans' 195）則認爲，νοῦς不是人的一個功能，而是「人作爲具有知道、理解，和判斷之能力者」。

11 Byrne 364. Cf. Käsemann 330 (endorsed by J. Baumgarten, *EDNT* 2.232): 'the power of critical judgment'. 班納又認爲，保羅的呼籲是向衆人發出的，因此「心意」所指的主要不是個別信徒的分辨力，而是群體的分辨力。此說値得置疑。

12 Cf. Denney 688*b*; J. Behm, *TDNT* 4.958（思想和意志的方向及道德意識之取向）。Bultmann（*Theology* 1.211-12）認爲此字在本節（如在 · 28）幾乎可譯爲「品格」。

13 ἀνακαίνωσις. 同字根的動詞 ἀνακαινόω 在新約也是只出現兩次（林後四16；西三10）。後一次與本節的關係密切，因該處所說的「更新」的目標／結果是信徒的「知識」得以增加，即是能辨認（並遵行）神的旨意（參：一9）（so Lohse, *Colossians* 143*a*; cf. Martin, *Colossians* 107），如在本節一樣。

14 Cf. Fee, *Presence* 857; Kelly, *Pastoral* 252. *Pace* Trench, *Synonyms* 64-65 (§18); 作者將「聖靈的更新」視爲「重生的洗」之後的另一階段。

世性生命（和生活）」；屬於今世的人是「在肉體裏生活的人」，他們不能得神的喜悅（八 8，呂譯），但在聖靈裏生活的人就能辨別神的旨意，作他喜悅的事（本節）。（三）「有基督的心意」（林前二 16，思高）和「有神的靈」（七 40，直譯〔參思高：有天主的聖神〕）幾乎是可交換的思想；這提示有更新的心意等於有聖靈的工作在其背後。[15]

像六章四節的「新〔樣式〕」一詞一樣，「更新」一詞包含「新＊」字，而在本節如在該節，這字可能具有它的正當意思（指性質上的新），與另一個「新※」字的正當意思（指時間上的新）相對，[16] 所表達的是信徒更新的心意（尤其是相對於一 28 那敗壞的心）超卓的價值。[17]

十二2c 「叫你們察驗何為 神的善良、純全、可喜悅的旨意。」

按這譯法，「察驗」神的旨意是信徒藉心意的更新而變化之目的；[1] 不過，原文的介詞片語較可能是表達結果，得出的意思即是，信徒能「察驗」神的旨意是他們得改變的自然結果。[2] 原文動詞 [3] 在這裏的意思可能不是通過反覆試驗的過程來找出、[4]「認可」，[5] 或察驗之後的「認可、接納、選擇」（如在二

15 以上三點參 Fee, *Presence* 599, 602. Cf. also J. Behm, *TDNT* 3.453; Dunn, *Spirit* 416 n.124. 關於羅七 6 和八 8，可參《羅》2.359-60、582。

16 「新＊」= καινός,「新※」= νέος.

17 Cf. Cranfield 2.609;《羅》2.205-7。

1 I.e., εἰς τὸ δοκιμάζειν = purposive: Burton §107; Black 168; Mounce 51; Moo III 757 n.70.

2 So M. J. Harris, *DNTT* 3.1187 (followed by Hiebert, 'Romans 12:1-2' 322). 作者指出，在西三 10／來六 6，在 ἀνακαινούμενον/ἀνακαινίζειν 之後的 εἰς 也是表達結果。A. Oepke（*TDNT* 2.430）也是採「結果」之意；Schlier 361 則認為是同時表達目的和結果（cf. Wilson 138: 目的和應許）。

3 δοκιμάζω, 已在上文出現兩次（一 28，二 18）；依次參《羅》1.317、391-92。

4 Black 168: 'to discover, by a process of trial and error'.

5 BDAG 255 (s.v. 2 b); Mounce 233 n.14; Murray 2.115. Cf. Matera, 'Romans' 195 ('discern and approve').

18）；[6]由於這動詞的賓詞是個間接問句「神的旨意是甚麼」，[7]它的意思較可能只是「察驗」（呂譯、新譯同）或「辨別／明辨」（思高／金譯）。[8] 當然，保羅暗示，信徒辨別了神的旨意之後便會（或應）遵行。[9] 保羅可能有意將本句與二章十八節構成對比：猶太人自認為認識神的旨意，並且認可和選擇那些真正要緊的事，因他們有律法作為教訓的來源；[10]信徒得以辨別（並遵行）神的旨意則與律法無關，而是藉心意之更新而變化的自然結果。[11]

上引和合本的譯法，將「善良、純全、可喜悅」這三個形容詞視為定語形容詞，即是直接形容「神的旨意」一詞；[12]但是按原文的結構，這三個形容詞由一個冠詞連起來且是與「神的旨意」同等的，得出的意思可能是：（甲）「以致你們能察驗／辨明甚麼

---

6 Cf. NIV ('test and approve'; followed by Dawn 49; Hiebert, 'Romans 12:1-2' 322); Schlatter 229; Fee, *Presence* 603; 鮑 2.105。Ziesler 294, Morris 436, Moo III 757 和 Stott 324（斯托得 439-40）將實行或服從的意思包括在內。不過，這只是把「認可、接納、選擇」的含義表面化。

7 「在 τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ 這個抄法裏，主詞（subject）是 τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ「神的旨意」，補充語（complement）是 τί「甚麼」」；此語句的意思不是「甚麼是神的旨意」，而是「神的旨意是甚麼」（李保羅 2.193）。Wallace 40 n.2 指出，疑問代名詞按其性質所表達的是「未知者」，因而不可能是主詞（是項資料為筆者同工張略博士所提供，謹此致謝）。在這方面，疑問代名詞是個例外；個人代名詞、指定代名詞和關係代名詞都是文理所已表明的前述詞之代替（因而是「已知者」，故此可作主詞），疑問代名詞則指向尚未揭曉的後述詞（'postcedent'; ibid. 44 n.24）。由於此語句是個間接問句，嚴格地說，正確的英譯法應為 '[that you may discern] what [complement] God's will / the will of God [subject] *is*'（NIV/NAS），而不是 'what *is* the will of God'（RSV, NRSV; Barrett 212; Käsemann 325; Cranfield 2.595; Dunn 2.707, 714; Byrne 362; Moo III 748）；不過，後一種譯法使隨後的語句（'what is good and acceptable and perfect'）與補語一氣呵成，不致被放在末後的 'is' 字隔開。

8 依次見：Thayer 154 (s.v. 1); Williams, *Metaphors* 172 n.8; Scroggs, 'Paul' 18; 及 NEB, NRSV; Byrne 362, 366 ('discern'); cf. TEV: 'know'; 當代：「明白」。

9 Cranfield 2.609; 活泉 194。Cf. Michel 372: 保羅假定，認識、意欲和實行是彼此相連的。

10 參《羅》1.391-92。

11 Cf. Dunn 2.715; Byrne 364-65; Peterson, 'Romans 12' 284; Fee, *Presence* 599 n.373.

12 在本註釋所參考的中英譯本中，採此譯法的另外只有 KJV, RV, NKJV. Cf. Schlier 362. 關於「定語形容詞」，可參十二 1b 註釋註 1（上面 44）。

是神的旨意，就是那美善的、可喜悅的和完全的旨意」，但更可能的是：（乙）「〔以致〕你們能察驗甚麼是上帝的旨意，甚麼是那美善的、可喜歡的、純全的事」（呂譯）。[13] 保羅為甚麼對「神的旨意」一詞如此鄭重其事地下定義呢？葛嵐斐認為這可能是因保羅曉得，羅馬的基督徒當中有人將引人注目的屬靈恩賜看為比聖靈所結的、品格行為上的果子更重要，亦有人厭煩道德的約束，容易誤以為縱慾就是聖靈所賜的自由。對於來自異教背景的外邦信徒而言，將基督教視為一種不必關注倫理問題的神祕宗教，這試探必定是大的。[14]

（一）「美善的」是指本身有價值，在道德意義上是好的。[15]（二）「可喜歡的」意即「是神所喜悅的」（1b）。陶德認為，原文在此並無「對神」二字，而且說「神的旨意」是指「上帝喜悅的事情」（當代）乃是贅述，因此這形容詞應按其普通的意義來理解，指「所有的有關人士都感到滿意」的行動。但葛嵐斐指出，保羅在「美善的」加上「可喜悅的」一詞，可能是為要避免對前者的誤解，強調他所指的美善不是以人為中心的，而是由神所啓示的旨意斷定的。[16]（三）葛嵐斐認為，「完全的」一詞最好的註解是耶穌所說的最大的兩條誡命：盡心、盡性、盡意、盡力

---

13 參較：（甲）呂譯頁邊註；NIV;（乙）思高、新譯、金譯、和修；RSV, NRSV, NAS, NJB, TEV.（丙）另一些譯本則在「神的旨意」之後加上另一動詞「知道」：當代、現修；NEB. R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿此處列出此三個可能。

14 Cranfield 2.610.

15 參《帖前》438；Mounce 51. Wilckens 3.7 則解作在愛中行事，即是做對別人有益的事（加六 10；帖前五 15）。Raiter（'Romans 12' 97）贊同他所引的、Furnish（*Theology* 101）的解釋：「那善的」是指在愛中順服。

16 依次見：Dodd 200-1 (cf. Stern 427: 'psychologically satisfying'); 及 Cranfield 2.610（endorsed by Richardson, *God* 182）。不利於陶德的解釋的一點是，εὐάρεστος 在新約出現的另八次，除了一次（多二 9），其餘都是指神的（羅十二 1，十四 8；腓四 18；西三 20；來十三 21）或基督的（林後五 9；弗五 10？）喜悅。參《腓》489。

的愛神，以及愛人如己（可十二 30～31；參：太二十二 37、39；申六5；利十九18）；這就是神對信徒的絕對要求，儘管他們在今生是無法完全達到此目標的。[17]可是，「完全」一詞根本沒有在這些經文中出現；因此，也許這裏的「完全」可按耶穌的另一要求來理解：要像天父一樣完全（太五48）。[18]只是，該處的文理所提示的是狹義的「完全」之意，即是「愛得完全——無分友敵」；在這裏則較宜按這詞的廣義來理解：「完全」可指道德品格上的完全（雅一4，三2），「無可指摘」（七十士譯本：創六9；出十二5〔＝無瑕疵〕；申十八13；撒下二十二26），亦可有「成熟」（林前二6〔呂譯〕；腓三15〔思高〕）、「長大成人」（弗四13〔呂譯〕；來五 14；參：林前十四 20）、「長大成熟」（呂譯：西一28，四12）等意思。[19]這就是說，作爲「神的旨意」之部分定義，「完全的」在這裏可能是指屬靈的成熟，無可指摘的品格與行爲。[20]

整體而言，新約論到「神的旨意」時，顯著的著重點是在於祂的旨意是已顯明的，信徒不必尋求而只需遵行；[21]本節則提示，要辨別神的旨意，藉著心意的更新而來的變化是先決條件。[22]好些釋

---

17 Cranfield 2.610-11; cf. Peterson, 'Romans 12' 284. Raiter（'Romans 12' 97）表示「衷心同意！」Stern 427 則解爲「能夠成功」或「可達到目的」的。

18 Cf. Dunn 2.715; Thompson 81 n.2.

19 參吳羅瑜：《義僕》1.179；Laws, *James* 54, 145; Davids, *James* 69-70, 137.

20 Cf. Thayer 618 (s.v.): 'that which is perfect: consummate human integrity and virtue'. Stuhlmacher 187 將這詞解爲「完整」（'complete'）；G. Delling（*TDNT* 8.76-77; cf. *TDNTA* 1165）則解爲指在一具體情況下的、神的「整個旨意」（the 'entire' will of God）。李常受 379（cf. Witness 302）聲稱，「神的旨意是要有身體生活、教會生活，……過教會生活乃是神惟一的旨意。」這聲稱難與帖前四 3，五 16～18 等經文協調。

21 詳參《來》2.481-83。

22 Harrison 128（海爾遜 271）認爲，從文理看來，信徒並非被視爲不曉得神的旨意，而是需要避免一件事，就是因沒有不斷更新心意而令致神的旨意之輪廓變得模糊。Ladd（*Theology* 524）則認爲，「神的旨意」在這裏是指神對人的救贖旨意，即是要人將自己獻上，全然任神使用。

經者因此強調，神的旨意並非對所有時代的所有人都是一樣的，在每一個情況下，祂的旨意需要藉禱告和新的思考來尋求、辨別（然後遵從）。[23] 辨別神的旨意涉及區別好與壞、適切的和無關的，重要的和瑣屑的。[24] 但是經過心意的更新而不斷變化的信徒，就能夠培養一種直覺，知道在一具體的情況下應當怎樣行。[25] 值得留意的是，保羅沒有將辨別神的旨意描寫爲聖靈直接感動或啓示的結果，而是描寫爲藉心意之更新而變化的結果；而心意之更新乃是聖靈的工作。這就是說，聖靈並非明確的倫理指引之來源，而是模造信徒的理解和取向之能力；聖靈的工作並不自動地保證信徒會作出正當的反應，而是幫助信徒對事情有正確的看法。因此，信徒若順著聖靈而行，他在作倫理抉擇時就不會以一己的利益爲出發點，而是眞誠地出於愛心，因而眞的行出神的旨意來。[26] 若是這樣，信徒是否不再需要具體明確的倫理指引呢？不是的，因爲（一）心意的更新是個過程，不是一蹴即至，因此，只要我們仍活在這身體內，我們便需要神所啓示的、客觀的標準來量度我們的行爲；而且，（二）我們對聖靈的引導並不是完全的，感情用事和自欺的危險又是那麼眞實地存在，因此，新約的命令和指導對我們是需要和有用的。[27]

斯托得根據本節，列出了基督徒的道德變化的三個階段如下：首先，我們的心意被神的話和神的靈更新；繼而，我們能夠辨別

---

23 Venter, 'Romans 12-15' 181-82, 186. Cf. Käsemann 330; Furnish, *Theology* 188-89; Wilson 138.

24 Cousar, 'Gospel' 149.

25 Cf. Lincoln, *Ephesians* 328-29; Dunn, *Spirit* 224 ('a spontaneous awareness'). J. S. Wright（*DNTT* 2.568）說，神造人是把他造成這樣的一個人：他可以建立起一種對他成爲第二天性（'second nature'）的生活模式，就是理性地和樂意地回應神的旨意。

26 Mohrlang, *Matthew* 122-23.

27 依次見：Moo III 757-58；《羅》2.573（可參 568-73 對「基督徒與律法之關係」這問題的整個討論）。Cf. G. Schrenk, *TDNT* 3.57: 是在新約的教訓身上，神的旨意眞正顯爲被宣告的和敞開的（'declared and open'）。

並渴慕神的旨意；然後，我們越來越被它改變。[28]可是，經文所清楚顯示的邏輯進程卻是：藉著心意之更新（甲）而變化（乙），以致可以辨別並遵行神的旨意（丙）。[29]信徒藉著心意之更新而變化就可以辨別神的旨意，這籠統的原則固然對讀者有其個人的適切性，更可以具體地應用到他們的群體身上。也許保羅此刻已經想到這種具體的應用：要他們——外邦基督徒和猶太基督徒——在基督和祂所啓創的新紀元之亮光下彼此看待，尤其是在他們對遵守禮儀一事的態度上辨別神的旨意，以致他們可以知道如何具體地以神所喜悅的方式服事祂。若羅馬的猶太基督徒和外邦基督徒都心意更新，他們就會像基督一樣不求自己的益處（十五3），像基督接納了他們一樣彼此接納（7節）；如此，他們就會「依照耶穌基督的榜樣」彼此同心合意（5節），使神得榮耀（6節）。這肯定是神的旨意，是神所喜悅的事。[30]

28 Stott 324（斯托得 440）。Cf. Stott, 'Romans 12:9—13:10' 44.

29 H. Haarbeck（*DNTT* 3.810）說：「聖靈的賜予使人能認出神的旨意來。」這話將上述進程的三個步驟縮減爲一個。被省略的兩個步驟是：聖靈使人的心意更新，這心意的更新帶來變化。Thompson 85 認爲：這兩節的根基是耶穌的基礎性和示範性的犧牲；對保羅而言，基督的形像就是變化的過程之目標（參十二 2b 註釋註 5〔上面 65〕）。但是，至少從這兩節的文理看來，兩點都不明顯。

30 Cf. Wedderburn 77-78, 87; Ridgway, 'Romans 12' 176-77.

二 按中肯的自估參與事奉（十二 3～8）

3 我憑著所賜我的恩對你們各人說：不要看自己過於所當看的；要照著神所分給各人信心的大小，看得合乎中道。

4 正如我們一個身子上有好些肢體，肢體也不都是一樣的用處。

5 我們這許多人，在基督裏成為一身，互相聯絡作肢體，也是如此。

6 按我們所得的恩賜，各有不同。或說預言，就當照著信心的程度說預言；

7 或作執事，就當專一執事；或作教導的，就當專一教導；

8 或作勸化的，就當專一勸化；施捨的，就當誠實；治理的，就當殷勤；憐憫人的，就當甘心。

有釋經者將此數節視爲描述性的一段，其用意是要「建立和描寫一種倫理行爲的模式，是與程序式的陳述〔1～2 節〕所言的特別的觀念和關注有關的」。[1] 可是，本段像之前的兩節和之後的一段（9～21 節）同樣是勸勉性的：[2] 第三節的「不要……要……」確定了本段的勸勉性質；雖然第四、五兩節確是描寫眾多的信徒如何「在基督裡／裏是一個身體」（5 節，呂譯／和修），就如一個身體上有多個具不同功用的肢體（4 節），但第四節原文開首的「因爲」一詞表示，這兩節所描寫的事實就是第三節的勸勉的基礎。至於第六至八節，雖然原文並無動詞，只有開首的分詞「有」字（6a），因而這幾節可被視爲繼續描寫教會「合一中之繁複」的情形，但對這幾節的原文結構更好的解釋，是在所提及的各項恩賜之後補充動詞，如在多數的中英譯本那樣。[3] 總言之，本段不僅是對教會的描述，而是基於教會的性質（4～5 節）——教

1 Yinger, 'Romans 12:14-21' 89, quoting Wilson 93 (cf. 130).

2 參十二 1～十五 13 註釋引言註 28（上面 32）。

3 此點詳參十二 6a 註釋首段之（二）、（三）（下面 92-93）。

會像個身體，不同的肢體（信徒）有不同的功用（恩賜）——向信徒發出勸勉，要按所得的恩賜（6～8 節）參與事奉，這就是中肯的自我評估（3 節）的具體表現。

一些釋經者又認爲，本段（或第十二章全章）是針對「偏重靈恩者」而發的。[4] 不過，雖然羅馬書是寫於哥林多，而保羅曾在哥林多前書要處理該地教會的「偏重靈恩者」（他們過分高估某些較顯眼的、聖靈的表顯）的問題，但羅馬書本身並無足夠證據表示，這對羅馬教會同樣是個重要的問題；因此，保羅對哥林多教會的經驗也許至多只是叫保羅認識到這種潛在的危險，即是神所給信徒的恩賜可能導致他們在屬靈上自大，從而破壞教會的合一。[5]

十二 3a 「我憑著所賜我的恩對你們各人說：」

原文在句首有「因爲」一詞，[1] 本註釋所參考的中譯本都沒有把它譯出；這符合一種見解，即認爲這詞在此並沒有提出理由，只有聯繫和繼續（說下去）之意。[2] 不過，這詞較可能表示本段與上文（1～2 節）有某種邏輯關係：斯托得認爲將二者連起來的似乎是心思在作基督門徒一事上的地位；[3] 較好的看法是，「因爲」表示下文（十二3～十五13 這一整段）的明確勸勉是從上二節的大原則所引申出來的實際含義和具體應用。[4]

---

4 Michel 373 with n.1; Käsemann 332 (cf. Käsemann, *Perspectives* 117).「偏重靈恩」翻譯了英文的 'enthusiasm'. 參《羅》2.688 註 11。

5 Moo III 759; cf. Dunn 2.735; Schreiner 652; Hume 177-78. 史銳拿同時認爲，3 節的警告有可能是針對羅馬的猶太人與外邦人之間的分裂而發的（參十一 20，十四 1～十五 13）（cf. Seifrid, *Justification* 193）；不過，穆爾指出，後一段的主要問題是「強者」和「弱者」彼此批評，但本段並無提到這方面，故不大可能是由保羅對此問題的關注引發的。

1 γάρ = 'For' (e.g., NIV, NKJV, NRSV, NAS). NEB, TEV, CEV 沒有譯出。

2 So, e.g., Zerwick §473; Schlier 363-64; Porter 305. 不過，Schlier 366 認爲 γάρ 同時具有少許支持之意。

3 Stott 325.（斯托得 442「在基督門徒裏」是英文 'in Christian discipleship' 之誤譯。）

4 Cranfield 2.611-12; Schreiner 650. Cf. Ridgway, 'Romans 12' 178; Wright 708*b*.

「我……說」在原文是一個字，這字和第一節的「我……勸」平行。好些釋經者認爲這字表達了保羅權威性的勸勉、請求或命令；[5] 其實，後者並不是這字固有的意思，而是得自文理：保羅提到他現在是「憑著所賜給我的恩典」（新譯）而說話。這恩典不是「他所曾靠著把自己看得合乎中道的恩」，[6] 而是他從神那裏[7]獲得使徒的職分、從事使徒的工作之恩典（參一 5，十五 15～16）[8]——保羅常把他的工作和神賜給他的恩典相提並論。[9]「憑著」原文在這裏的意思可能是「由於」，即是「因」（思高）；[10] 但這意思在十五章十五節是用另一個結構表達的，因而本節原文的意思較可能是「藉著」，[11] 即保羅現在是「以上帝使者的身分」（當代），因而帶著使徒的權柄，對讀者說話。這話是「對你們中間各人說」的（呂譯），「各人」原文作「每一位」（思高、和修）；[12] 對於自視過高，沒有人有免疫的能力，因而保羅隨後的勸勉是對「你們當中的每一個人」說的。[13]

---

5 Cf., e.g., Michel 374; Wilckens 3.10 with n.47; Dunn 2.720; Moo III 760. Cranfield 2.612 n.1 及鮑 2.107 皆引 BAGD 469（s.v. λέγω, II 1 c——該處並無列出本節〔BDAG 589 [s.v. 2 c] 也沒有〕）指出，此字常表達「命令」或「吩咐」。

6 陳終道 244。此解釋忽視了保羅書信本身所提供的線索（見下文）。

7 有古卷在 διὰ τῆς χάριτος 之後有 τοῦ θεοῦ（神的）二字；但這異文的外證不強，也許是與弗三 2、7 同化的結果（so Schreiner 660）。

8 So, e.g., Murray 2.117; Cranfield 2.612; Byrne 368.

9 詳見《羅》1.188 註 12。

10 I.e., διά with genitive（τῆς χάριτος）= 'because of' (TEV), 'by virtue of' (BDAG 225 [s.v. 3 e]; BDF §223[4]; Michel 374 n.4; Cranfield 2.612; Morris 437 n.27), 'in virtue of' (NEB; Moule 58). Cf. A. Oepke, *TDNT* 2.68.

11 Cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1183. 十五 15 用的結構是 διά with accusative（τὴν χάριν）.

12 Dodd 201 譯爲「我對你們當中自視爲重要的每一位說」；這是由於作者（n.*）接受「那靈巧的臆測」，即在 ὄντι 之後漏去了 τι 字（Cranfield ['Romans 12.3' 208 n.2] 認爲此看法極難自圓其說）。（此字的這種用法，可參：加二 6a。）

13 Murray 2.117. Dunn 2.720（cf. Dunn, *Spirit* 269）則認爲 παντί 提示，保羅至少看出羅馬教會有因爲恩賜問題而產生黨派之爭的可能（參：林前一 11，三 3，十一 18）。參十二 3～8 註釋引言註 5 及所屬正文（上一頁）。

十二 3b～c 「不要看自己過於所當看的；要……看得合乎中道。」

保羅從正反兩面表達他的勸勉，原文涉及文字遊戲，是中譯無法複製的。[1]（甲）消極方面，信徒「不可把自己估計得太高，而過了份」（思高），[2] 即高估了自己的重要性。[3] 加爾文認爲，保羅在此「禁止任何人挑起過於他的能力和呼召所能承擔的〔擔子〕」；按這種理解，原文第一個（複合）動詞便是指一種膽大妄爲的、過分自信的「智慧」，這種智慧使人至終因力有不逮而失敗。但是鑑於此組字詞的用法，一般的解釋（如上引譯本）肯定是較正確的。[4]（乙）積極方面——這只是一體兩面的另一面

---

1 μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν.（1）BDF §488(1b) 認爲這裏的現象（paronomasia: 同一個字或同字根的字緊接著重複出現）幾乎可稱得上是絢麗的詞藻。MHT 4.85 甚至認爲，如此完美的文辭幾乎不可能來自輕視今世智慧的保羅，而可能是出自他的文書之手筆。（2）這是「在間接的命令中使用現在時態的不定詞來表達籠統性的概念」之例子（Fanning 383）。（3）關於 φρονέω 一字，可參《羅》2.575 註 10（之延續）。

2 Michel 374 認爲 ὑπερφρονέω（新約僅此一次）的意思不是道德意義的驕傲自大，而是超越了即使是有屬靈恩賜的人也有的界限，而 σωφρονέω 則指此人所應表達的自律和自我約制；如此解釋是由於作者認爲本段是針對偏重靈恩者而發的。但見十二 3～8 註釋引言第二段（上面 74）。

3 LN 88.210.（1）παρά with accusative = 'more than', 'beyond': BDF §236(3); Moule 51 (d).（2）ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ 是複合動詞之後使用與本身之前置詞不同的介系詞（有別於不用介系詞，或重複本身之前置詞）的例子（see Moule 90-92）。（3）Morris 437 n.29 及鮑 2.108 皆認爲 δεῖ 在這裏的意思不是「應該」而是「必須」，從而強調「基督徒不單應當有謙卑的心志，而且必須有謙卑」（鮑）。可是，δεῖ 字是在 παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν 這抄法之內，其補語是 φρονεῖν, 而這抄法又是形容之前的 μὴ ὑπερφρονεῖν, 因而「過於所當看的」（而非「過於所必須看的」〔thus H. Paulsen, *EDNT* 3.439*a*〕）才是正確的意思；換一個講法，經文不是說「必須不高估自己＝必須有謙卑」，而是說「不要看自己過於所當看的」。（4）Dawn 68 則認爲「過於所必須看的」這話暗示，對自己有高的評估到某程度是恰當和必須的。參下面註 8。

4 依次見：Calvin 266（加爾文 241 上）；Cranfield 2.612-13.「此組字詞」包括本節的 ὑπερφρονέω（LSJ 1870*a* [s.v.]: 'to be over-proud, have high thoughts'）、同字根的名詞 ὑπερφροσύνη（ibid. [s.v.]: 'arrogance'）和形容詞 ὑπέρφρων（ibid. 1870*b* [s.v.]: 'haughty, arrogant'），及通用的 μέγα φρονεῖν 一語（ibid. 1956*a* [s.v. φρονέω, II 2 b]: 'to be high-minded, have high thoughts, to be high-spirited'）。

——信徒「反而應該〔把自己〕看得適中」（新譯，參和修）。[5] 這詞語內的（複合）動詞在新約另外出現五次，具有「神智／志清醒」（現修：可五 15；路八 35／林後五 13）、「謹守／謹慎自守」（多二 6／彼前四 7）或「慎重」（思高）等意思；在本節的意思則可能與同字根的抽象名詞「適度」在普及的希臘哲學之用法有關聯，該名詞與「傲慢」相對，[6] 指謙遜和抑制，是四種基本的美德之一（另三種是智慧、勇氣，和公平）；[7] 在本節，「看得適中」與「看得太高」（現修）相對，[8] 即是「以中肯的態度」（當代）客觀地、冷靜地、正確地自我評估，而這是「更新的心思」（2 節，思高）的產品。[9]

5　在 ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν 一語內的介詞片語有幾種不同的解釋：（1）表達思想的結果：'to think so as to have sound judgment' (NAS), 'think your way to a sober estimate' (NEB); cf. Burton §411; MHT 1.219, 3.143.（2）表達思想的方向：'toward sound thinking' (Porter 153, cf. 152), 'tending to sobriety of mind' (Denney 689*a*); Moule 70.（3）表達思想的目的：'for the purpose of thinking sanely' (Dawn 65, 69).（4）相等於副詞：'(think) soberly' (KJV, NKJV), 'with sober judgment' (RSV, NIV, NRSV; Moxnes, 'Romans 12' 223; Miller, 'Romans 12' 164); MHT 4.90. 不管哪一個看法最為正確，基本的意思（見正文）是清楚的。

6　原文依次為：σωφροσύνη, ὕβρίς. Cf. U. Luck, *TDNT* 7.1098-1102, *TDNTA* 1150-51.

7　Cf. Dunn 2.721; Grayston 104; Guerra 159. 參較約瑟夫所提到的「各種美德——我指的是公正、節制、堅忍以及共同體各成員之間的相互協調」（《聖經正典》346）；「這是指柏拉圖主義者的四大美德（原文分別是：δικαιοσύνη, σωφροσύνη, καρτερία, φρόνησις），不過這裏相互協調（συμφωνία）取代了『理智』（φρόνησις）」（同上，註 85）。

8　因此，「看得適中」的重點在於「不……把自己估計過高」（金譯）（參 16b～c）。Murray 2.117-18 認為，其含義顯然包括「不低估自己」；Dawn 68 甚至認為，此句可意譯為「也不要把自己估計得太低，過於所應當的」。參上面註 3 之（4）。可是，Sampley（'Romans 14:1—15:13' 47）指出，保羅在全書都沒有警告信徒不可自視過低（參十一 25，十二 16；參較林前十二 14～19），這表示保羅認為，引致羅馬教會之紛爭問題的，是過高的自我評估。

9　Cf. Thayer 613 (s.v. σωφρονέω, b a); Moo III 760. 除了 σωφρονέω 外，保羅還使用了同字根的（1）動詞 σωφρονίζω（多二 4：「教導／修練」〔思高／呂譯〕）、（2）副詞 σωφρόνως（多二 12：「自制地／有節地」〔簡明／思高〕）、（3）名詞 σωφρονισμός（提後一 7：「自制」〔現修〕）、（4）名詞 σωφροσύνη（提前二 9、15：「自守」〔= 貞潔：BDAG 987 [s.v. 2]〕），及（5）形容詞 σώφρων（提前三 2；多二 2：「自守／慎重」〔和合／思高〕；多一 8：「克己／莊敬自重」〔呂譯／現修〕，二 5：「自律」〔新譯〕=「貞節的」〔簡明〕）。

由於隨後兩節（4～5 節）以身體和教會作比較，這裏所說的「看自己」或自我評估——不要「自視太高」，乃要「看得適中」——特別是就信徒在教會內的彼此關係而說的。[10] 怎樣看自己才是「看得適中」呢？答案在下一句（按原文次序）。

十二 3d 「照著 神所分給各人信心的大小，」

原文以「各人」一詞開始，強調了「不同」之意：[1] 若「每一個人都照著神所分給他的『信心的大小』〔暫時沿用此譯法〕」[2] 來看自己，就是看得適中了。「信心的大小」原文只是區區二字，卻構成了極大的釋經難題，所牽涉的問題至少有三個：第一，譯爲「大小」的名詞在這裏是甚麼意思？第二，「信心」原文在這裏是甚麼意思？第三，「信心」原文是哪一種所有格？[3]

關於問題（一），「大小」的原文可指：（1）量度的工具——（a）按其字面意義，如「量器」（太七 2；可四 24；[4] 路六 38b〔兩次，呂譯〕；太二十三 32）、「量尺」（啓二十一 15〔呂譯、現修〕、17「尺寸標準」〔現修〕）；（b）比喻性用法，指「標準」、「規範」（如在「萬物的尺度」一語）。（2）量度的

---

10 Schlier 367-68; Moxnes, 'Romans 12' 221. 後者進一步認爲，「不可自視太高」所針對的不是個人品格的一種特質，而是關乎「地位不相等的人士之間的關係」的整個制度（222; cf. Clarke, 'Romans' 191）。但「地位不相等」的意思似乎要到 16b（並且只是按其中的一種解釋）才較爲明顯。

1 SH 355; 活泉 195。參：林前三 5，七 17；該二處將 ἑκάστῳ 提前，以示強調。

2 Cf. RSV/NRSV: 'each according to the measure of faith which God has assigned him / that God has assigned.' 即 ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως 應視爲相當於（甲）ἕκαστος ὡς αὐτῷ ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως（Michel 375; Schlier 367; Bryan 197）或（乙）ἕκαστος κατὰ τὸ μέτρον τῆς πίστεως, ὃ ἐμέρισεν αὐτῷ ὁ θεός（Cranfield, 'Romans 12.3' 213 n.1; Cranfield 2.613），後者比前者更爲清晰。Cf. Wilckens 3.11 n.50.

3 以下的討論主要以葛嵐斐的專文及註釋書中詳細的討論爲基礎：Cranfield, 'Romans 12.3'; Cranfield 2.613-16.

4 Thayer 408（s.v. μέτρον, 1 b）則把這兩節列在（判斷的）「尺度」（思高，太七 2）或標準（正文 1 b）的意思下。

結果──（a）大小、度量、數量、長度等，例如祭壇的「尺寸」（結四十三 13，思高、新譯）；（b）所量出的數量、長度等，例如基督所賜的恩典之「分量」（弗四 7，呂譯），或神所分給保羅的「工作範圍的分量」／「界限範圍」（林後十 13〔兩次〕，呂譯／思高）、身體上每一肢體的功用之「分量」（弗四 16，呂譯），或神賜聖靈給基督是「沒有限量的」（約三 34）（此詞與「有分量」〔結四 11，思高〕＝「按配給的份量」〔16，現中〕相對）。[5]（3）應得的分、限量、部分──（a）圓滿的量、目標，例如「基督長成的身量／圓滿年齡的程度」（弗四 13，和合／思高）；（b）限制、限量（如謂一個人可以有的朋友之數目是否有限的）。[6]（4）韻律、詩。[7]

關於問題（二），「信心」原文可指（1）信實（例如：羅三 3，新譯）、「忠信」（加五 22，呂譯、思高、現修）；[8]（2）基督徒的信心、信靠（舉動）（例如：羅一 8、17）；（3）特別的、信心的恩賜（林前十二 9），那是只有一些基督徒擁有的；（4）「信仰」（內容），即是基督徒所信的眞理（例如：猶 3）；（5）「信託」，即是所交託之事；（6）完全可信之事、可信的「憑據」（徒十七 31）；（7）所許的「願」（提前五 12），即是「信約／信誓」（呂譯／思高、新譯）。[9] 關於問題（三），有四

5　即 οὐκ ἐκ μέτρου 與 ἐν μέτρῳ 相對。後者亦見於次經猶滴傳七 21（思高：「分配」）。Thayer 408（s.v. 1 a）則把約三 34 列在「量器」（正文 1 a）的意思下。

6　Louw 2.122 就是將討論中的詞語解爲 'the limit（μέτρον）God has set for him with respect to (the abilities of) his faith'.

7　本段參：Cranfield, art. cit. 205; Cranfield 2.613; BDAG 644 (s.v. μέτρον); Thayer 408 (s.v.). 以上資料已包括此字在新約另外出現的十三次。黃 228 謂「原文意爲神分給各人信心的容器」，這話不確。

8　Stowers 40 認爲羅十二 6 所指的就是基督的信實。Bryan 197 解爲神對我們的信實，這信實使我們得自由，能以忠信回應。MacDonald（'Spirit' 87）也是解作「信實」。

9　Cf. Cranfield, art. cit. 206; Cranfield 2.613; LN 1.198 (s.v. πίστις).

個可能：「信心」是（1）區分所有格；（2）同位所有格；（3）主詞所有格；或（4）受詞所有格。[10]

既然這三個問題的答案各有多個可能，則至少在理論上「信心的大小」原文一詞的解釋便有數以十計的可能！葛嵐斐列出了八個較值得考慮的可能，[11] 茲分別討論如下：（甲）「（藉以衡量自己的）標準，即是信仰」，[12] 即是合併以上的（一 1b）、（二 4）和（三 2）。此說的可能性不大，因爲保羅在別處有否以「信心」的原文名詞來指所信的內容，是值得置疑的；即使有，這意思也較罕見，且肯定沒有在羅馬書他處出現。[13]（乙）「（特別的、能行異能的）信心的（被量給的）分量」，即是合併（一 2 b）、

10 Cranfield, art. cit. 206. Cranfield 2.613 只列出首二個可能（partitive genitive, genitive of apposition）。Byrne 367, 371, 372 將 πίστις 解爲「歸信之時刻」（'at the moment of coming to faith'），得出的意思即是，每個信徒歸信之時便獲得某一種恩賜（參：林前七 17）。但是將「信心」解爲「歸信之時刻」並不自然。「主詞所有格」的一例是 Knox 584: 原文詞語指信心使人可以領受的「恩典之份」或「聖靈的份」。

11 Cranfield, art. cit. 206-7. 以下引述的各項依次等於 Cranfield 的 (b), (d), (e), (f), (g), (h), (a), (c)。

12 E.g., Stuhlmacher 192; Stott 326; 斯托得 443：「神的福音是我們衡量自己的第一個尺度。」

13 依次見：Cranfield, art. cit. 207; Moo III 765-66.（前者又認爲，若這是保羅要表達的意思，他大抵會用有冠詞的 τὸ μέτρον τῆς πίστεως, 而不僅是 μέτρον πίστεως.）LN 31.104 只列出猶 3 及加一 23 爲 πίστις = 'the faith, beliefs, doctrine' 的例子，但同時認爲此字亦可解爲主觀意義的「相信」。BDAG 820 (s.v. 3) 只列出猶 3、20 爲清楚的例子，但認爲將 πίστις 客觀化的現象早見於羅一 5 及加一 23，也許還有加三 23～25。但見（依次）《羅》I.188-90；《眞理》90、231 = Fung, *Galatians* 83, 168. Moo III 766 n.40 (continued) 則列出提前一 4、19a，三 9，四 1、6，六 21 爲例。（1）正文的反對理由同樣適用於李保羅 2.205 的解釋：「第三節所講的『信心』……是指客觀的『信仰』（宗教）。神在祂恩典裏將救恩信仰裏的一份（就是『恩賜』）給與每一個信徒。」（2）作者（203）將 εἰς τὸ σωφρονεῖν κ.τ.λ. 譯爲：「就是適當地看神怎樣給了我們每一個人在信仰裏的一份。」可是，3d 的 ὡς 在這裏的意思並不是 'how'（儘管 203-4 爲此力辯），而是 'as / according as / according to / in accordance with'（NKJV, NAS / KJV / RSV, NRSV, TEV / NIV）。

（二3）和（三1）。[14] 此說也是不大可能，因保羅顯然認爲這種信心只是一些（不是全部）基督徒所有的（參：林前十二8~11），而他現在是對羅馬教會的「每一個人」說話。[15]（丙）「所受之託的分量」（教會中的職位），[16] 即是合併（一2b）、（二5）和（三1）。可是，以「信心」原文指所受之託，新約並無別例可援。[17]（丁）「（一個信徒的）信心所定的限制」，即是合併（一3b）、（二2）和（三3）。（戊）「（他的）信心（所受）的限制」，即是合併（一3b）、（二2）和（三4）。以上二說的困難在於，「大小」的原文名詞雖然在新約另外出現十三次，但是沒有一次是指「限制」。[18]（己）「（他的特別的、能行異能的）信心（所受）的限制」，即是合併（一3b）、（二3）和（三4）。此說與（乙）有同樣的困難；（丁）和（戊）二說的反對理由亦同樣適用於此說。

（庚）「（藉以衡量、評估自己的）標準，即是（他的）基督徒信心」，即是合併（一1b）、（二2）和（三2）。[19] 葛嵐斐大力支持這看法，他提出兩個主要的理由：（1）「大小」原文的主

14 例如，伯拉糾解釋爲「一種只有信徒才獲得的、靈恩的能力」（see Bray 310*a*）。類似的解釋是：πίστις 在這裏是指神所賜的、做某些事情的能力（參：林前十三2）（Barrett 217），即是每個基督徒履行他／她的特別責任的能力（Bruee 215）。但是將「信心」解爲「能力」這做法值得置疑（so, correctly, Moo III 761）。將「信心」視爲「所得恩賜」的「換語法（metonymy）」（Thompson 88）也是如此。

15 Cranfield, art. cit. 208; Cranfield 2.614.

16 例如：該撒利亞的巴西流解爲「適合他〔個別信徒〕的事奉方式」（see Bray 309*b*）。Black 169 提到將 πίστις 解爲「責任」的可能。

17 Cranfield（art. cit. 208）指出，LSJ（1408 [s.v. πίστις, III]）提到聖經以外有這種用法，但只有很少例子。

18 Cranfield, art. cit. 208-9.

19 E.g., Ziesler 296; Morris 438; Moo II 1150*b*; Moo III 761 (endorsed by Wright 709*b*); Peterson, 'Romans 12' 287-88; Wilckens 3.11-12:（二2）或（二4）。

要意思是「量度的媒介」。[20]（2）這看法十分符合文理，得出的意思也極好：「你們當中的每一個人」都獲賜基督徒的信心，可用以衡量自己；教會中的每一分子，都不應「看自己過於所當看的」，乃要冷靜地把自己「看得適中」，就是以「上帝所賜給他的信心〔作爲標準〕來衡量自己」（現修，參金譯）。唯其如此，基督徒才不會「不明智」地「以自己來度量自己」（參：林後十12，思高）（或以其他的基督徒或不信主的鄰舍來量度自己）——這樣做的結果必然使他們對自己有過高（或過低）的評估——而是冷靜而中肯地看自己：像他們的基督徒同道一樣，一方面被十字架之審判顯明爲眞正的罪人，同時是神在基督裏的「得勝之憐憫」的對象。這種由信心構成的標準，使基督徒集中注意力在那些使他們與別的基督徒站在平等地位的事上——對基督的倚賴和委身——而不是那些使他們優勝於或遜於別人的事上。那些用神所賜的這種「信德〔作爲〕尺度」（思高）來衡量自己的人，就明白基督徒是一個身體、彼此互爲肢體的道理：不管別的基督徒的恩賜比自己多或少，別的基督徒和自己同是一個身體內的肢體（4～5 節）。明白這道理的基督徒，就會不自覺地、實事求事地，和認眞地完成他們所領受的恩賜所授予他們的工作，用盡自己特有的恩賜去事奉神和服事人（6～8 節）。「心思之更新」（2 節，呂譯）的意思，正是越來越一致地以神所賜的信心作爲衡量自己及萬事的標準，因而越來越能夠「察驗甚麼是上帝的旨意」（同上）。葛嵐斐進一步推論，由於基督徒的信心至重要的元素並不是信徒本身的（起落無常的信心）活動，而是所信的對象，因此，說「基督徒應以由他的信心構成的標準來衡量自己」，其

---

20 Cranfield（art. cit. 211）認爲，μέτρον 在林後十 13 兩次都是「量度的媒介，標準」之意；但 Furnish（*II Corinthians* 471-72）解爲「被量出的份」，該節的 κανών 才同時有「被量出的範圍」和「尺度、規範、標準」之意。Cranfield 2.615-16 沒有重複上面（1）這理由。

實即是說「他應以耶穌基督作爲標準來衡量自己和他的基督徒同道」；故此，原文詞語所指的實即：耶穌基督自己作爲（衡量的）標準及規範。對基督徒來說，耶穌基督自己——亦只有祂——才是眞正的「萬物的尺度」。[21] 此解釋所遇到的反對理由是，不能平順地由這思想過渡到下文（「身體」的圖像和不同的恩賜）。[22]

（辛）「信心的大小、程度（所被量給的分量）」，[23] 即是合併（一 2 b）、（二 2）和（三 1）。以下的考慮支持此說：（1）在「分給」一詞之後，[24] 討論中的詞語較自然地有分授不同的度量之意，如在哥林多前書七章十七節，和哥林多後書十章十三節（後者〔使徒獲分配不同的事奉範圍〕與本節最相似）。（2）緊接著的文理強調不同之意：就如身體上的「每一個肢體有它不同的功用」（4b，現修），教會內的肢體「所得的恩賜〔也〕各有不同」（6a；參：與此十分相似的彼前四 10）。因此，不但「分給」

---

21 Cranfield, art. cit. 212-14; Cranfield 2.615-16. 文中「我暫時的結論」（213: 'my tentative conclusion'）在註釋中已成爲「我（們）的結論」（2.616: 'We conclude'）。接受此結論者包括：BDAG 644（s.v. μέτρον, 2 b）; C. Brown, *DNTT* 3.403; Fitzmyer I 863*a* (§114), Fitzmyer II 646（但見下面註 23）；Culpepper, 'Romans 12-15' 453 with n.5. Gaston（'Romans 12' 262-63, 264）基本上接受葛嵐斐的立場，但將 πίστις 解爲「信實」：神給了每個信徒一個「信實的標準」，就是基督（參十二 6b 註 12 之〔1〕〔下面 102〕）。

22 Byrne 371.

23 '[A] a measure of faith' (RV, NKJV, NAS), 'the measure/amount of faith . . .' (KJV, RSV, NEB, NIV, NRSV / TEV, CEV). 參和合、呂譯、當代、新譯、新和；Thayer 408 (s.v. μέτρον, 2); Dodd 201; Michel 375; Käsemann 335; Schlier 367; Heil 139; Dunn 2.719; Wedderburn 78; Stendahl 49; Fitzmyer III 187, 191（但見上面註 21）；Matera, 'Romans' 196; Raiter, 'Romans 12' 99. 李常受 381（cf. Witness 304）認爲，「神把祂自己灌輸並注入到你裏面有多少，那就構成你信心的度量。」此說十分值得置疑。

24 μερίζω 在新約另外出現十一次，「分給」的意思另見於可六 41；來七 2（思高）。在餘下的九次，此字的意思多數是「分裂」（林前一 13〔思高〕；另見：太十二 25〔兩次〕、26；可三 24、25、26），一次爲「分心」（林前七 34），另一次則指「分（遺產）」（路十二 13，現修）。

這詞本身，文理亦提示所分給信徒之物不是同一樣的「（信心作爲）標準」，而是不同的「（信心上的）分量或程度」。[25]

反對此說的理由包括：（1）「信心」的原文名詞在保羅書信出現 146 次（除去教牧書信則爲 110 次，再除去以弗所書則爲 102 次），但可被視爲「區分所有格的」似乎只有一次（門 6），而且連這一次也較可能應另作解釋；這提示保羅並不自然地會使用原文名詞的「區分所有格」。[26] 不過，葛氏指出他並不十分倚重這一點。（2）若基督徒應按照神所分給他的「信心的大小、程度」來看自己，則此說便似乎有這樣的含義：一個基督徒對自己的評估，可以高過他對另一個、信心較小的基督徒的評估；但保羅極不可能有意提示這種含義。（是項反對理由〔作出必要的改變後〕同樣適用於〔乙〕和〔丙〕。）[27] 可是，這並不是保羅的話必然的含義；保羅要求信徒把自己看得適中，只是爲免他們自視過高（或過低），卻絕無意要他們對自己有了中肯的評估後，便進一步將自己放在信心比自己小的基督徒同道之上。[28] 如史銳拿所指出，中肯的評估是基於神把不同程度的「信心」賜給人這眞理，既是神所賜的，就不是人可以拿來作爲誇耀的根據的。[29]（3）我們很難認爲神將不同程度的信心賜給信徒。雖然四章十九至二十

---

25 以上兩點參：Dunn 2.721-22; Schreiner 652.

26 Cranfield, art. cit. 209. 關於 πίστις 一字在保羅書信出現的次數，BWorks 所給的數字依次爲 142、109、101 次。

27 Cranfield, art. cit. 209-10; Cranfield 2.614. 作者認爲，這反對理由同樣適用於 SH 355 的解釋（followed by Hume 177），即「信心」在此是指在人相信的同時或因他的相信而蒙神給他的、所有的恩賜。

28 Cf. Thompson 88.

29 Schreiner 653. 此解釋勝於鄧雅各的回應，他認爲：葛氏的關注雖是可理解的，卻沒有掌握到要點：保羅要求信徒對自己有中肯的評估，乃是爲使信心（及恩典）的豐富和多元化得以表顯：信徒若承認每一個人都獲賜某程度的恩典，而恩典的每一種表顯方式對信心群體都是不可少的（參：林前十二 14～26），這就會有效地防止一種錯誤的優越感產生出來（Dunn 2.722）。

節和十四章一節提示，信心有大小強弱之別，保羅卻並無暗示是神將這些不同「程度」的信心賜給信徒；事實上，他的勸勉與這觀念相牴觸。[30] 這異議無疑是合理的。

以上審視了葛嵐斐所列舉的八種解釋，其中以最後的（庚）、（辛）二說爲最多釋經者支持的兩種。不過，二者仍各有其困難之處：前者（以基督徒的信心爲同一的衡量標準）似乎與「分給」一詞的含義及文理不符；後者（不同程度的信心）則遇到上段末剛提及的異議。[31] 筆者認爲，討論中的本句最可取的解釋如下：（1）第四節開首原文有「因爲」一詞，這表示身體的類比（4～5 節）及其應用（6～8 節）都是爲要詳釋本句（3d）的關注，本句的要點由第四節的「肢體也不都是一樣的用處」，以及由第六節放在句末因而受到強調的「不同」一詞表達出來。這就提示，本句的重點在於使信徒彼此有別的東西，即各人所得的恩賜不同。因此，神所分給各人的就是各人所得的「一份」，不是在量度（多少或大小）的意思上，而是指各人所得的、特爲一己所有的一份「信心」。[32] 這詞在此可能不是指通常意義的信靠，而是應按其文理解爲「按照所得的恩賜來服事信徒群體」的信心，更明確地說就是「狹義的，與運用（所得的恩賜）相襯的信心」，即是掌握到自己的恩賜之性質，且有信心可以（即是自信

---

30 Moo III 761 with n.16. 另外，Ziesler 296 指出，按十四 1 來解釋本節，這做法值得置疑，因爲此信是要被誦讀出來的，而本節與十四 1～十五 15 一段相距頗遠，聽者聽到本節時，根本無法知道要到第十四章才提出的觀念。正文的（3）給 Schreiner and Caneday（*Race* 139, cf. 141）的解釋扣上問號：我們對神的信心之程度不論大小，都是神所量給我們的、一份恩典的禮物。

31 Black 169-70 認爲值得考慮本節和 6 節含有「原始錯誤」的可能：有抄寫員將原來的「聖靈」（πνεύματος）誤作（或改爲）「信心」（πίστεως）（二者的縮寫皆爲 πς）。這純屬臆測，不宜接受。參十二 6b 註釋註 12 之（2）（下面 102）。

32 Fee, *Presence* 609-10.

能）正確地運用它。[33] 這就是說，神把恩賜給予信徒，也同時賜他運用恩賜的信心；他要藉著這信心，並在這信心所定的範圍之內，運用他的恩賜。[34]（2）譯爲「大小」的原文名詞若解爲「尺度」（思高）或「標準」（一 1 b），得出的意思即是，信徒應以神所給他的「信心」（解釋如上）作爲評估自己的標準；即「信心」是同位所有格（三 2）。較好的做法是（3）把譯爲「大小」的原文名詞解爲「（所量出的）份」（一 2 b），[35] 得出的意思便是，信徒要照著神所量給各人的「信心」（解釋如上）來衡量自己。這樣，「信心」仍是同位所有格（三 2）。[36] 按這種理解，「分給」的意思不是說神把不同程度或分量的信心給信徒（如在〔辛〕），而是指神把與每一項恩賜相對應的「（運用此恩賜之）信心」與恩賜同時賜給信徒；由於恩賜有別，與恩賜相對應的「信心」就不是同一樣的，不同的「信心」構成不同的「（所量出的）份」，因而「分給」仍保持文理所要求的「不同」的含義。這解釋同時避去了（庚）、（辛）二說（及其他六說）所遇到的困難，因而最爲可取。

總括上文的討論，本句的意思即是：（信徒當如何把自己看得

---

33 依次見：Fee, *Presence* 609-10（首引句）；Murray 2.119（次引句）；Harrison 129（海爾遜 274）。（Fee [op. cit. 608 n.406] 指海爾遜對本句的解釋混淆不清，這似乎是由於前者認爲後者同時採納了葛嵐斐的意見；但照筆者看來，海氏只是引述但並無採納葛氏的解釋）。Cf. Gaffin, *Pentecost* 62-64; Fung, 'Ministry' 321 n.22; 馮蔭坤：「事奉」70 註 22（「恩賜大小」應修正爲「所得恩賜」）。

34 Murray 2.119. Cf. Dunn, *Spirit* 412 n.67: 中肯的評估牽涉兩件事：認出「恩賜及與它們相對應的信心」之多樣化，以及承認「恩賜及運用恩賜的信心」二者都是神所賜的。（Moo III 761 n.16 則認爲麥約翰的解釋是牽強的。）

35 這做法較好，因保羅書信有類似的用法：見上面「關於問題（一）」之下的（2）（b）。

36 不是「區分所有格」。後者的定義是：「所有格用以表示群體之『部分』」（活泉 xxvi）。在上述的解釋中，所獲賜的信心／信念並不是大量的信心之中的一部分（區分所有格），而是與不同恩賜之運用有關的信心，這信心就是所量給信徒的「分」（同位所有格）。

適中〔3c〕呢？就是要）按照神所分給各人的、與不同的恩賜相對應的「信心」來衡量自己。信徒若如此行，就不會自視過高，而能與其他的基督徒同道像人體內的肢體般和諧地彼此配搭事奉，如下文（4～8 節）隨即闡釋的。

十二 4　「正如我們一個身子上有好些肢體，肢體也不都是一樣的用處。」

十二 5　「我們這許多人，在基督裏成爲一身，互相聯絡作肢體，也是如此。」

第四節開首原文有「因爲」一詞；[1] 葛嵐斐認爲這表示第四、五兩節指出了信徒按所得的「信心之標準」來衡量自己對彼此間的關係有何意義：那些用神所賜的這種「信德〔作爲〕尺度」（思高）來衡量自己的人，就必明白基督徒是一個身體、彼此互爲肢體的道理（4～5 節），並會用盡自己特有的恩賜去事奉神和服事人（6～8 節）。[2] 較自然的看法是，「因爲」表示第四、五兩節是第三節的勸勉之基礎：信徒要按照自己所得的「（運用恩賜的）信心」來衡量自己，這勸告是基於教會類似人的身體此一事實。[3]

「正如」（4a）與「照樣」（5a，新譯）相對應，[4] 引介了教會與身體的類比：「一個身體是由好些肢體構成的，而每一個肢體有它不同的功用」（現修）；[5] 同樣，「我們衆人、[6] 在基督裡

1　γάρ = 'For' (e.g., NEB, NKJV, NRSV, NAS).

2　Cranfield 2.616-17. 參十二 3d 註釋第五段之（2）（上面 82）。

3　Schreiner 650, 654. Cf. SH 355; 十二 3～8 註釋引言首段（上面 73-74）。

4　καθάπερ . . . οὕτως 亦見於林前十二 12（與本節十分相似）；林後八 11。

5　後一句原文作 τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν.（1）留意 πάντα 的位置：不是 <u>πὰντα</u> τὰ μέλη οὐ（所有的肢體不是有同樣的功用），而是 τὰ μέλη <u>πάντα</u> οὐ（那些肢體，全部，不都有同樣的功用）；即是 πάντα 有補充、附加的意味（Schlier 368 n.13）。（2）動詞 ἔχει 挿在 τὴν αὐτὴν πρᾶξιν 此名詞片語之內，這種現象是希臘文所容許的（Porter 292 n.2）。（3）πρᾶξις 已在八 13 出現過；參《羅》2.615 註 12。（4）李保羅 2.205（及「羅十二 4～8」5*a*）解釋此字

是一個身體」（5a，呂譯）。保羅不是說，「我們是『在基督裏的一個身體』」，而是說，「我們『在基督裏』是一個身體」；[7] 即本句的基本意思是「我們是一個身體」，而「在基督裏」則指出我們許多人何以是一個身體。信徒之所以是一個身體，是由於他們都是在基督裏，即是因信與基督聯合，被納入基督之內（參六3：「受洗歸入基督耶穌」）。[8]「在基督裏」這詞同時表明，信徒成爲一體並不是按其本性或經由人的努力達致的，而是由於神的恩典，由於神在基督裏爲他們所作的事。[9]

時說，「路廿三 51 說約瑟爲人良善公義，沒有依從衆人所『謀』的。」但「謀」的原文是名詞 βουλή，「所爲」才是翻譯原文的 πρᾶξις 一字。（5）李氏又辯證說，「如果我們應該根據 πρᾶξις 一字在新約裏一貫的意思來理解它在羅十二 4 裏面的意思，羅十二 4 就不是說肢體各有甚麼不同的功能、能力，而是說肢體各有不同的事情或工作要去做」（同上；同文該處大致相同）；cf. Thayer 534 (s.v. b): 'a thing to be done, business'. 可是，「用處」或「功用」（呂譯、新譯）在本節是較自然的意思（'function': e.g., NIV, NKJV, NRSV, NAS; BDAG 859 [s.v. 1]）。事實上，「不同當做或可以做的事情」（同文該處）可說只是「不同的功用／功能」（現修／當代、金譯）的含義；就如 LN 42.5 將原文譯爲 'function' 之後，補充說：'In some languages one may express the meaning of this phrase in Ro[mans] 12.4 as … "all these parts have different work to do."'

6 有認爲 οἱ πολλοί 是閃族語法（參：五 15、19；《羅》2.136、163），意即「所有的人」（Schlier 368; Black 170）。但保羅在這裏的重點是「我們〔信徒〕」的複性（數目衆多），不是教會的普世性，因此「許多」的意思才是合適的（cf. Moo III 762 n.24）。

7 Not ἓν σῶμα ἐν Χριστῷ ἐσμεν, but ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ. Barrett 217 謂「在基督裏的一個身體」這詞是到達「基督的身體」這詞的途中一階段。這講法雖然爲 Schlier 363 所接納，卻受到 Yorke（'Romans' 70）嚴厲的批評：在羅馬書這較後期的詞語，怎能被看爲到達在林前那較早期的詞語之途中一階段呢？不過，也許巴列特的意思只是：信徒先要*在基督裏*構成一個身體，他們才能成爲*基督的*身體。

8 見《羅》2.194-96。Cf. Morris 438 with n.35; Schreiner 654; Moule, *Origin* 72; Ridderbos, *Paul* 371. Wedderburn（'Observations' 89）認爲 ἐν Χριστῷ 在此表達媒介或原因，如在八 2（參《羅》2.521 註 21）一樣。

9 Cranfield 2.618. 作者（834 with n.1）又指出，就如信徒的「向罪死」（六 2）和信徒的「活」（11、13 節）有四個不同卻是彼此相關的意思（參《羅》2.191 註 12 及所屬正文），信徒「在基督裏」也相應地有這四方面的意思。在本節如在八 1 一樣（參《羅》2.515-16 註 25），此詞主要是第一和第二個（即法庭裁判式，和洗禮意義上的）意思：此二方面必然地將一個信徒與所有在同樣意義上是在基督裏的其他信徒連結起來。但第三個（道德意義上的）意思當然是包

一些釋經者強調，「我們『在基督裏』是一個身體」這講法，有別於保羅在哥林多前書所用的「你們就是基督的身體」（十二27，現修）；朱維特甚至認爲，保羅在本章刻意避免使用「基督的身體」這觀念，很可能是因後者被說希臘語的教會內的某一些人誤解或誤用了。[10] 不過，鑑於本段（4～8 節）和哥林多前書該段（十二 12～30）在主題和邏輯上都十分相似，[11] 我們不難相信保羅在此有「教會是基督的身體」這個想法，[12] 只不過「我們是一個身體」這講法已足以表達信徒結連成爲一體、互相依賴，有責任彼此配搭事奉這意思，因此保羅用不著重複他較早時所用的那個講法。[13] 班納指出保羅不用那講法的另一原因：哥林多教會是保羅所創立的，該教會的信徒較熟悉他的神學，因此他把傳統的、身體的圖像[14] 發揮得較詳盡：信徒不單像個身體，而是實在構成「基督的身體」。但在寫信給（大部分）和他素未謀面的羅馬信徒時，

括在內的；而這第三個意思自然包括誠懇和努力地把上述的連結在我們具體的人際關係中實現出來。

10　Cf. Fitzmyer I 863*a* (§114); Fitzmyer III 191; Jewett, *Anthropological* 303. 後者的理論是，在教會中有些人如此臆測：屬靈的「我」可認同爲基督的身體，因而有分於基督的神性。關於「基督的身體」，可參馮蔭坤：「身體」；R. Y. K. Fung, *DPL* 76-82; P. T. O'Brien, *DPL* 127-28 (§4.2).

11　Robinson 135 認爲，羅十二 4～21 的邏輯與林前十二～十三相同：從基督的身體之事實（4～5 節 = 林前十二 12～27），到這身體內不同的事奉（6～8 節 = 林前十二 28～30），到絕對的和斷定一切的、愛的要求（9～21 節 = 林前十三）。

12　Bruce（*Corinthians* 120）認爲保羅在此「以縮短的形式」複述了林前十二 12～26 一段的內容。Cf. Wilckens 3.13. 這不是說保羅預期羅馬的讀者會知道他心中有此想法；到此爲止，保羅並無提到基督徒（或教會）是基督的身體（Cranfield 2.617 因此認爲，保羅有想到這觀念，這假設是不穩妥的）。

13　Cf. Murray 2.120.

14　例如，斯多亞派常把國家或大同世界比擬爲一個身體，由互相依賴的成員所組成。參馮蔭坤：「身體」86；R. Y. K. Fung, *DPL* 77*b*-78*a* (1). Dunn（'Body' 156）認爲，保羅論到教會是個身體時一致地強調「一體」的意思，這就有力地提示，保羅神學中「教會是個身體」這主題是修改自「國家是個身體」這熟悉的希羅描繪。

保羅就用了「你們是一個身體」這簡單的隱喻，那是他的讀者必會即時認出來並且接受的。[15]

信徒不但「在基督裏是一個身體」（和修），「也是互相作肢體」（5b，新譯）。[16] 嚴格地說，這詞的意思是「個個都互相作肢體」（呂譯），而這觀念很難理解，因為每個信徒既是衆信徒所構成的身體上的一個肢體，怎麼又同時是另一個信徒的（身體上的）肢體？不過，保羅用此詞語可能只是為要有效地帶出信徒「彼此連繫，息息相關」（當代）的意思；[17] 不僅是不同的信徒「構成身體不同的部份」（現修），而且身體上的「每個成員都屬於所有其他的〔成員〕」，[18] 因此他們有責任彼此服事。[19]

---

15 Byrne 369.（1）Cranfield 2.617-18 認為，雖然 5a 的形式是屬暗喻或隱喻（metaphor），但這話基本上只是個直喻或明喻（simile）而已。Yorke（'Romans' 71）表示同意。Pelser（'Body' 538）也是視為直喻。（2）Yorke（loc. cit., cf. 72, 70）強調，本句只是將羅馬教會喻為一個身體，這身體與基督被釘十架的身體無關，更不能被認同為後者。Fee（Review 357）認為 Yorke（文章所屬的）全書的命題是正確的：在保羅書信中，在「教會是基督的身體」這圖像裏，其比較的基礎（*tertium comparationis*）是人的身體——任何一個人體——而不是基督自己的身體。

16 在 τὸ καθ' εἷς 一語內，κατά（used distributively: MHT 1.105）提示「個個／每個」（呂譯／思高）之意。εἷς καθ' εἷς（約八 9；可十四 19 作 εἷς κατὰ εἷς）=「一個一個地」可能是按 ἓν καθ' ἓν（啓四 8：「每一個」〔現修〕）的模式而得，然後 καθ' εἷς 變成定了形的副詞（SH 355-56; MHT 3.268, cf. 3.15），即是成為「一個晚期的慣用語」（活泉 195）。這是個「粗劣的詞語」（'vulgarism': BDF §305）——正確的結構是 καθ' ἕνα（林前十四 31；即 κατά + 直接受格而非主格）。在 καθ' εἷς 之前加上中性冠詞可能是把整個片語用作副詞直接受格（adverbial accusative of general reference [Robertson, *Pictures* 4.403]; 活泉 195「在『καθ' εἷς』前面的中性定冠詞『τό』可能為要表明直接受詞用」這譯法有欠準確），意即「個別地，就每一個別的人而論」（BDF §305）。

17 Cf. Byrne 372; Dunn 2.724.

18 NIV: 'each member belongs to all the others'. Murray 2.120 認為 5b 所表達的是信徒彼此有團契，同享彼此的恩賜和恩典之意。Gundry（'Romans' 269）則認為，保羅所用的字眼強調，這身體並不是我們所屬、和我們分開的個體；我們就是這身體，因我們在基督裏是彼此相屬的（參：林前十二 27）。

19 Michel 376. Schlier 363 及 Wilckens 3.13 皆採納「為彼此」之意。（1）從本書可見，信徒不可彼此評斷（十四 13），乃要彼此問安（十六 16），彼此接納（十五 7），彼此建立（十四 19），

在這兩節（如在林前十二12～27），身體的比喻之主題是，教會作為一個身體（林前十二 27：基督的身體）就像是「一個身體、許多肢體」的情況，在合一之中有繁多。[20] 一個身體之所以為身體，正是由於（不是「雖然」）它有不同的肢體；沒有不同肢體的身體是個怪物（林前十二17～20）。[21] 這比喻主要著重信徒彼此之間的關係和責任，其次是他們與基督的聯合；但是教會作為一個身體（或林前：「基督的身體」）與基督自己的關係是怎樣的，則要到歌羅西書和以弗所書才表達出來。[22] 這兩節的下文並無提及「使徒」（參較：林前十二 28～29），這可能表示「身體」的圖像在這裏並不是應用在普世性的教會上（如在西、弗二書），而是（如在林前十二27）應用在某地的教會；不過我們要記得，羅馬的「地方教會」並非只有一個會眾，而是由多個「家庭教會」組成的。[23] 因此，我們與之「互相為肢體」的，不僅是每星期和我們一起敬拜的基督徒同道，也包括所有其他求告主名的人。[24]

彼此同心（十二 16，十五 5），彼此相愛（十三 8），「以手足之情相親相愛」（十二 10a，現修），「論尊敬，要彼此爭先」（10b，思高）。羅馬信徒能夠彼此勸戒（十五 14）；保羅說他要和他們同得鼓勵，其方法就是「藉著你們與我彼此所共有的信德」（一 12，思高）。（2）「互相」一詞提醒我們，神的關注不只是拯救個別的信徒，而是要為他的名拯救一個子民（Fee, *Presence* 871-72）。

20 Schreiner 650（citing Smiga, 'Romans 12:1-2 and 15:30-32' 268-69）認為，保羅在這裏強調教會是一體，藉此為第十四、十五兩章（尤其是十五 7～13 一段）先作準備。但是 Moo III 763 指出，文理並無提供證據，足以支持此說；保羅此刻的關注（如在林前十二），似乎只是恩賜之繁複以及同時引起的互相比較和自視過高之試探。

21 Dunn 2.725. Cf. Dunn, *Spirit* 265: 教會作為具恩賜的群體是在繁多之中並藉著繁多而為一體的（'unity in and through diversity'），即是在繁多的恩賜中並藉著恩賜之繁多在恩典上合一（'the unity of charis in and through the diversity of charismata'）。

22 Cf. R. Y. K. Fung, *DPL* 79*a*; 馮蔭坤：「身體」89。

23 Cf. P. T. O'Brien, *DPL* 127*b*, 128*a*; R. Y. K. Fung, *DPL* 80*b*-81*a*; 馮蔭坤：「身體」93（1）。亦參《羅》1.70-71。

24 Moo III 763.

十二 6a 「按我們所得的恩賜，各有不同。」

本句較貼近原文的譯法是：「照著所賜給我們的恩典，我們各有不同的恩賜」（新譯）。（一）「有」原文為分詞，（a）理論上可連於上一節「在基督裏是一個身體」的「是」字，得出的意思即是：「我們眾人在基督裏是一個身體，並且互相為肢體，〔留意逗號〕按照所賜給我們的恩典各有不同的恩賜」。[1] 可是，「並且互相為肢體」一語（5b）似乎已把第五節的思想帶到圓滿的地步，因而（b）本句較可能是新句子的開始。[2]（二）不論是採（一a），或是認為分詞「有」字等於其限定動詞，[3] 隨後的七個項目（6b～8 節）都可被視為純是描述性的，如在英文的新修正標準譯本。[4] 可是，這種理解難免產生一些多餘的重複（如在第二至四項）。[5] 因此，（三）不論是以分詞「有」字為等於其限定動詞，或認為這分詞是真正的分詞，[6] 這幾節（6b～8 節）很可能含有省略的部分，故應或在第六節的首句之後補充一命令式動詞，[7] 或在

---

1 Cf., e.g., Denney 689*b*-90*a*; Dunn 2.719, 725, 728; Wilson 135; Wright 710*b*-11*a*.

2 E.g., Michel 374.

3 E.g., NEB, NIV, NAS; MHT 1.225; Michel 376; Schlier 364, 369.

4 NRSV: 'We have gifts that differ . . .: prophecy, in proportion to faith; ministry, in ministering; the teacher, in teaching; the exhorter, in exhortation; the giver, in generosity; the leader, in diligence; the compassionate, in cheerfulness.' MHT 1.183 則在第一、二項之內補充分詞 'differing': 'whether that of prophecy (differing) according to the measure of our faith, or that of service (differing) in the sphere of the service'; 又在第三至七項之內各補充另一分詞片語：'he that teaches (exercising—ἔχων—his gift) in his teaching', etc. 採「純描述性」立場的釋經者包括 Byrne 372. 作者同時認為，最後三項（8b, c, d）很可能較具勸勉意味，為 9 節以後顯然是「指示性」的一段鋪路。但這樣將後三項與前四項分割是不合宜的。

5 Cf. SH 356.

6 E.g., KJV, RV, RSV, NKJV.

7 E.g., RSV, NKJV ('let us use them'), NAS / Moo III 758 ('let each exercise/use them accordingly'). Cf. NEB.

七個項目之內都各補充一命令式動詞。[8] 現代中文譯本二者兼備[9]——「我們要好好地運用上帝給我們的不同恩賜，做應該做的事。如果上帝給我們的恩賜是……，〔就〕應該……」——充分表達了這幾節的勸勉性質。

「我們按著所賜給我們的恩得恩賜，各有不同」（呂譯）這話，表明了神的「恩典」，即是神對不配得的人所施的恩慈，對不同的信徒以不同的「形狀」出現，即是顯爲不同的恩賜。[10]「不同」原文是放在句末，使這詞受到強調，[11] 並自然地引出隨後的七項不同的恩賜。關於這裏的「恩賜」一詞，[12] 有幾點值得留意。首先，雖然這詞在哥林多前書十二章四節是指聖靈的表顯，這裏的七項卻不能視爲一列屬靈的恩賜，因爲：在一章十一節，這詞加

8　E.g., NIV, KJV, RV, NKJV, NJB, TEV, CEV, NEB（8節）。中譯本多採這種做法。Cf. Murray 2.121; Cranfield 2.611, 618; Schatzmann, *Charismata* 20; MHT 3.333.

9　So also Schreiner 651.

10　Turner, *Holy Spirit* 271. Bruce 215 將「恩典」解爲特別意義的恩典，即恩賜。（1）Stern 428 解爲合乎每一恩賜的恩典；例如，伴隨著「作領袖」之恩賜（8c，現修）的是「殷勤」（同上）和「熱切」（呂譯）的恩典。（2）李常受 384（cf. Witness 306）則解爲：「我們所得的恩賜是照著生命的度量。如果你享受神的生命到了一個高的程度，你就要得著更高的恩賜。但是，如果你對神生命的享受有限，你的恩賜也就有限；因爲你恩賜的大小，受到你享受神聖生命在你裏面作恩典程度的限制。」這解釋是基於作者對「恩典」的定義：「恩典是神聖的素質進到我們這人裏面，成爲我們的生命，作我們的享受」（李常受 385；cf. Witness 307）。可是，這種「恩典的定義」很難從保羅書信找到支持。參較《羅》1.199。

11　原文爲 διάφορος, 可參《來》1.55 註 81。C. Miller（*Becoming: Your Self in the Making* [Old Tappan, NJ 1987] 61 [cf. 62]）指出，基督徒的「個別性（individuality）」受到雙重肯定：先是被造爲獨特的一個人（我們的 DNA 表明此點），繼而被神的靈賦予跟別人不同的恩賜。這眞理的前半部分已有其實際應用之處，例如：鍾馬田（《屹立磐石上》〔香港：福音證主協會，1999〕48）指出：「氣質對救恩毫無影響，這是我必須強調的。不過，我要同樣強調氣質對於信徒的生命有極大的影響。沒有甚麼比認識自己更重要。我們雖同爲基督徒，……但煩惱則不一樣。……針對人的難處時，若以爲每一個基督徒都是一樣，那就是最無益的想法。基督徒不是人人一樣，神從來沒有這個意思。」後半部分的應用則在本段（3～8節）。

12　χάρισμα, 在新約的分佈情形可參《羅》1.216 註 5。

上形容詞「屬靈的」才構成「屬靈的恩賜」一語；這詞在本書出現的其餘四次，所指的都是從神而來的恩賜（五 15、16，六 23，十一 29）；本句將「恩賜」連於神的恩典，不是連於聖靈。由此看來，羅馬的基督徒很不可能會認為這詞與聖靈特別有關聯，而將這裏的七個項目視為一列屬靈的恩賜。故此，若將此「列」與哥林多前書十二至十四節並用來建立一「屬靈恩賜」的神學，可能是遠遠的超越了合理的釋經所容許的界限。[13]

其次，特珥拿[14]特別從語言學的角度研究「恩賜」一詞，以三重的進路辯證其意思只是簡單的「恩賜」（即禮物、賜與），不是特殊意義的「屬靈的恩賜」或其他。（1）從原文字的形成來看，「恩賜」並不是從「恩典」演變而來，[15]而是源出於動詞「賜給」（八 32）；名詞所表達的是動詞的行動之結果。[16]（2）從這

13 Fee, *Presence* 606; endorsed by Turner, *Holy Spirit* 271-72. Cf. Fee, *Presence* 32-35: χάρισμα 這字本身比「屬靈恩賜」或「聖靈的恩賜」廣闊得多（35）；G. D. Fee, *DPL* 341*a*: 不能將羅十二 6～8 的「恩賜」和林前十二～十四的「屬靈恩賜」混爲一談（see also 344*b*-45*a*, 347*a* [§3.2]; cf. Meyer 1162*a*）。馮蔭坤：「事奉」46-54（= Fung, 'Ministry' 155-63）需要從這個角度修正。*Pace* Bryan 198: 保羅將信徒所有的恩賜都視爲藉著聖靈賜下，以致他在林前十四 1 只用了形容詞「屬靈的」來談及它們。

14 Turner, 'Linguistics' 155-65.

15 Schatzmann（*Charismata* 1, 10）就是認爲，從辭源的角度而言，χάρισμα 得自 χάρις（而 χαρίζομαι 則得自 χάρισμα; 即 χάρις → χάρισμα → χαρίζομαι）。Cf. Dawn 93; C. M. Robeck, *DPL* 757*b*. 可是，Turner（art. cit. 164-65）指出，保羅沒有嘗試將 χάρισμα 連於 χάρις. 只有一次（本節）此二字有任何密切的關聯，而我們毋需假定這關聯對 χάρισμα 一字的意思有直接的影響，彷彿他不可以用另一個字（例如 δόματα 或 δωρήματα）代替 χαρίσματα 似的。他事實上選用了後者，也許是爲要收辭令的果效（ἔχοντες . . . χαρίσματα . . . χάριν），或因他認爲這字最適宜用來強調那些禮物是神的慷慨和善意之記號（見下文〔2〕）。

16 即 χάρισμα 是得自 χαρίζομαι（後者可參《羅》2.761 註 1）。Cf. Turner, art. cit. 156-59, 164. 作者（158-59）指出，一個以 -μα 爲結尾的中性名詞（χάρισμα）源出於另一個以 -ις 爲結尾的名詞（χάρις）會是不尋常的；以 -μα 爲結尾的名詞其實是從（相應的）動詞演變而來，而 -σμα 這結尾較明確地表示有關的名詞是從以 -ίζω 或 -άζω 爲結尾的動詞經縮略（contraction）而形成的。這種「字的形成」法亦見於：βάπτισμα（「洗禮」，見《羅》2.201 註 6）源出於 βαπτίζω

字的同義詞來看，「恩典」（當它是用在「禮物」這意思上之時）[17]和「恩賜」與其他同義詞的分別，在於前二者將焦點放在仁慈的或慷慨的給與此一特色，且具給與者的善意或恩寵之含義。在前二者之間，「恩賜」總是指所（仁慈地）給與之物，因而可與「恩典」相對，後者不但可指所給之物，亦可指給與此一「事件」。保羅（及彼得）取「恩賜」而捨其他的同義詞來表達「禮物」之意，很可能強調了所描寫之物是「一份仁慈的和慷慨的禮物，且表達了給與者的善意和恩寵」。在保羅的用法裏，「給與者」總是神；但這不等於說他認爲「恩賜」這字本身的意思就是「屬神的禮物」（更遑論「神的恩典之事件或表達」等意思）。[18]

（3）從這字的用法來看，語言學的原則要求我們，若一句話按某字已知的意思來解釋便已足夠，便不應爲該字增加新的（假設的）意思。按此原則，這字對保羅應有最少的內涵，因而具籠統的意思，不是特殊（專門）的意思。[19]事實上，這字在保羅書信出

（例如：林前一 14，「施洗」）；κτίσμα（例如：提前四 4，「所造的物」）源出於 κτίζω（例如：羅一 25，「造」）；σχίσμα（例如：林前十二 25，「分裂」〔思高〕）源出於 σχίζω（例如：徒十四 4，「分裂」〔呂譯、思高、現修〕）。其他例子見 MHT 2.354.

17 Cf. H. Conzelmann, *TDNT* 9.402-3.

18 Cf. Turner, art. cit. 159-60 (esp. 160); *Holy Spirit* 281. 若作者的論證合理（筆者認爲是），則以下對 χάρισμα 一字的解釋便值得置疑：（1）「恩賜」是「神的恩典」的禮物（Westerholm, *Paul* 123）；（2）是恩典具體的表達（J. D. G. Dunn, *DNTT* 3.702-3; Fee, *Presence* 606, 607; Dunn 2.725, 733, 734）；參下註；《羅》1.216 合併了上述兩個意思；（3）恩賜是一個肢體在身體上的「功能」，身體上所有的肢體皆有其功用（4 節）顯然等於在基督裏的一個身體之成員皆有恩賜（6 節）（Dunn, *Paul* 554 with n.123）；（4）「恩賜是指『事奉的機會和因之而有的事奉』」（李保羅，「羅十二 4～8」5c; 李保羅 2.207），因「在這個比較式的手法裏〔4 節論人的身體，5-8 節論基督的身體〕，我們看見『不同的恩賜』〔6 節〕是相當於『不同的工作』〔4 節〕」（201）。

19 As in, e.g., BDAG 1081 (s.v. χάρισμα, b): 'of spiritual gifts in a special sense'; Wilson 130: 'a spiritual gift'. Berding（art. cit. 40-43）列舉理由，反對將此字視爲具有狹義的專門意思。作者（43-44）同意這字的「籠統意思」適用於所出現的所有各次，但他採納的「籠統意思」不是特垻拿的「禮物」，而是「具體的恩典」（cf. 50, 51）；參上註之（2）。

現的十六次，全部可理解爲具有上述那個意思（和那些含義），即「恩賜」的意思是「禮物」，其含義是「仁慈的和慷慨的」及「表示給與者的善意和恩寵」。[20]

第三，若這字的意思是「禮物」，它所指的（觀念）又是甚麼呢？（一）貝爾丁認爲：唯一將這字在保羅書信的用法串連起來的是「具體的恩典」這籠統的觀念，所指的就是聖靈爲了衆人的好處而賜給信徒的各種事奉或功能，不是各種才能；也許才能的觀念是從一些經文提到信徒獲「賜」（林前十二 7、8、11）或「有」（十二 30，十三 2，十四 26；羅十二 6）而得的，但一種事奉同時是聖靈所賜的和信徒所「有」的。[21] 可是，貝氏自己也承認，「神賜下一般的屬靈能力給每一項屬靈的工作。」[22] 可見不容易從「恩賜」一詞排除「才能」的觀念。事實上，對這幾節（6～8節）最自然的理解是：不同的恩賜被賜下，是爲使不同的功能可被履行；「從所領受的恩賜就生出功能來，也因此從表明恩賜的那句話〔例如：「或說預言」〕就生出表明如何正當地履行那功能的命令式動詞〔例如：「就當照著信心的程度」〕。」[23] 此外，筆者認爲，原字的意思既是「禮物」（如上一段特珥拿所辯證的），則把「恩賜」視爲指與從事某種事奉相對應的才能，比視

20 Cf. Turner, art. cit. 160-65 (esp. 161, 162, 164); also idem, 'Gifts' 30-31（連「半專門」的意思也不是）。Berding（'Gifts' 38-39, cf. 50）卻認爲 χαρίσματα 不應譯爲「恩賜」，因英文的 'gifts' 一字久已盛載著「才能」之意，但原文所指的不是聖靈所賜的才能，而是聖靈所賜的事奉。但見上面註 16。

21 Cf. Berding, 'Gifts' 46-50 (ministries or functions, not abilities), esp. 49-50; endorsed by Aker, '*Charismata*' 56, 67. Dunn 2.726 也是認爲「有」字非指擁有。Dunn（*Paul* 554）將「恩賜」解釋爲肢體在身體上的「功能」；參十二 4～5 註釋註 5 之（5）（上面 88）。

22 Berding, 'Gifts' 51: 'God gives general spiritual enablement to every spiritual task'.

23 Cranfield 2.619, 618, citing Schlatter.（楷體爲筆者所加。）Cf. Turner, 'Gifts' 28: 保羅對哥林多的信徒指出，林前十二 28 所列的「使徒、先知、教師、幫助人的、治理事的」等人的功能，同樣（像行神蹟的和醫病的）是基於他們所得的恩賜（31 節），是他們的恩賜被運用出來的結果。

爲指某種事奉本身，更符合第三節末句的意思（解釋如上）。[24]

（二）鄧雅各尤其強調，「『恩賜』總是一樁事件，是神藉著一個人而作的、恩惠的活動」，這活動「在一特定的事例，並且只爲了那事例」彰顯神的恩典和能力。[25] 特玥拿指出，按這種理解，只有「教導、領導」等的一些特別事例，或「說預言、說方言」等的確切事件，才是「恩賜」。鄧氏的理解若只是應用在哥林多前書十二章八至十節，似乎還是合宜的，但若強加諸恩賜的範圍較廣的另兩段（林前十二 28~30；羅十二 6~8）——以致只有所謂「具強烈的靈恩性質」的（領導、行政、助人等）舉動才算爲恩賜——卻完全不合理。特氏又引另一釋經者的意見指出，若保羅將「恩賜」視爲僅是聖靈短暫（在特定時刻內）的活動，則他只要聲明沒有人「擁有」任何恩賜，便可有效地結束哥林多信徒的誇口。事實上，他卻說他們「有」恩賜（見上段所引經文），並且指示他們當如何運用一己所「有」的恩賜（林前十四；參：羅十二 6~8）——其實，唯有當「恩賜」是信徒（像受託的管家）所擁有（參：彼前四 10），因而可被不成熟的「有」恩賜者所誤用時，恩賜才可以對教會造成任何威脅。[26] 不錯，在某些情況下，恩賜的運用有賴聖靈即時的默示（例如：說預言），這「恩賜就不是個人可以（好像）把它放在冰庫收藏起來的一樣東西」；[27] 不過，另一些恩賜（例如：行政上的領導，和實際幫助）則肯定可理解爲個人具備的才能。[28] 哥林多前書七章七節的

24　見十二 3d 註釋末後兩段（上面 85-87）。

25　Dunn, *Spirit* 254; 這論點重複地被強調（209, 210, 211, 253, 263, 264）。

26　Turner, 'Gifts' 30-31 (citing K. S. Hemphill). Cf. Turner, *Holy Spirit* 281: 鄧氏的聲稱並無事實支持，亦與保羅對（例如）他自己的使徒職事的看法不符。

27　Dunn, *Spirit* 254. 我們不以說方言爲另一例子，原因見：馮蔭坤：「事奉」72-73 註 33；Fung, 'Ministry' 323 n.33.

28　馮蔭坤：「事奉」53；Fung, 'Ministry' 161. Thayer 667（s.v. χάρισμα）甚至解爲指「聖靈所賦予的不尋常的能力」。

「恩賜」顯然是指獨身的恩賜（參 8～9、26～38 節）——不是不婚的狀態本身，而是有力量拒絕情慾的引誘，或是沒有性滿足的需求，以致可以不結婚[29]——而這是一種「能力〔本領〕」，不是一種事奉（如〔一〕）或聖靈的活動（如〔二〕）。

第四，巴刻把「恩賜」定義爲「實現〔運用〕出來的、顯彰基督的、能力」；他認爲構成恩賜的不是我們的才能本身，而是神使用我們的才能，以具體明確的方式造就別人。若我們所作的沒有經常的爲別人或自己產生可辨認的屬靈益處，則我們不應把我們的才能視爲一種屬靈恩賜。[30]這就是說，有一些才能在神的使用下產生屬靈的益處，亦有一些才能沒有帶來屬靈益處。由此看來，恩賜的本質仍是神所賜（及使用以造就教會）的才能，只不過使這些才能成爲恩賜的是神的使用。因此，「恩賜」也許可以簡潔地定義爲「信徒獲賜因而擁有，又被認出並被奉獻給神，用以造就教會的才能」。[31]

---

29 Cf. Barrett, *First Corinthians* 158; Fee, *First Corinthians* 284.

30 Packer, *Spirit* 84-85 ('I define gifts . . . as "actualized powers" of showing Christ forth').

31 Turner, 'Gifts' 31 (apparently citing Hemphill). 另一些定義是：（1）恩賜是一個基督徒（即是一個宣認基督爲主〔林前十二 3〕的人，此宣認表明基督住在他／她裏面）任何的活動或才能，此活動或才能是被用來或可被用來造就衆人的。「活動」不僅指確切的事例，亦可指生活或事奉的一種模式（Chambers, 'Gifts' 125-32）。（2）我的一切資質及才能，包括我在成爲基督徒之前已有的資質、與生俱來的才能，只要是用來事奉神的，都應視爲屬靈恩賜（Gaffin, 'Gifts' 16; cf. idem, 'Cessationist View' 62）。Turner（'Gifts' 31）有類似的講法。Stob（'Response' 25）則批評這種定義太過廣闊，幾乎涵蓋一切。

其他與「（屬靈）恩賜」有關的問題之討論，可依次參：（1）是否每個基督徒只有一種恩賜？——Turner, 'Gifts' 31-32.（2）恩賜是否固定而不能改變的？——Ibid. 32.（3）恩賜與先天才能的關係是怎樣的？——Ibid. 33; Fung, 'Ministry' 161-62; 馮蔭坤：「事奉」53-54。（4）恩賜與教會職位的關係是怎樣的？——Turner, 'Gifts' 33-37; Fung, 'Function or Office?'; 'Ministry' 162-77; 馮蔭坤：「事奉」54-67。（5）今天仍然有說預言、說方言，醫病等恩賜嗎？——Turner, 'Gifts' 37-50; *Holy Spirit* 286-346（= chaps. 16-19）; and *Miraculous Gifts*（簡寫表之〔二〕，上面 17）。亦參馮蔭坤：「事奉」67（連 76 註 87）= Fung, 'Ministry' 177.（6）如何斷定自己的恩賜？——Gaffin（*Pentecost* 53; 'Gifts' 21-22）建議「實事求事和回應處境」的入手法：在我所處的環境中，我可

十二 6b　「或說預言，就當照著信心的程度說預言；」

從本句開始，保羅列舉了恩賜的七個例子，首四個以「或」字引介，其餘三項則並無連接詞把它們連起來。[1] 首二項提到有關的恩賜本身，其餘五項則提到運用有關的恩賜的人。[2] 第一項是說預言的恩賜。[3] 在舊約時代，整體而言，先知是神對百姓說話的代言人（「耶和華如此說」）；預言（神藉先知向以色列宣告祂即時的旨意）是聖約的三個「守護神」之一，另二個是律法（由祭司教導）和禮儀（由祭司主理）。雖然兩約之間並沒有產生在才能及地位或重要性方面像舊約正典的先知一樣的先知人物，但預言的火花並沒有熄滅。[4] 在新約，「預言」（動詞及名詞）和「先知」這些詞語的用法顯示，對保羅而言：「說預言」基本上就是傳遞（宣講）所領受的、由神主動賜下的啓示（參：林前十四29～31）；名詞「預言」所指的與動詞所指的是同一回事；「先知」則可指任何說出一個「預言」的人（參 31～32 節），但通常是僅指那些不但有主觀的經歷（參 37 節），且有教會非正式的認

以如何確切地在話語方面及在行動方面（'in word and deed', 參：彼前四 11）事奉神和服事人？Aker（*'Charismata'* 68-69）也是認爲，應以社群的需要（'community needs' = 教會的需要？）爲前提。

1　Michel 376. εἴτε ... εἴτε 這種雙關用法，在新約只見於保羅書信和彼前：BDF §454(3). Harvey（'Romans' 135-36）認爲，εἴτε ... εἰ 在 6～8 節重複了三次，這必會引起聽者的注意。

2　有認爲保羅選用了「七」這神聖的數目來象徵性地代表所有的恩賜（cf. Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 238; Dawn 95; Fitzmyer III 192）；Schreiner 655 正確地指出，保羅並不（像啓示錄的作者）把數字用作象徵。

3　當代將原文的「預言」意譯爲「講道」（cf. Phillips: 'preaching'）。好些釋經者也是把「預言」解爲指一般的、教會裏的講道（例如：魏司道 334；李保羅 2.208-9；Fitzmyer III 191: 'inspired preaching'）。陳濟民（《屬靈觀》80，參 81）沿用和合本的「先知講道」一詞，只是把它定義爲「在聖靈的運作下傳講神的信息」。Bray 305*a* 指出，教父一般將預言理解爲宣講及解釋聖經，儘管這並不排除神所啓示的新信息。但見下文，特別是註 5 之（4）。

4　Turner, *Holy Spirit* 190-96, esp. 191、195.

可的人。[5] 說預言的「地點」是教會的聚會，預言的對象（主要）

5 Ibid. 196-200, esp. 197, 199, 200. G. D. Fee（*DPL* 346*a*）指出，說預言是保羅書信中最常提及的屬靈恩賜，其含義即是，說預言在保羅所建立的教會中是十分廣泛的現象。C. M. Robeck（*DPL* 757*a*）指出「先知／說預言」一詞在此時期的流動性。Turner（op. cit. 200-20）對新約預言的性質按七個要點作進一步解釋（cf. Turner, 'Gifts' 11-16〔無第七點〕）：（1）預言的「心理學」（200-4）——保羅並不預期「出神的」或強度「狂喜的」預言（參：林前十四29～32），至多也只是先知可能經歷「受控制的」「魂遊象外」（203: '"controlled" prophetic "trance"'）。參：馮蔭坤：《恩賜》62-63（第二、三兩點）。（2）預言的內容（204-5）——其範圍十分廣泛，但總是牽涉神將一些有關具體細節（有別於一般原則）的知識（例如：林前十四25），或神學或教義性的事情（參十三2）啓示出來。（Forbes ['Prophecy' 223-24] 提出三個理由，支持「保羅相信預告未來是先知的一個功能」。）（3）預言的目的（205-6）——是造就、勸勉（包括鼓勵）、安慰教會（林前十四3～4，參31節）；更是對教會作爲一個記號（參22節），表明神的同在、親切的認識、看顧和引領。（4）預言不是「在聖靈引導下的釋經」、講道，或教導（206-12）——本段（羅十二6～8）將說預言、教導，和勸勉列爲不同的恩賜：林前十二8～10，十四6同樣區別先知和教師。在聖靈引導下的教導可能包括將聖經和傳統應用到會衆即時的需要上，但預言主要是指人把直接從超然的來源藉啓示（不是透過思想聖經）而得的資料宣講出來（207; cf. Cranfield 2.620; Schatzmann, *Charismata* 21-22; Witherington, *Quest* 135-36. Forbes ['Prophecy' 229-36] 對「早期的基督徒預言的特徵，就是取在聖靈的默示下解釋舊約這種形式」之說提出反駁）。（5）是否所有基督徒皆可說預言呢？（212）——並非所有信徒都是「先知」，這是毫無疑問的（林前十二29）。不過，保羅勸勉哥林多的全會衆要切慕說預言的恩賜（十四1、39，參5節）；沒有人是基於某（些）先存的理由不能說預言的，儘管事實上神並不把任何一項恩賜給予所有的人（林前十二14～30）（cf. Forbes, 'Prophecy' 246）。（6）新約的預言之權威及限制（213-17）——作者回應 Grudem, *Prophecy* 一書的論點，即是在新約裏，只有使徒的預言才是像舊約正典的先知權威性的預言那樣，在用字上具有屬神的權柄（divine authority of actual words），但是在教會中一般的預言（如在帖前五、林前十二～十四，及羅十二所見的）則只是在籠統內容上有神的權柄（the authority of general content）。特珥拿指出，這種尖銳的區分本身值得置疑：從語意學的角度而言，最重要的不是一份通訊的表層（即字句上的）結構（'the surface structure of the *wording* of a communication'），而是這份通訊所包含的陳述之語意結構（'the *semantic structure of the propositions*'）；因此，「在籠統內容上有神的權柄」可與「在字句上有神的權柄」同樣重要（215）。此外，新約的證據並不支持如此明晰地區別使徒的預言和其他人的預言；預言這恩賜的權威較可能有不同的程度，一端是使徒的預言（由使徒所受的任命支持著），另一端是一些模糊而不大有益處的「預言」之舉，後者使預言整體在帖撒羅尼迦的教會被質疑（帖前五19～20），而先知的講論可以屬於這範圍內的任何一處，因而「衡量」這預言的責任就落在會衆的身上（林前十四29〔新譯〕；帖前五19～22〔參《帖前》447-56〕）。這就是說，保羅的確把先知信息的權威相對化（216-17）。（至於預言的

也是教會（4 節），不是較廣的世界；[6] 先知基本上也不是周遊各地的，而是在一個地方的教會中運用他／她的恩賜。[7] 在保羅眼中，先知的地位僅次於使徒，兩者在新約出現時總是按這次序（林前十二 28～29；弗四 11，二 20，三 5；參：啓十八 20）。由於預言有很大的實際用途，在所有的恩賜中，說預言被推舉爲信徒最當羨慕的恩賜（林前十四 1、12、39）。

像第三節的「照著神所分給各人信心的大小」一樣，本節的

恩賜有否時間上的限制，見本註下一段。）（7）預言對新約「神學」的發展之貢獻（217-20）——新約的證據顯示，預言對於早期教會的神學之發展並沒有扮演重要的角色。

關於第（6）點末括號內的問題，作者的討論有三個要點：（a）B. B. Warfield（及現代的「終止主義者」）用以支持「在使徒時代結束之後再沒有眞正的神蹟」這立場的論證有不少破綻（286-93）。（b）新約本身預期醫病（雅五 15）、說方言，和說預言（林前十三 8～12）這些恩賜會延續下去（293-98; cf. Turner, 'Gifts' 37-41）。（c）這些恩賜在次使徒時代並無終止；不過，這三項恩賜逐漸變成不顯著，彷彿被貶到「外圍」（298-301, 301-2; cf. 'Gifts' 41-43）。又特別關於預言一項，作者指出當代的預言和新約的預言之間的異（326-27）同（316-25）。作者認爲可以「謹愼地」這樣下結論：至少有數種形式的現代「預言」，在其運作方式、內容、功能和目的上，與新約一些種類的先知話語很有關聯。在教導、造就和挑戰信徒一事上，現代的預言至多只有次要的地位，因爲現今的教會領袖有很豐富的神學資源可以使用；不過，將聖經的原意應用到當今的處境、深切剖釋個人和會衆的情況、在許多實際的問題上提供指引，在這些方面預言（及林前十二 8～10 所提到其他涉及啓示的恩賜）在現今仍然有其位置（327-28; cf. 'Gifts' 46-48）。

6 Forbes, 'Prophecy' 246. Fee（*First Corinthians* 686）認爲，24～25 節並不告訴我們是否有部分的預言是特別針對不信者而發的；參較上註之（2）。Forbes（art. cit. 220, cf. 229）又指出：（1）就保羅（和路加）而論，說預言是把所領受的啓示公開的宣告出來，只是給個人的啓示（例如：林後十二 1～4）通常不稱爲預言；（2）對保羅來說，在正常的情況下，說預言是緊接著領受啓示（參：林前十四 30）。不過，作者視爲說預言之例子的一些經文（例如 224：羅十一 25～27；林前十五 51 及下；帖前四 14～18）並不支持第（2）點。參上註首段第（6）點後半有關預言不同程度的權威之觀察。

7 Cf. Forbes, 'Prophecy' 242-44;《恩賜》62 註 22。Schnackenburg（'Apostles' 300）作此區別：教師是地方教會的成員；先知雖然定居在一處地方，但其活動範圍可能超過了個別的地方教會；使徒則是巡迴的宣教士。

「照／按著信心的程度」（新譯同／呂譯、當代）[8] 主要有兩類解釋：（一）若把「信心」解爲客觀意義的「信仰」，得出的意思便是：所說的預言必須與神所默示的整套教導，即是與使徒們所相信、宣認和教導的「相符合」（思高）。[9] 這種解釋的可能性不大，因爲：（1）保羅書信他處並沒有與說話者要如此「試驗」自己相似的例子，他所要求的審察倒是由教會整體進行的（帖前五20～21；林前十四 29～30）。（2）討論中的介詞片語是與之前的「照著所賜給我們的恩典」（6a，新譯）平行的，這平行提示「信心」是說預言者的信心。（3）保羅以「信心」的原文名詞指所信的內容，至少在羅馬書並無另一例子。[10]

因此，「信心」較可能具主觀意義。[11] 在這前提下，（二 A）和合本的譯法可說代表了最通常的理解。[12]（二 B）葛嵐斐認爲「與信心相符」的意思即是，先知對神在基督裏的恩典之了解及回應，就是他們的預言要與之相符的標準，他們必須小心不要

---

8 原文爲介詞片語 κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. 英譯包括：'according to the proportion of faith' (KJV; cf. Thayer 39 [s.v. ἀναλογία]; LN 89.10), 'in proportion to faith' (NRSV; Dunn 2.719), or 'in agreement with . . . the faith' (BAGD 57 [s.v.]; H.-G. Link and C. Brown, *DNTT* 1.50; cf. Dawn 103, 108: 'according to the agreement of the faith'); 'in agreement with··· the share of commitment one has' (BDAG 67 [s.v.]).

9 Cf. Hodge 390-91; Manson 950*a* (§825c); Michel 373; Käsemann 341-42; Davidson-Martin 1040*a*; Schlier 363, 370; Fitzmyer I 836*a* (§115); Fitzmyer II 647; Wilckens 3.14 with n.67; Edwards 288; Wright 711*a*; Hill, *Prophecy* 130; Blocher, 'Analogy of Faith' 25, 28; H. Balz, *EDNT* 1.84*b*; Dawn 108; Stott 327 = 斯托得 445。（思高原句作「應與信德相符合」，即採此詞的主觀意義。）

10 依次參：（1）Fee, *Presence* 609;（2）Dunn 2.727-28; G. Kittel, *TDNT* 1.347-48 （cf. *TDNTA* 56）;（3）十二 3d 註釋註 13 及所屬正文。Murray 2.123 認爲並無足夠證據確定這種解釋。

11 So, e.g., Hendriksen 2.410; Grayston 104; Robertson, *Pictures* 4.403.

12 E.g., SH 356; Hume 179; Schreiner 656; Matera, 'Romans' 196; Witherington, *Narrative* 289; C. M. Robeck, *DPL* 759*b*; Denney 690*b*. 後者認爲這話的含義是，一個人的信心越多，即他越是個完全的基督徒，他所得的說預言的恩賜便越大。（1）Gaston（'Romans 12' 264）解爲「與〔基督的〕信實相符」（參十二 3d 註釋註 21 末〔上面 83〕）。此說並無可取。（2）Black 169 認爲「信心」可能是「聖靈」的「原始錯誤」（見十二 3d 註釋註 31〔上面 85〕）。

（以為自己受聖靈感動而）說出任何的話，是與他們相信基督一事不符的。巴列特認為此說雖然具吸引力，但似乎從一個字看出很多意思來。[13]（二 C）按班納的解釋，預言的價值是與它引發或增強「信心」——其他信徒的，以及教會整體的信心——之能力成「正比」的；建立信心正是先知的主要工作（林前十四 3～4、22）。類似的解釋是：（二D）說預言者必須按照教會的信心程度來運用此恩賜，以致所說的能眞正被教會好好地接受。[14] 此二說不大可能是正確的，因為論到另六項恩賜之運用的話都是關乎運用恩賜者本身，而不是關乎對別人的影響。[15]

較好的解釋是，配合著上文對第三節那個介詞片語的解釋，（二 E）「信心」再一次是指與恩賜同時賜下的、運用恩賜的信心；[16] 就說預言者而論，這信心就是神所賜的、「所說的話是在聖靈的感動之下而說的」之信念，全句意即：「如果是說預言，就應與〔這種信念〕相符合」（思高）或「應當照著〔這種信念〕的程度去說」（新譯）。在此二者之間，思高譯本的譯法較可取，因保羅的意思似乎只是：說預言者應按照所得的「說預言的信心」來說，而並無「說預言者的能力有賴所具的信心程度」之含義。[17] 說預言者應按照上述的信念儘量運用他（她）的恩賜，但

---

13 依次見：Cranfield 2.621 (endorsed by Moo III 766); 及 Barrett 219.

14 依次見：Byrne 367, 370, 372, 373; 及 Heil 140. L. T. Johnson 182 則合併個人和群體兩個層面，他認為：在聚會中運用說預言的恩賜應至少是信心的表達，且應能建立教會群體的信心。

15 Schreiner 656 n.11.

16 參十二 3d 註釋末後兩段（上面 85-87）；Harrison 130（海爾遜 275）。Cranfield 2.620 指出，別西大（敘利亞文）譯本用同一個字翻譯 3 節的 μέτρον 和本節的 ἀναλογία，這事實強調了 3d 與 6b 之間的相似處。Grieb 120-21 也是認為兩者很可能是彼此相關的；只是，她認為所描寫的都是「能夠像神看我們那樣看自己」。此解釋並無可取。

17 Cf. Fee, *Presence* 609 (endorsed by Turner, *Holy Spirit* 210), 610. 作者甚至將本句譯為 'in accordance with the prophet's portion of faith'; 但 ἀναλογία 這字本身不能譯為「分」，本註釋所參考的三本希臘文辭典都沒有這個意思：BDAG 67 (s.v.); LN vol. 2, p. 15 (s.v.); Thayer 39 (s.v.).

卻不應超越這種信念的限制；這就是說，何時他失去了這種信念，他就當停止，而不是憑自己的權柄繼續說下去。[18] 不過，雖然說預言者可能自信眞是被聖靈「感動」，但他所說的卻可能完全不是來自聖靈；故此，教會整體必須「考驗一切，好的，應保持；各種壞的，要遠避」（帖前五 21～22〔思高〕；參：林前十四 29，十二 10）。[19] 按這種理解，本句並不只是重複了第三節該句；該處的重點是在中肯的自我評估，這裏的重點則是在如何正當地運用說預言的恩賜。[20]

十二 7 「或作執事，就當專一執事；或作教導的，就當專一教導；」

十二 8a 「或作勸化的，就當專一勸化；」

這（第二至四）三項的一個共通點是，形容有關的恩賜之介詞片語，或是重複了指該項恩賜的那個名詞（第二項），或是使用了與指該項恩賜的動詞同字根的名詞（第三、四項）。按上面對第六節末句的解釋，這種不尋常的形容法是保羅用來表達以下意思的伎倆：關於這三樣恩賜，每一樣的運用，都應（如說預言的恩賜一樣）與神所賜的、運用該項恩賜的信心相符。[1]

第二項恩賜是「作執事」——原文只是名詞「服務」（思高、現修）[2] 或「服事（人）」（新譯）。這詞可指廣義的「事奉」，

---

18 Dunn, *Spirit* 212, 281; Dunn 2.728; Ziesler 299; Barrett 219; Schatzmann, *Charismata* 22; Storms, 'Third Wave View' 209-10（作者認爲有不同程度的說預言的信心，從而預言有不同程度的準確性；Saucy〔'Response to Storms' 231-32〕指出不能從經文看出這個意思來。亦見正文下文）。Cf. Knox 585; G. Friedrich, *TDNT* 6.851; *TDNTA* 963（這裏所指的是說預言者應負責任地運用恩賜）。

19 G. D. Fee, *DPL* 346*b*. 亦參上面註 5 首段之（6）（上面 100）。

20 Murray 2.123.

1 參較 Fee, *Presence* 610; 新譯：「服事人的，就應當照著恩賜去服事」等等。鮑 2.112 認爲可在 7、8 兩節的每個恩賜上，都加上「按著信心的程度」一詞；這與君士坦丁堡的根拿丟之見解（see Bray 312*a-b*）相同。俄利根則只在 7 節的兩項重複該詞（同上 312*b*）。

2 「如果是服務型的……教導型的……勸勉型的」（金譯）這譯法錯誤地引入了「型」的意思。

如保羅的使徒職事（十一 13），也可指狹義的、對一些有特別需要的人的實際服務（十五 31，參 25 節同字根的動詞）。[3] 就本節而論，這詞有至少四種解釋：（一）這是個籠統的稱謂，指各樣不同的事奉（見：林前十二 5）；或謂所指的是任何的卑微的服事（與說預言相對）；或指普遍性的「服事」，即「凡是與教會有關係，或者有屬靈意義的工作」；[4] 或較具體地解爲指教會整體將某些人分別出來（參：徒六 1～6）並委派他們打理群體之內不同的工作和需要關注之事。[5] 可是，這種籠統的意思在一列的恩賜當中顯得不得其所，其他的恩賜不能視爲屬於這種籠統的「服事」之下；若這詞的意思是如此籠統的，則應放在「說預言」之前，不是之後。[6] 因此，這詞較可能應視爲具狹義。

在這前提下，有認爲（二）所指的是宣講神的話語。[7] 可是，這麼一來，這第二項恩賜便缺少了鮮明的輪廓，即是特別屬於它的功能，因爲宣講神的話語也是第一和第三項（說預言、教導）的功能。[8]（三）所指的是「執事」（呂譯同）的職位。[9] 可是，如

3 Barclay 161 在本節就譯爲 'practical service'. 除了本書的三次，διακονία 在保羅書信另外出現 20 次（新約全部 34 次）。

4 依次見：Moo II 1151*a*; Morris 441; 鮑 2.112（引句出處：註 46 稱 Murray 和 Cranfield 也是採此解釋，這話不確：見下面註 9、13 及所屬正文）。Cf. Schlier 370.

5 Byrne 373. Cf. Fitzmyer III 390: 'communal service'. BDAG 230（s.v. διακονία, 5）解爲指以助手身分提供的服務（參較下面註 9）。

6 Cf. Cranfield 2.622; Schreiner 657.

7 敘利亞主教狄奧多勒（see Bray 313*a*）。

8 Wilckens 3.14; Murray 2.124 (point 4).

9 伯拉糾（see Bray 313*a*: 長老或執事）；活泉 196；BAGD 184 (s.v. 5)（但見上面註 5）；Thayer 138 (s.v. 4); Murray 2.124-25; Davidson-Martin 1040*a*; Käsemann 342; Moo III 766; Wilckens 3.15. 後者進一步認爲「作教導的」和「作勸化的」（7b、8a）發揮「說預言」（6b），最後三項（8b～d）則發揮「作執事」（7a）。可是，如此分析與保羅所用的「或……或」的結構不符（so Dunn 2.729; BDF §446 指出，P[46] 以 ἤτοι 代替 εἴτε, 但前者不是原來的）；此外，「說預言」是個獨立的恩賜，不能視爲別一些恩賜的標題（Moo III 767 n.48 [continued]; cf. Schreiner 656-57 n.12）。

支持此說的菲勒根自己承認，並無證據顯示原文的抽象名詞可以有這個意思。此外，若保羅要表達「作執事」或「執事的職位」之意，他大可以使用人物名詞「執事」或用分詞加上冠詞，[10]後一個結構正是第三、四兩項所用的；但是他沒有這樣作。**最可取的解釋是：（四）**這詞所指的可能是：服事、照顧貧窮的人；[11]賙濟貧窮的信徒及／或照顧信徒物質方面的需要；[12]一系列的、類似日後成爲執事的職責範圍的活動。[13]反對此說的一個理由是，如此解釋使這項恩賜與最後三項重疊。[14]不過，這不是決定性的：我們不必認爲各項恩賜之間的區分是嚴格得不容許任何的重疊，[15]尤其因爲這裏的重點是在於服務的範圍，後三項的重點則是在於運用恩賜時的態度。[16]按這種理解，這裏的「服事」的性質便是介乎兩個意思的中間，不是單獨一次的服務（如在十五 31），也不是耗盡一生精力去從事的一種事奉（如在十一 13），而是經常由同一個人負責的一種服務，或經常由同一個人負責的不同種類的服務。[17]

「就應用在服務上」（思高）這話的意思，[18]由葛嵐斐清晰地

---

10 即是用 διάκονος（參：腓一 1；提前三 8、12）或 ὁ διακονῶν（參：路二十二 26、27）。

11 Barrett 219; Kürzinger 49*a*; A. Weiser, *EDNT* 1.303*a*; Schatzmann, *Charismata* 23 (1st alternative).

12 SH 357; Michel 373; Harrison 131; Ziesler 299; Hume 179. Schreiner 657 認爲是指一般的服務（〔一〕），（也許）尤其是給予經濟及物質方面的援助。

13 Cranfield 2.622. 作者（見其 'Diakonia' 一文）指出：（1）在這專門意義上，διακονία 從神學角度看是必然之事，其基礎是在於福音本身；（2）這事實決定並解釋了眞服事的特性；（3）服事的範圍不但包括信徒，也延展至一切有需要的人；（4）服事乃個別信徒及教會整體皆有的責任，二者並不因有執事的存在便免去這責任。從最後一點看來，服事人的恩賜應被視爲照顧別人的身體及物質方面之需要的、一種特別的能力。

14 Byrne 373; Bryan 199. 前者自己提出（但並不採納）一個可能的解決方法：後三項是指個人採取主動，這一項則是由教會委派的職員以教會的名義進行的。

15 Cf. Cranfield 2.622.

16 參十二 8b～d 註釋註 2 所屬正文（下面 111）。

17 Dunn, *Spirit* 249. 參下面註 20 之（2）。

18 MHT 3.302 認爲可在 ἐν τῇ διακονίᾳ 之前補充 ὦσιν 一字。參較十二 6a 註釋首段之（三）。

表明了：「那些領受了這特殊恩賜，即是具備實際服務之……能耐的人，應全心全意履行有關的各任務，那使他們能達成任務的稟賦，也就是他們要從事那些任務的神聖召命。他們要將所領受的……恩賜完全地運用出來，且要把它運用在恩賜爲之而被賜下的目的上（這似乎隱含著一項警告，叫人提防受試探去承擔一些自己沒有蒙神賜予裝備的事奉）。」以上對這一句的解釋，作出了必須的修改後，同樣適用於「就應用在教導上」、「就應用在勸勉上」（思高：7b、8a）。[19]

第三項是教導的恩賜（7b）；原文不用抽象名詞「教導」（思高、現修）而是以分詞加上冠詞構成人物名詞「教導的」（呂譯、現中、新譯），[20] 可能是因爲前者不足以清楚表達保羅的意

---

19 Cranfield 2.623.（筆者將作者的「屬靈的」〔'spiritual'〕一字省略，理由見十二 6a 註釋第二段〔上面 93-94〕。）類似的強調（信徒應專注於善用一己所有的恩賜，不要耗費時間試圖與別人的恩賜看齊）見 Schreiner 657; cf. L. T. Johnson 182.（1）Schatzmann（*Charismata* 23）認爲，保羅這句話的用意可能是要勸勉有此恩賜的信徒，不要嫉妒那些擁有顯著地運用出來、公開地被承認，和受尊重之恩賜的人。可是，教導的恩賜應屬後一類，但保羅仍說「就應用在教導上」。這提示保羅的重點只是在於「專一」，似乎並無與別的恩賜比較之意。（2）Green（*Corinth* 150）強調這樣「專注於一己獲得相應的恩賜去履行的任務」之重要性：「所有基督教職事都迫切需要人找到並堅守自己的獨特崗位，讓其他人可以將他們的恩賜貢獻給基督的身體。」這原則可如何實際應用於教牧職事上，可參 Combs, 'Strengths'.

20 即是不用 διδασκαλίαν, 而用 ὁ διδάσκων.（1）亞歷山太抄本將 ὁ διδάσκων 改爲 διδασκαλίαν, 另一些抄寫員則在 7a 將 διακονίαν 改爲 ὁ διακονῶν；二者依次是與在前的字（6b προφητείαν, 7a διακονίαν）或在後的字（7b ὁ διδάσκων）同化的結果（cf. Dunn 2.719 n.a; Schreiner 661）。（2）本節和 8 節所用的分詞都是現在時態，Dunn 2.729, 734 認爲這表示經常的事奉。參上面註 17 及所屬正文。（3）動詞 διδάσκω 已在二 21 出現過，在保羅書信另外十四次（新約全部 97 次）；詳參《帖後》269-70。（4）「就該／應用在教導上」（呂譯／思高）則用抽象名詞（見註首）。後者在新約另外出現二十次：除了兩次之外，全數在保羅書信。這字多數有被動的意思，指所教的東西（太十五 9∥可七 7；提前四 16，五 17，六 1；提後三 10；多二 7），如在：「教義之風」（弗四 14，思高、新譯）、「人的……教訓」（西二 22，現修、新譯）、「健全之／的教義」（呂譯：提前一 10／提後四 3；多一 9，二 1）、「鬼魔的教訓」（提前四 1，新譯）、「美善的教訓」（提前四 6，新譯）、「合乎敬虔的道理」（六 3）、「上帝的道理」

思。[21] 如在猶太傳統一樣，教導者的活動範圍是地方的信徒群體（參：徒十三 1）。[22]「教導」和「說預言」的分別至少有三種看法：（一）「教導是根據先知的話語來說話」；教師解釋先知所說的話，因爲先知叫他們所教導過的人從事教導的工作。[23]（二）二者的界線十分微薄：說預言所傳遞的是對神的旨意新的領悟，教導則傳遞對舊的啓示的新領悟；保羅將教導也視爲一項恩賜，其含義就是他認出教師扮演著一個解釋性的角色，教師必須（像先知一樣）倚賴聖靈使他領悟傳統的資料，並從後者引申出對他當

（多二 10，新譯）等詞語內。但在本節（如在十五 4；提前四 13；提後三 16）此字有主動的意思，指教導之舉。Cf. BDAG 240 (s.v. διδασκαλία).

21 Cranfield 2.622.（1）SH 357（followed by Morris 441 n.47; 鮑 2.113 註 47）認爲這是由於 ἔχειν διδασκαλίαν 的意思會變成不是給予教導，而是接受教導。Cranfield 2.622 n.2 指出，這結構的意思也許亦可以是「有（一項特別的）教導（可給予別人）」，就如林前十四 26 διδαχὴν ἔχειν 的意思一樣。（2）Miller（'Romans 12' 173）認爲，7b～8d 所用一系列的相同結構（其中需要補充命令語法的動詞「讓他……」），與保羅的目的相符，即是提供指引但不直接命令：那些分詞結構是較有禮的表達法，且是訴諸理性而不是訴諸意志。（3）Turner（*Holy Spirit* 281-82）指出，鄧雅各的見解——保羅寧願選擇用分詞結構，這表示他把恩賜視爲功能而非職位——正誤參半（'true in what it asserts and false in what it denies'）。積極方面，這兩節所用的分詞確實將焦點放在功能上，但這是由於本章論述性的文理和主題是關乎倫理及行爲，因而是關乎神如何賜下恩賜幫助人，以及那些恩賜該如何運用；保羅並不是在討論教會體制，更遑論爲之下定義。消極方面，鄧氏的論點不能成立，理由有二：第一，保羅在此（舉例說）強調有教導恩賜的應專一教導，且是靠神的恩典這樣做，這並不表示他對使用「教師」一詞有保留（參：林前十二 29；弗四 11）；我們也不能推論他並不曉得有一「教師」的「職位」（K. Wengst [*TDNT* 3.770] 就認爲，羅十二 7 所指的就是教師的職位。筆者認爲，加六 6 可視爲初期教會有教師的職位之最早證據：參《真理》371-72；Fung, *Galatians* 293）。同理，保羅用分詞結構來指其他的領導功能，這絕不表示保羅並不曉得有與這些功能相對應的「職位」。第二，鄧氏的論點假定了，屬靈的功能與教會職位之間存有某種必須的敵對關係。教牧書信的作者，以及路加一使徒行傳的作者，肯定不認爲是這樣。鄧氏所說的「必須」並不是邏輯性的必須。關於恩賜、功能與職位三者的關係，可參 Turner, 'Gifts' 33-37; Fung, 'Function or Office?' (esp. 36-39); 'Ministry' 163-77 (esp. 174-77); 馮蔭坤：「事奉」54-67（尤其是 64-67）較詳細的討論。

22 Cf. C. N. Jefford, *ISBE* 4.745*a*.

23 依次見：李常受 387（cf. Witness 308）（引句出處）；老底嘉的亞波里拿留（see Bray 312*b*）。

日的處境和他的會衆之意義。[24] 最可取的看法是，（三）說預言的是在神直接的感動之下說話，他信息的內容是一項特別和直接的啓示；教導的則以舊約聖經、有關耶穌的傳統，以及在基督徒社群中流行的信仰問答資料爲其基礎。[25] 換句話說，有別於先知，教師不是啓示的傳遞者；他的功用是傳遞、解釋和應用已啓示的眞理（尤其是耶穌的言論和使徒的宣講）。[26] 他工作的性質是極實際的：「按聖經的看法，教師是蒙神呼召去幫助人了解在一個以神爲中心的世界中生命的意義，並引導他們找出、正視，及履行神的旨意。……實際的目的總是在中央的。……這樣的教導不是向著心思，而是向著整個人，尤其是向著他的意志而發的。……解釋、應用，和直接挑戰」，這些就是新約的教師工作的主調。[27]

有釋經者指出：我們必須假定，保羅的讀／聽者會按照他們當日的背景來理解「教導的」或「教師」一詞。作爲猶太人、研究律法者和法利賽人，對保羅而言，教師的「模型」就是律法師或拉比；作爲流還之猶太人的一份子，保羅亦有另一種的教師「模型」，就是那許多通俗的、到處遊行的斯多亞派和犬儒派的教師。不管是按哪一種「模型」，成爲教師都需要經過準備：一段學習、研究，尤其是「將觀念和生命的關注整合起來的反思」的時期；簡言之，需要向一位老師「求學」，在他的門下「受教」（參：徒二十二3）。這就是說，教導被列爲一項恩賜這事實，並不表示有此恩賜者便不用準備；這準備使人獲得從學習、研究和反思得來的知識，聖靈就是藉著這知識並以這知識，使教導者能

24　Dunn 2.729.

25　Cranfield 2.623; Schreiner 658. Cf. Moo III 767; Forbes, 'Prophecy' 228.

26　Cf. Murray 2.125; Schatzmann, *Charismata* 23.

27　Filson, 'Teacher' 318-19, 324, 328. Cf. K. H. Rengstorf, *TDNT* 2.146-17;《恩賜》68-69。Mounce 235 說：「在新約的世界裏，教導主要是，但並非只是，道德教訓。」

夠將有關信仰問題的知識和了解傳給別人。[28]

第四項恩賜是「勸化」（8a）。[29] 如上文指出，原文動詞可以有四個意思：「懇求、請求、呼籲」；「勸勉」；「安慰」；「鼓勵」。後三者的關係十分密切，偶然三個意思可同時存在，只是有主要和次要之分。[30] 首個意思顯然與文理不符；[31] 其餘三個都各有中英譯本及／或釋經者支持。（一）有認爲原文在此可能應譯爲「安慰」；[32]（二）亦有採「鼓勵」之意；[33]（三）最普遍的意思是「勸勉」；[34]（四）有兩本中譯本作「勸慰」（呂譯、新譯），似乎是合併了「勸勉」和「安慰」之意。[35] 筆者認爲，主要的意思是「勸勉」（如在 1 節），[36] 但同時包含「鼓勵」[37] 和「安慰」（按此次序）作爲次要的意思。「教導」和「勸勉」的目的分別支持此解釋，因爲：教導的直接目的是傳授知識、解釋事情，勸勉的直接目的則是幫助基督徒把福音的眞理活出來；[38] 這勸

---

28 Guelich, 'Teachers' 5*c*-6*a*.

29 Flusser（'Romans 9:24-33' 75）提到，他曾試圖在一篇（希伯來文的）專文中指出，十二 8b～十三 7 這一段間接地依賴了愛色尼的思想和詞彙，甚至認爲本段反映了一份類似的、不爲人知的以色尼文本，後者論到該派的成員之間的弟兄之愛，以及對在位者的順服。

30 見十二 1a 註釋第七段開首。陳終道 246 說，「按新約字解，其原意是把人招呼到身邊加以勸戒」；但是，聖經語言應從語意而不是從詞源的角度來解釋（見黃錫木：「語言學」90-91）。

31 戴阿多若（參《羅》3.485 註 13）認爲「勸勉」是指呼召人信靠基督的那種講道（see Bray 313*b*-14*a*）。此說値得置疑。

32 H. Braumann, *DNTT* 1.571; J. Thomas, *EDNT* 3.27*a*. Cf. Murray 2.125.

33 So NIV, TEV, CEV; Denney 691*a*（引十五 4、5；徒四 36、九 31、十三 15）；Morris 441-42; Fitzmyer III 187, 191（192 則解爲指 'counseling', as in Grayston 104）。

34 思高、現修、當代；KJV, RSV, NKJV, NRSV, NAS; Moo III 767.

35 Dunn 2.730 認爲，保羅選用本節的兩個字（動詞及名詞），無疑正是因它們有廣闊的意思；鄧氏也是合併「力勸・勸勉」和「安慰、叫人快樂起來（cheer up）」這兩方面的意思。

36 Harrison 131: 'exhortation seems to be the dominant meaning'（海爾遜 276）。

37 Barclay 161 認爲，勸勉的主音（'dominant note'）應爲鼓勵。

38 Cranfield 2.623-24; cf. Schreiner 658. 按李常受 387（cf. Witness 308-9）的解釋，「勸勉是根據先知的話語，也根據教導。在一個特別聚會或訓練中，也許有一位弟兄在神的靈直接感動下作先

勉的過程幾乎無可避免地牽涉鼓勵和安慰的成分（在與神爲敵的世界中作基督徒，難免遭遇困難、逼迫，或受傷害）。[39] 值得注意的是，這勸勉不僅是一種道德呼籲，而是常以救恩的工作爲其先決條件和基礎，這安慰也是透過神現今及未來的救恩而來的，因此，勸勉（包括鼓勵和安慰）的工作是源出於並扎根於神在耶穌基督裏所成就的救恩。[40]

「如果〔信徒有的恩賜〕是勸勉，就應用在勸勉上」（思高）；後一個「勸勉」原文是與前一個動詞同字根的名詞，[41] 它在這裏的意思自然與動詞的意思相同。

十二 8b～d 「施捨的，就當誠實；治理的，就當殷勤；憐憫人的，就當甘心。」

末後這（第五至七）三項的結構與之前的三項有兩點顯著不同：首先，每項不再以「或」字開始，因而呈現「無連詞」現象；[1] 其次，形容有關的恩賜之介詞片語，不再重複指該項恩賜的那個名詞或動詞，而是表達該項恩賜應如何（即是存著怎樣的精神和態度）運用。[2] 第五項是「施與」（現修）的恩賜。原文在新約另四次的意思都是「分給」（一 11；路三 11；弗四 28）或「跟……分享」（帖前二 8，現修）。就本節而論，這字可指「把〔自

知說話，有些弟兄們從那些話裏接受了啓示，帶回到他們本地去，按著這啓示來教導別人，那是啓示。然後有弟兄們根據神的靈感動所釋放的話語，以及照這靈感而有的教導，去勸勉別人，這就叫勸勉。」此解釋不必要地將「勸勉」緊繫於「說預言」，其部分內容亦不合乎邏輯（按著啓示來教導別人，怎麼會變成啓示？）。

39 Schatzmann（*Charismata* 25）認爲原文同時有「勸勉」及「鼓勵」或「安慰」之意，也許後者特別受到強調。因此，他的結論是：「勸慰的」大有可能是指「牧養和關顧受苦中的人」的恩賜。筆者認爲這個意思過分狹窄。

40 Cf. O. Schmitz, *TDNT* 5.795.

41 παράκλησις. 參《腓》189；《帖前》124-25。

1 Asyndeton: BDF §454(3). 參《羅》1.405 註 12 及所屬正文。

2 Cf. Murray 2.127; Cranfield 2.625. 參十二 7-8a 註釋註 16 所屬正文（上面 106）。

己的〕財物分給人」(新譯),亦可指將不屬自己之物「分給」人(呂譯)。[3] 因此,加爾文及其他人認爲這裏所指的是教會的執事將教會的財物分給有需要的人,或是指「在教會裏負責分配慈惠供給的事奉」,[4] 這見解並非不可能。不過,這種事奉很可能已包括在「服務」(第二項,7a)之內;而且隨後的形容片語,不管如何翻譯(見下段),都較適宜用於從自己的資源取出來幫助別人的人,多過替教會分配慈惠供給的人。[5] 因此,「與別人分享自己所有的」這意思較可取。[6] 按這種理解,構成這「施與」的恩賜的,不是擁有物質的資源可與別人分享,而是施與者的屬靈稟賦,即是神所賜的、施與的心。[7]

「就當誠實」或「要眞誠」(新譯)是原文的一種譯法。[8](一)按這種譯法,此詞意即存著純一的目的(只是爲了幫助有需要的人)、忘我的態度,沒有摻雜自私的動機,如炫耀自己或圖得獎賞。[9] 巴拿巴對耶路撒冷教會無私的供獻(徒四36~37),

---

3 SH 357 認爲,ὁ μεταδιδούς 是指那將自己的財物分給人的,ὁ διαδιδούς 才是指將別人的財物分給人的。但 Cranfield 2.624 提出證據,表明 μεταδίδωμι 也可以指將不屬自己之物分給別人。

4 依次見:Calvin 270(加爾文 244 下);及 Käsemann 342; 李保羅 2.210(引句出處)。

5 Schreiner 659. 第二點也爲 Moo III 768 和 Byrne 373 所提及。

6 採此解釋者包括:Thayer 404 (s.v. μεταδίδωμι); Cranfield 2.624; Dunn 2.730; Byrne 370; L. T. Johnson 182; Meeks, *Urban* 135('the donor');鮑 2.113。Luther 157 認爲所指的是教導(分享)神的話語;可是,原文此字多指物質上的分享(見上文所引經文),這意思也較符合文理(so Moo III 768 n.57)。

7 Cranfield 2.624-25.

8 原文爲介詞片語 ἐν ἁπλότητι.

9 Cf. KJV: 'with simplicity' (so also B. Reicke, *TDNT* 6.701); Thayer 57 (s.v. ἁπλότης); BDAG 104 (s.v. 1); Denney 691; Michel 379; Cranfield 2.625; Morris 442; Black 171; Dawn 128; Byrne 370; Hume 180; Moo IV 75*a*; H. Vorländer, *DNTT* 2.43; Harrison 131('"generously" . . . is a possible translation but *hardly as likely as* "with simplicity"' 在海爾遜 276 被誤譯爲「『慷慨』……是一種可能的譯法,**而大概不會是『當誠實』**」〔斜體及楷體皆筆者所加〕);陳終道 246;矢內原 273 註 6。T. Schramm(*EDNT* 1.124*a*)則解爲 'in *simple, gracious objectivity*',大抵意即不爲自己有所圖謀或顧及人的情面。

與亞拿尼亞和妻子撒非喇欺騙的舉動（五 1～11），可說從正反兩面說明了此詞的意思。[10] 有兩點支持這第一種解釋：（1）原文名詞在新約另外出現七次（全部在保羅書信裏），其中有至少三次就是指這種純一的心、動機和目的（林後十一 3；弗六 5；西三 22）。（2）這裏的施與是出自個人的資源，因此，關於純潔之目的及動機的教誨是至恰當的。[11]（二）中英譯本多採「慷慨」之意。[12] 支持這立場的一件事實是，原文名詞有另三次用在與金錢有關的文理中，其意思正是「慷慨」（思高：林後八 2，九 11、13）。[13]（三）另有釋經者認爲原文名詞同時包含上述兩個意思；或認爲其意思由基本的第一個（「純一」）延伸到第二個（「慷慨」），其中有這種邏輯關係：施與者能慷慨而爲，是由於他全然倚賴神，故能忘我無私地與別人分享自己所有的。[14] 筆者認爲，三個立場比較之下，第一個的理據較強，因而較可取。

第六項恩賜（8c）所指的是甚麼，至少有三種看法：（一）所指的是一個信徒運用他／她在社會上的地位和影響力，作那些無法保護自己的教會成員（如寡婦、孤兒、奴隸、外地人）的「贊助人」或「保護者」。原文動詞可以有「支持、幫助、保護」等

---

10 Couch et al, 'Gifts' 89.

11 Murray 2.125, 126; cf. Ziesler 300; Moo III 768. 林後十一 3 所指的是信徒「忠於基督的純一心」（呂譯）；西三 22 和弗六 5（原文用了與本句相同的介詞片語，見上面註 8）所指的是僕人對主人應存的「純誠的心／心中的純誠」（呂譯）。另見下面註 13 所提的林後一 12。

12 呂譯、現修、當代；思高／金譯：「大方／慷慨大方」；RSV / NKJV, NAS ('in/with liberality'); CEV / NIV, TEV / NRSV ('generous / generously / in generosity').

13 Schreiner 659. 採此意思的釋經者還包括：SH 357; O. Bauernfeind, *TDNT* 1.387; Schatzmann, *Charismata* 25. ἁπλότης 在新約出現的餘下一次是林後一 12，所指的是由神而來的「坦率／直爽」（現修／思高）（cf. Furnish, *II Corinthians* 127）或心思的純一、誠實（cf. Barrett, *Second Corinthians* 71）。Nickle（*Collection* 104-5）認爲，在正文所述的林後三次，此字保持了其原來的「單一、純一、誠懇」爲其意思的重點。

14 依次見：Barclay 161; Dunn 2.730.

意思；同字根的人物名詞曾用來指雅典的外僑之贊助者（其陰性名詞在十六2用來指非比）。[15] 此說的困難在於，所賦予這動詞的意思與此詞在新約的用法不符。

（二）英文修訂標準譯本作「幫助人」，另一譯法是「照顧人」。[16] 這項恩賜夾在「把財物分給人」（新譯）和「憐憫人」中間，因而會自然地被理解爲三種「社會服務」之一；這一點被視爲支持此看法的、幾乎是決定性的理由。[17] 穆爾對此看法提出兩個反對理由：原文動詞的意思是「幫助」，這方面的證據不強；此詞在保羅他處似乎並沒有這個意思。筆者倒認爲這些理由不是決定性的。[18]

（三）多數的中英譯本及釋經者將此詞譯／解爲「治理／管理」（和合／金譯）、「監督」（思高）、「作領袖」（現修）、「領導／督導」（新譯／呂譯）。[19] 對這看法有利的一點是：原文

---

15 Cf. Michel 379; Cranfield 2.626-27; Byrne 370, 373-74.（留意葛嵐斐只是說「也許」應如此解釋。）Lane（'Romans' 212）認爲此詞在這裏同時有贊助和領導的含義，並由此推論，這些贊助人在某意義上參與教會的管理。

16 依次見：RSV: 'he who gives aid'; Thayer 539 (s.v. προΐστημι, 2 b): 'to give aid'; 及 BDAG 870 (s.v. 2): 'shown concern for, care for, give aid' ('perhaps')（參下面註 19）。

17 Dunn 2.731 (3). Cf. B. Reicke, *TDNT* 1.701; Dunn, *Spirit* 251. 採第（二）種看法的釋經者還包括：Wilckens 3.15; Schatzmann, *Charismata* 26（幫助和照顧群體中較不能自衛的成員，例如：孤寡、奴隸、外地人）。

18 See Moo III 768. 關於第一點，B. Reicke（*TDNT* 1.700-1）從希臘文獻舉例支持此字有「保護、代表、照顧、幫助、促進」等意思（參〔一〕）。關於第二點，帖前五 12 可能合併了「幫助、照顧」和「治理」兩方面的意思（參《帖前》422-23；*EDNT* 3.157*a*）。Fee（*Presence* 604 n.395）認爲，此字在提前三 4～5 與 ἐπιμελέομαι（「照顧」，呂譯）互易而用，這決定性地支持它在羅十二 8 是「照顧別人」之意。

19 KJV: 'he that ruleth'; NKJV, NAS: 'he who leads'; NRSV/CEV: 'the leader / If we are leaders'; NIV: 'leadership'; TEV: 'whoever has authority'. 採此立場的釋經者包括：LN 68.63; L. Coenen, *DNTT* 1.197; W. Bauder, *DNTT* 3.1169; Porter, *Aspect* 188; Dodd 201; Barrett 220; Schlier 363; Fitzmyer III 192; Grayston 104, 105; L. T. Johnson 182-83; Miller, 'Romans 12' 165, 179; Penna, 'Christianity' 178; Carter, 'Servant-Ethic' 50 with 120 n.7; BDAG 870 (s.v. 1)（'perhaps': 參上面註 16）；Harrison 131（海爾遜 277）；活泉 196。

動詞在新約另外出現七次（全部在保羅書信裏），其中五次都具這方面的意思，分別指教會的「治理」（帖前五 12）或「管理」（提前五 17），以及家庭的「管理」（三 4、5、12）。[20] 在這前提下，有認為這裏所指的是（A）管理教會的人，即是有「治理事／人」（林前十二 28，和合／呂譯、思高）的恩賜的人，亦即是教會的長老（提前五 17），[21] 亦有認為所指的是（B）負責教會的慈惠工作的行政人員。[22] 鄧雅各對（A）提出兩項反對理由：（1）要表達「領袖」之意，原文很可能會用完成時態（不是保羅所用的現在時態）的分詞，如在七十士譯本一致的用法；（2）本列恩賜似乎牽涉某程度的等次，若「領袖」被放在如此末後的位置是有點奇怪的。[23] 支持（A）者則認為，保羅並不是系統式地列出這些恩賜；後者並不呈現可辨認的次序或結構，以致一個字的意思必然可從其鄰近之字獲得提示，也不見得若所指的是「領袖」便必然會放在較前的位置。[24]（B）所遇到的反對理由是，如此一來，便很難區別這第六項和第二、五兩項（服務、施與）。[25] 但若「施與」是指與人分享自己所有的（如上文的解釋），則第五、六兩項顯然有別；而第六項可視為第二項之下的較明確的一項服

---

20 Cf. Stott 328 = 斯托得 446。另二次的意思是「作」（新譯：多三 8、14）或「務」（三 8，思高），即「從事」。

21 Murray 2.126; Moo III 768-69. Brown（'Romans' 571 n.31）以問題的方式暗示他贊同這立場。麥約翰指出，這裏用單數 ὁ προϊστάμενος 是由於保羅跟隨另外四項的模式，並非表示教會由一人管理。SH 358, Denney 691*a* 及 Morris 442 則解為在任何事上居領導地位的人；Käsemann 342 認為所指的是各種組織方面的工作，包括建立家庭教會和解決爭執。

22 Cranfield 2.626; Davidson-Martin 1040*b*; Ziesler 300; Culpepper, 'Romans 12-15' 455; Witherington, *Narrative* 287; 鮑 2.114-15。NEB 在此譯為 'the gift of administration'. Dawn 131 則解為指那些本身具固有的權威，使他們可合法地在社群中成為領袖的人。

23 Dunn 2.731.

24 依次見：Schlier 372; Schreiner 660.

25 Fitzmyer I 863*a* (§115); Fitzmyer II 649.

務。本段的總意即是，沒有決定性的理由可排除第（三）解釋。[26]

比較之下，筆者認爲還是（三B）**最可取**；這解釋使動詞保持它在新約的顯著意思（領導、管理）（不像〔一〕和〔二〕），同時（不像〔三A〕）可使這項恩賜與它的前後兩項合成一組，同屬「教會關顧」的標題下。無論如何，有這項恩賜的，應當「殷勤」（思高、新譯同）或「熱切」（呂譯），[27] 其含義即是「不辭辛勞」的（現修、金譯）幫助和保護那些沒有能力自衛的人。

最後一項恩賜是「憐憫／憐恤人」（8d，現修同／呂譯）；另一譯法是「行善／行慈善」（新譯／思高、金譯）。[28] 這是此動詞在保羅書信出現的十二次之中，指人的（而非神的）憐憫唯一的一次。[29] 所指的是甚麼呢？釋經者提供的答案包括：（一）救濟的工作，甚或是一種特別的，專司救濟之職的「執事」職位；[30]（二）寡婦及其他被指派照顧病者的人；（三）十分籠統的、幫助困苦可憐的人，[31] 例如照顧病者、老年人或殘障者、被囚的，以及救濟窮困者。[32] **最後這個解釋似最可取**。按這種理解，「有憐憫心腸」（當代）之恩賜的人，與在需要及困苦中的人有直接和個

26 Fee（*Presence* 604 with n.395）的解釋是否合併了（一）、（二）兩個看法呢？他說：原文動詞在這裏（如在保羅他處）的重點似乎是在於居領導地位者所表現的對別人的關顧。

27 σπουδῇ = 'eagerness [*EDNT* 3.267*a*], earnestness, diligence, willingness, zeal' (BDAG 939 [s.v. 2]); ἐν σπουδῇ = 'with diligence' (Thayer 585 [s.v. 2]) or 'with zeal' (Dunn, *Spirit* 251). G. Harder（*TDNT* 7.566）則譯爲 'with true commitment'. 原文名詞在保羅書信另外出現六次（十二 11；林前七 11、12；林後八 7、8、16），新約全部十二次（see *EDNT* 3.267*a*）。

28 Cf. BAGD 249 / BDAG 315（s.v. ἐλεέω）: 'do acts of mercy / compassion'.

29 Dunn 2.731; Dunn, *Spirit* 250. 參《羅》3.145 註 21。

30 依次見：Michel 379; Dunn 2.731-32; 及 Black 171. 此解釋部分倚賴 ἐλεέω 與 ἐλεημοσύνη（=「施捨、賙濟窮人」，例如：太六 2～4）的關聯。

31 （2）Calvin 270（加爾文 244 下）。（3）Thayer 203 (s.v.): 'to succor the afflicted, to bring help to the wretched'. Cf. Couch et al, 'Gifts' 91: 幫助病者及在困苦中的人。

32 Cf. Cranfield 2.627; Ziesler 300; Wilckens 3.15-16; Moo III 769; Ridgway, 'Romans 12' 179; 鮑 2.115。Schlier 372 包括「掘墓者」，即是埋葬死人者。Stern 428 引米示拏的話（《先賢集》

人的接觸，這種接觸是第五項「施與」的恩賜所不一定涉及的。[33]

憐憫人的工作本身常是令人不快的，因而做這工作的人容易很勉強地做或是敷衍塞責；在困苦中的人若看見來幫助他們的人是「甘心」「樂意」（新譯）的，就必大得安慰和鼓勵，若相反，則必感到不安甚或不快；故此保羅的勸勉是，要「高高興興」（現修）因而「和顏悅色」（思高、金譯）地作，唯其如此，才可以眞正幫助在困苦中的人。[34] 不過，這裏所說的既是一些有「憐憫人」的恩賜的人，則這種「歡悅喜樂」（呂譯）的態度可至少在某程度視爲此恩賜之伴隨物。[35]

十二6～8　總結這幾節，有兩點值得特別留意：（一）信徒所得的恩賜不同（6a），他們應爲了教會的好處，智慧和審愼地運用他們的恩賜，一方面不試圖做自己沒有獲得裝備去做的工作

1.2）作比較：「世界是由三樣東西支撐著——妥拉〔律法〕、聖殿的敬拜，和憐憫之舉」（cf. Neusner, *Mishnah* 672-73）。

33　Murray 2.127; cf. Cranfield 2.627. 李保羅 2.210 認爲：「大概是指在教會裏負責幫助和關心（例如探訪）在生活上有需要的人的事奉，過於說個人有甚麼憐憫人的心腸。」Byrne 374 則（正確地）認爲，這些人的資格正是在於他們有「溫柔慷慨」的性情。

34　Cf. Murray 2.127; Cranfield 2.627（二者皆引加爾文語）。ἱλαρότης 在 LXX 出現三次，LXE 一次譯爲 'gladness'（箴十八 22）；另二次（ἐν ἱλαρότητι, μετὰ ἱλαρότης）依次譯爲 'cheerfully', 'with ... happiness'（僞經所羅門詩篇四 5，十六 12）。在新約，此字出現僅此一次，ἐν ἱλαρότητι 英譯多作 'with/in cheerfulness'（KJV, RSV, NKJV, NAS; G. Schneider, *EDNT* 2.185*b* / NRSV），'cheerfully' (NIV, TEV, CEV). LN 25.116 告訴我們，這意思在某些語言可以其慣用語譯爲「心在歡笑」或「眼睛在跳舞」！Cf. Thayer 301 (s.v.): 'cheerfulness, readiness of mind'; BDAG 473 (s.v.): 'cheerfulness, gladness, wholeheartedness, graciousness'. 同字根的形容詞 ἱλαρός 在新約也是出現僅一次，指「歡心樂意」的捐獻者（林後九 7，呂譯）；該節是 LXX 箴二十二 8（ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην εὐλογεῖ ὁ θεός）的回響。

35　Cranfield 2.627-28 認爲：（1）13 節說「聖徒缺乏，要幫補」，這提示保羅在這裏（8d）所想到的服務是超越基督徒團契的範圍的；（2）有一些人因有這項特別的恩賜而被教會指派去專一（以教會的名義）從事憐憫人的工作，這並不使其餘的會友得免個人按力量向別人施憐憫的責任。參十二 7～8a 註釋註 13 之（3）、（4）兩點（上面 106）。

（6b～8a），另一方面要以正確的態度運用恩賜（8b～d）。[1]（二）葛嵐斐指出：在所提到的七項恩賜之中，至少有四項（第二、五、六、七項）很可能是關乎給予特別有需要的人實際的幫助。[2] 這事實清晰和有力地表明了，按保羅的理解，實際的服務在教會的生活佔了重要的位置。雖然初期教會比較貧窮，這種工作在其思想及生活中尚且顯得如此重要，則在現代西方（及其他地區）富裕的教會中，更沒有理由不同樣受重視，因爲現今是個貧富懸殊的時代，而交通的方便已使整個世界變成一個地區。這幾節不但讓我們瞥見早期教會的實際服務的情況，更爲未來開拓新的遠景，提示教會可提供怎樣的實際服務，以及表明從事這等服務所應有的、眞正的基督教精神是怎樣的。[3]

1 Cf. SH 358-59.

2 Guerra 159 認爲，最後三項不但證明社會福利是早期的教會群體的一個標誌，而且可能反映保羅曉得羅馬人的社會意識十分贊同博愛的理想。Wright 710*b* 則認爲，本列恩賜可能是刻意地籠統的，強調「普通」而非「特殊」的恩賜，因爲保羅並不實在知道羅馬的基督徒具有甚麼特別恩賜。

3 Cranfield 2.628.

三　以愛爲首的一連串勸勉（十二 9～21）

9 愛人不可虛假。惡，要厭惡；善，要親近。
10 愛弟兄，要彼此親熱；恭敬人，要彼此推讓。
11 殷勤，不可懶惰；要心裏火熱，常常服事主。
12 在指望中要喜樂；在患難中要忍耐；禱告要恆切。
13 聖徒缺乏，要幫補；客，要一味地款待。
14 逼迫你們的，要給他們祝福；只要祝福，不可咒詛。
15 與喜樂的人要同樂；與哀哭的人要同哭。
16 要彼此同心；不要志氣高大，倒要俯就卑微的人。不要自以為聰明。
17 不要以惡報惡；衆人以為美的事要留心去做。
18 若是能行，總要盡力與衆人和睦。
19 親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒；因為經上記著：「主說：『伸冤在我；我必報應。』」
20 所以，「你的仇敵若餓了，就給他吃，若渴了，就給他喝；因為你這樣行就是把炭火堆在他的頭上。」
21 你不可為惡所勝，反要以善勝惡。

上一段（3～8 節）教導信徒當如何按中肯的自我評估、根據所得的恩賜參與教會的事奉，本段繼而提出一連串關乎基督徒倫理的勸勉。凱撒曼認爲，第九節並不開始一新段落；相反的，第三至六節上半是下文整段的引言；這就提示，本段也是描寫基督徒多種的靈恩事奉。他給本段的標題是：「靈恩的群體」。[1] 可是，第九節在句法上與上一段並無關聯，這提示本段和上段是分開的；而且，凱氏的看法忽視了兩段之間的分別：上一段的要旨

1 Käsemann 344 ('The Charismatic Community'). Cf. Dunn 2.740; Wright 702*b*.

是在於對擁有不同恩賜者不同的勸勉（「或……或」），本段的勸勉卻是一視同仁地對所有的信徒發出的。[2] 在本段，保羅進一步勾畫了那藉著心思的更新而改變的信徒所察驗（及應遵行）的、神的旨意之輪廓，指出在信徒實際的個人及群體生活中，甚麼是「美好的、蒙他〔神〕悅納和完全的事」（2 節，新譯）。[3]

關於本段的結構，並無一致公認的看法。（一）有釋經者認爲，（1）第九節首句（9a）極可能應連於上文（3～8 節）而不是連於下文（9b～13 節）。（2）第九節下半至十三節是一個單元：第九節下半（9b～c）可能是隨後四節（10～13 節）的引言（「兩條路」）；後面四節由五對勸勉項目組成，首尾兩項（10a、13b）前後呼應。[4]（3）至於本段餘下的八節（14～21 節），這是保羅或另有人將新的資料加在原來的傳統資料之上的結果。原來的資料是一份經閃族基督徒編改的、傳統的倫理守則的片段，共有六行，分爲兩節，彼此對稱。[5] 保羅（或另有人）將新的資料[6] 加插

2　依次見：Moo III 774; 及 Wilckens 3.18; cf. Cranfield 2.628.

3　Wilckens 3.18; Moo III 774; Schreiner 662. Moxnes（'Romans 12' 220）則以 3～16 節爲一段，並認爲這一段最好視爲希臘同化運動時期有關「城市中的和諧與衝突」（'concord versus conflict in the city'）的討論之詳釋，在戴奧屈梭多模（Dio Chrysostom）的演說中有很多這種討論的例子；戴奧認爲，爭奪榮譽是城市中發生衝突的一個主要來源。

4　Talbert, 'Romans XII. 9-21' 84-86.（把 11 節下半的逗號〔GNT〕改爲分號，便可從 11～12 節獲得三對勸勉項目；加上 10 節和 13 節各一對，共爲五對。）（2）爲 Bryan 199 所接納。但見下面註 28 所屬正文，十二 9b～c 註釋末段（126、134）。

5

（A）	16a	τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες
	16b	μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι
	17a	μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες
（B）	18	τὸ ἐξ ὑμῶν μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες
	19a	μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ
	21	μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν

兩節都是以正面的命令開始（16a 是關乎教會內部的和諧，18 節則關乎信徒與教外人士之間的和諧），隨後是兩項負面的命令：每節的中央一行都是 μὴ . . . ἀλλά 式的命令，17a 和 21 節在內容方面有相似之處。See Talbert, art. cit. 90-91; cf. Borg, 'Romans XIII' 207.

進去之後，這部分（14～21 節）便呈現以下的結構：第十四（十五）節和第二十一節（二者都是關乎以善報惡）似乎構成首尾呼應（如 10a 和 13b 將 10～13 節結連成爲一個單元），夾在中間的五節（16～20 節）則呈現平行現象：甲（16 節，和諧地生活）、乙（17 節，勿以惡報惡）、甲'（18 節，和平共處）、乙'（19～20 節，不要報復）。[7] 此說最大的困難是關乎第（3）點：作者要假設並重構一份無法證實的、閃族的資料來源，這在方法上是很有疑問的。[8]

（二）好些釋經者將本段分爲二部分，前五節論基督徒群體之內的關係（9～13 節），後八節論基督徒和教外人士的關係（14～21 節）。[9] 支持此說的一個理由是，第十四節開始，句子的結構有變：從上文（9b～13 節）一長列的命令式分詞（共十次），變爲命令式動詞（14 節）及命令式不定詞（15 節）。[10] 可是，第十五、十六節（尤其是 16 節）較自然的理解是指信徒彼此間的關係，因而此說較好的講法是，前半部分（9～13 節）主要／較多是關乎信徒彼此間的關係，後半部分（14～21 節）則主要／

---

6 14 節、15 節、16c、17b、19b、20 節。以此爲編者加插的內容之理由見同文 90。作者又認爲，除了 19b 可能是例外，其餘的資料極可能來自說希臘語的基督徒（91）。

7 Talbert, art. cit. 93.

8 So, correctly, Wilson 157. Peng（'Romans 12.9-21' 2）認爲，Talbert 用以區別傳統資料和編者加上的資料之準則（見上面註 6），其巧妙程度可能是過於保羅的讀者所能明白的。筆者認爲更重要的是，這種區別所牽涉的主觀和臆測成分很高（參《羅》1.532-33，尤其是〔2〕）；Hanson（*Studies* 135）將任何的這種試圖（將經文背後原來的資料分解）視爲「不穩妥的練習」（'a precarious exercise'）。見 Piper（*Love Command* 14-15）較詳細的批評。Black（'Romans 12:9-21' 3-4）認爲，比起剖釋經文的資料來源並斷定這些來源如何被拼合起來（如 Talbert 所作的），較合理的做法是根據經文已成的結構和內容闡釋經文的意思。關於 Talbert 的第（1）點，參十二 9a 註釋註 17（下面 131-32）。

9 E.g., Edwards 291: 李保羅 2.214、215；鮑 2.115、120。

10 Cranfield 2.629; cf. Yinger, 'Romans 12:14-21' 89 n.65.

較多是關乎信徒與教外人士（尤其是敵人）的關係。[11]（三）另一種二分法是把前八節視為指信徒彼此間的關係（9～16 節），後五節則指信徒與敵對者的關係（17～21 節）。[12] 可是，第十四節的逼迫者似乎顯然是不信主的人。事實乃是如陶德所言：第九至十三、十五至十六節是屬「信徒群體之內」那部分，而第十四、十七至二十一節則屬「信徒與教外人士」那部分。[13] 因此，上述二說都不能令人感到滿意：兩種劃分法依次被第十五、十六節（至少是 16 節）或被第十四節破壞了；以致史利雅認為，我們很可能要放棄將本段分為二部分的試圖。[14]

（四）彭國瑋的分析可說是（三）的變體。按此分析，本段的主題是「眞誠的愛」（9a〔參現修、金譯〕），而「惡，要厭惡」（9b）和「善，要持守」（9c，新譯）是兩個分題，表達了如何實行眞誠之愛的「兩條門路」；就本段的結構而論，後二者就是隨後的勸勉所環繞著的兩端（或兩根柱子）：前半部分論甚麼是「善」並如何持守「善」（10～16a），後半部分則論甚麼是「惡」並如何對待「惡」（16b～21 節）。前半部分主要是關乎信徒之間的群體生活（14 節是例外），後半部分則主要關乎與教外人士的關係（16b～c 是例外）。這種理解可以圖表表達如下：

11　Cranfield 2.629; Harrington 121 / Dunn 2.738.

12　Peterson, 'Romans 12' 287.

13　Dodd 206. Zerbe（'Non-Retaliation' 227-28）提出五點理由來支持 14、17～21 這幾節是論信徒與教外人士（尤其是對信徒群體存敵意者）的關係的，包括：（1）在保羅書信及新約他處，διώκειν 若是「逼迫」之意，則所指的總是來自教外人士的敵意。（4）以「復仇是神的特權」作為不自己報復的理由，這主題特別適用於不向教外人士採取報復行動。

14　Schlier 374.

	基督徒之間的群體生活	與教外人士的關係
善，要持守（9b）	10～13 節、15～16a	14 節
惡，要厭惡（9c）	16b～c	17～21 節

如此，這四個格子的模型將整段經文納在主要的「善與惡」和次要的「自己人與外人」這兩種向度之下，每一項的勸勉都只屬於其中的一格。[15]

筆者的回應有三點：（1）將「善，要持守」和「惡，要厭惡」視為解釋主題「真誠的愛」的兩個分題，這做法值得置疑。[16] 因為這樣把第九節下半的兩個分詞片語和隨後的八個（10～13 節）分開是不自然的；「惡，要厭惡；善，要持守」（9b～c）較宜看為另一項籠統的勸勉，是和上半節的「愛、不可虛偽」（新譯）同等的。[17]（2）在「善，要持守」這部分之下有「不可〔在熱心上〕懶惰」（11a，當代）和「不可咒詛」（14b 下）這些話；但是按彭氏自己的解釋，這兩句應屬於「惡，要厭惡」那部分，因作者說「惡，要厭惡」可被理解為「拒絕或避免做惡事」，這種態度可十分合適地用禁令的方式表達，[18] 而上述二句所用的正是禁令的方式。（3）將第十六節「腰斬」為二，以致首句屬於本段的前半部分（10～16a），餘下兩句則屬本段的後半部分（16b～21 節），這做法也是有疑問的，因它破壞了該三句明顯的合一性：

---

15 Peng, 'Romans 12:9-21' 11-22, here esp. 15-16, 17-18（簡單圖表）、20（結論）、21-22（詳細圖表）。

16 將 9b～c 視為 9a 之解釋或描寫的，還包括：NEB ('Love in all sincerity, loathing evil and clinging to the good'); Denney 691*b*; Dodd 203; Black, 'Romans 12:9-21' 15; Edwards 292; Moo III 776; Stott, 'Romans 12:9—13:10' 45-46; Cohick 640*b*. Wilson 153-54 則視前者為後者的補充（'complement'）。

17 Cranfield 2.631. 作者甚至斷言，將 9b（= 我們的 9b～c）緊連於 9a，以 9b 為 9a「真誠」一詞的解釋或補充，是錯誤的。

18 Peng, art. cit. 15.

三句由原文的一個動詞及其同字根的形容詞緊連起來。[19] 雖然彭氏強調「此字根三次被使用，將第十六節全節合成一個單元」的事實，這鑰詞保存了思路的延續性，以致本段的前後二部分並非彼此無關、完全分開；他卻同時認爲第十六節呈現了「形式上的中斷」：首句（16a 用命令式分詞，如在 10～13〔實爲 9b～13〕節）之後，第二句的文體突然改變（16b 用「不要……倒要」這種模式），第三句開首再用「不要」（16c）這否定詞，向留心的讀者或聽者進一步提示，論證的重點已從前半部分（10～16a）的正面囑咐改爲負面的禁令。[20] 可是，在（2）之下所指出的事實（11a 和 14b 已二度用了該否定詞）表明，第十六節所牽涉的文體上的改變，並不如彭氏所說的那麼突然；第二句仍然兩次使用了命令式的分詞，因而文體上的改變並不十分徹底；這兩點都提示，第十六節首句之後文體上的改變，不足以使「將顯然是一個單元的第十六節腰斬爲二」的做法變得合理。本段討論的總意就是，（四）對本段的分析法仍然未能使人感到滿意。

（五）按白大衛的結構分析，[21] 本段可分爲三部分：（1）首部分（9～13 節）的顯著特色是它的交叉式排列法（或環形結構），[22] 如下（暫採和修的譯法，下同）：

		愛，不可虛假	9a
甲	惡，要厭惡；		9b
	善，要親近。		9c
乙	愛弟兄，要相親相愛；		10a

19 φρονοῦντες ... φρονοῦντες ... φρόνιμοι(16a, b, c). 此異議同樣適用於 Yoder（*Word* 198）所接受的劃分法：十二 3～16a 是關乎基督徒社群內的基督徒行爲，十二 16b～十三 7 是關乎基督徒在世上的行爲之勸勉。

20 Peng, art. cit. 17, 16.

21 Black, 'Romans 12:9-21'. 此結構分析被 Moo III 769-70（cf. 770-71 n.3）完全接納。

22 參《羅》2.22 註 18；2.584-85。

		恭敬人，要彼此推讓。	10b
		殷勤，不可懶惰。	11a
	丙	要靈裏火熱，	11b
		常常服侍主。	11c
乙'		在指望中要喜樂；	12a
		在患難中要忍耐；	12b
		禱告要恆切。	12c
甲'		聖徒有需要，要分擔；	13a
		異鄉客，要熱情款待。	13b[23]

（2）次部分由三個單元合成（14、15、16 節）。[24] 白氏認爲這部分同時是關乎基督徒群體內的合一及對社會的責任，重點在前者；這三節甚至可被視爲可特別應用於羅馬教會的情況，其中一班自大的外邦基督徒可能傾向於輕視（甚或咒詛！）他們的猶太

23 Cf. Black, art. cit. 5-9 (summary on 9). 結構上的關係在原文顯得較爲清晰（下同）：

Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος

A　ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν
　　κολλώμενοι　τῷ ἀγαθῷ

B　τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι
　　τῇ τιμῇ　ἀλλήλους προηγούμενοι
　　τῇ σπουδῇ　μὴ ὀκνηροί

C　τῷ πνεύματι ζέοντες
　　τῷ κυρίῳ　δουλεύοντες

B'　τῇ ἐλπίδι　χαίροντες
　　τῇ θλίψει　ὑπομένοντες
　　τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες

A'　ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες
　　τὴν φιλοξενίαν　διώκοντες

擦納此分析的釋經者還包括：Fitzmyer II 652; Harvey, 'Romans' 152-53; Bryan 199. Dunn 2.737, 739 也是把 9b～13 節一連串的分詞，視爲擴充 9a（視爲標題）所隱含的、愛的命令（參 738 的圖表）。

24 Cf. Black, art. cit. 9-11.

人弟兄。[25]（3）第三部分（17～21 節）在語調、結構及文體上都有別於第九至十六節。在這部分，保羅心照不宣的向羅馬教會不同派別的基督徒呼籲，這事實可解釋本段的爭辯性語調和粗糙的文體。[26]

可是：（1）將首部分的（甲）和（甲'）視爲彼此對應[27]流於牽強；（乙）和（乙'）在結構上的對應似乎較明顯，卻涉及要把第十一節首句列爲（乙）的第三行，但若該句實應連於隨後的兩句，[28]（乙）（二行）與（乙'）（三行）便不再是彼此對應的；這交叉式的排列法又把重點放在中央的（丙），[29]但就其內容而論，實難看出爲甚麼（丙）如此重要，尤其因爲白氏以「眞誠的愛」（9a）爲本段的標題。因此，以第九至十三節爲呈現交叉式排列法，這見解值得置疑。[30]（2）第十四節不大可能是，第十五、十六兩節則很可能是，指信徒彼此間的關係，因而將這三節視爲一個單元並不合適。[31]若這兩點批評合理，（3）第九至十六節便不必分爲兩部分，而可視爲一個單元[32]（見下段）。[33]

---

25 依次見：Black, art. cit.10, 18-19.

26 Cf. Black, art. cit. 11-13.

27 Black（art. cit. 5）用以支持其說的理由是，在甲和甲'，名詞及動詞互相平衡和補充。

28 詳見十二 11 註釋註 5 所屬正文（下面 140）。

29 So Black, art. cit. 5, point (1). 參《羅》2.585。

30 Cf. Peng, 'Romans 12:9-21' 8.

31 Moo III 774, 781-82 則認爲這三節是三句比較獨立的話，這事實可解釋爲甚麼保羅從基督徒彼此的關係（9b～13 節）轉到與非基督徒的關係（14 節），再回到基督徒彼此的關係（15～16 節），又再回到與非基督徒的關係（17～21 節）。

32 Peng（art. cit. 14-15）從辭令的角度辯證 10～13 節和 14～16a 此二分段構成連續的一段。關於作者對 9 節的處理和「腰斬」16 節，見上面（四）之下第二段之（1）、（3）。

33 Wilson 143 的結構分析如下：勸勉性的格言（9b〔我們的 9b～c〕）、一列結果（10～13 節〔cf. Yinger, 'Romans 12:14-21' 94: 'ten resulting obligations'〕）、中心陳述（14 節）、解釋性的勸告（15～20 節）、摘要的格言（21 節）。Schreiner 662 n.1 指出，這分析並不合理：很難看出 10～13 節如何是得自 9 節的結果，或 15～20 節的功用怎麼是解釋 14 節。

（六）筆者的理解如下：（1）一般而論，本段各項勸勉之間的關聯頗為鬆散；若要在其中找出精確的思想關聯或邏輯次序，可能會徒勞無功。[34]（2）並不是所有的勸勉項目都環繞著「愛」這假設的中心（例如，11～12 節的六項就顯然不是），因而「真誠的愛」（9a）並不清晰地是本段的主題，像「愛」是哥林多前書十三章的主題那樣。[35] 與此同時，「愛」確是本段其中的一個主題，多項的勸勉都可視為愛的表顯或具體說明（10a、b、13a、b、14 節、15 節、16b、17a）。[36]（3）另一個主題是善與惡的對比。此對比在本段出現三次[37]（另見十三3～4，十六19），其中且呈現一種邏輯進程：首先，信徒要厭惡惡，持守善（9b～c）；繼而，他們不可以惡報惡（17a），若這樣就為惡所勝（21a），乃要留心做衆人以為美的事（17b）；最後，他們更要以善勝惡（21b）。（4）這雙重的主題提示，「以愛待人，持守良善」也許可以做全段的標題。[38] 不過，第十七至二十一節的重點顯然是在於信徒不可以惡報惡（17a），不可報復（19a），乃要讓神自己施行審判

---

34 Cf., correctly, Cranfield 2.629; Paffenroth, 'Romans 12:9-21' 97-98.

35 Käsemann 343（352 的措辭更強：「十二 9 及下不能被置於愛的主題下」）。SH 360 認為，雖然愛是本段的主導思想（'ruling thought'），但保羅的勸勉並不被這思想圍限著。因此，Wilson 162 的論點值得置疑，他認為：保羅在本段以分詞表達的命令，比起以其他方式表達的命令，基本上是居於從屬地位的；這一點尤見於 9b～13 節的分詞，它們部分的功用是詳釋 9a 的主題陳述。

36 Moo III 769 以「愛及其表顯」為本段的標題；他（774）認為「愛」是本段的基礎，意思不是說每一項勸勉都是明確地在解釋愛，而是說保羅不斷的回到愛這題目上，愛就是被認可的基督徒行為最重要的標準。

37 Paffenroth（art. cit. 89-90）因此認為，本段可視為環繞著「善與惡」的討論。參彭國瑋的論點：上文之（四）的首段（上面 122-23）。Cf. also Michel 382.

38 Cf. Schlier 364; 作者認為「愛」和「善」這兩個鑰字將全段緊扣起來。保羅在本段的勸勉可總括為 'Liebe zu üben und das Gute zu tun' (385). Wilckens 3.18 也是認為，本段並無嚴格的結構，只有「愛」和「行善」此二者將全段結連起來。L. T. Johnson 183 認為，本段在一個意義上是與一 28～31 的惡行目錄對應的、基督徒美德之列。

（19b），更要以善勝惡（21b）；這就是說，此數節構成本身連結一致的分段，因而可獲得本身的標題。按這種理解，在這以愛爲首的一連串勸勉中，前八節論基督徒應「以愛待人，持守良善」（9～16 節），[39] 後五節則呼籲基督徒「勿報復，[40] 要以善勝惡」（17～21 節）。[41] 這後五節可視爲把「以愛待人，持守良善」這較籠統的原則，進一步以「勿報復，要以善勝惡」的方式具體明確地應用出來。[42]

1 以愛待人，持守良善（十二 9～16）

十二 9a 「愛人不可虛假。」

原文只是名詞「愛」字加上形容詞「不虛假」。[1] 若補充動詞「是」字，本句便是關乎愛之性質的一項陳述（「愛是不裝假的」）；但是這和下文並不協調，因此應補充的動詞是「要」（「愛要不裝假」，呂譯）或「應」（「愛人應眞誠」，金譯）。[2]

---

39 「惡，要厭惡」（9b）可視爲「善，要持守」（9c）的自然的結果；二者是一體的兩面。

40 不報復是愛的一種表現，也是良善的一種表現。

41 類似的分段法見：Schreiner 662, 671 (cf. 663, 641): 專注於愛與善（9～16 節）；向敵人不報復（17～21 節）。亦參 Stott 330, 334（斯托得 448、454）：我們與彼此的關係：愛在神的家中（9～16 節）；我們與仇敵的關係：不是報復，而是服事（17～21 節）。

42 本段與帖前五 12～22 及彼前三 8～12 有平行之處；這提示三段都用了早期基督教一些傳統的勸勉資料（Byrne 375）。可參《帖前》418-20；張略於張永信、張略：《彼得前書》272-74。L. T. Johnson 183 則認爲，本段是專門意義的「勸勉」（*parenesis*），即是以命令或格言之形式出現的、傳統的道德指引。

1 ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος.「愛」、「手足之愛」（10a，新譯）、「尊敬」（10b，思高）、「殷勤」（11a）這些名詞在原文皆有冠詞，MHT 3.177（cf. BDF §258[1]）認爲這是由於這四樣被假定爲人所熟悉的美德。

2 即所補充的字不是 ἐστίν（cf. Edwards 291; Hill 1104*a*）而是 ἔστω（Michel 382; McKay §9.4.7）。Miller（'Romans 12' 169-70）指出，16 節所用的結構（γίνομαι 的命令式語法 + 形容詞 φρόνιμοι）清楚表示，9、10、11 節的三個形容詞（ἀνυπόκριτος, φιλόστοργοι, ὀκνηροί）都是省略法，應各補充「是」字的命令式語法動詞。

到此爲止，「愛」這名詞在本書都是指神（五 5、8，八 39）或基督（八 35）對人的愛，[3] 在這裏則首次指信徒對別人的愛（如在十三 10，十四 15）。鄧雅各認爲，此詞在本書這種用法的次序足以表示，保羅把「人對人的愛只是神對人的愛之表達」視爲當然之理[4]（參：約壹四 19、11）。本句的「愛人」不宜視爲僅與下一節的「愛弟兄」同義，因而這裏所說的愛似乎有最廣的意義，即是對所有人（包括教外人士）的愛。[5]

形容詞直譯的意思是「沒有虛僞」，[6] 本句意即「愛人應眞誠，不可虛僞」（金譯）。沒有虛僞的愛可能包括以下的意思：這愛並非口是心非，口蜜腹劍；這愛「不〔是〕只用言語，也不

3　除了一次（八 28），同字根的動詞 ἀγαπάω 也是指神的愛（九 13、25），或「神或／及基督」的愛（八 37；參《羅》2.785 之〔二〕）。

4　Dunn 2.739. ἀγάπη 一字在第二至三世紀之前的、聖經以外的文獻是罕見的。它在 LXX 出現十九次：十四次指人間的愛（傳九 1、6），特指暗嫩對他瑪的激情（撒下十三 15）及雅歌的男女主角之間的愛情（二 4、5、7，三 5、10，五 8，七 7，八 4、6、7〔兩次〕）；另五次分別指神的愛（次經所羅門智慧書三 9；所羅門詩篇十八 3），人對神的愛（耶二 2），以及對智慧的愛（所羅門智慧書六 17、18）。動詞 ἀγαπάω 則在 LXX 出現 283 次（BWorks），指多種的關係。因此，如 Moo III 775 n.24 所指出，ἀγάπη 是基督教的獨特用詞，或此字指一種獨特的基督教美德，這種說法是不正確的（參《羅》2.48 註 10）；較好的講法是，早期的基督徒選擇這字（也許是由於其他表達「愛」的希臘字含有他們不想要的意味）來表達他們對愛的性質之特別理解。（穆爾謂此字在 LXX 出現二十次；這似乎是由於他把次經傳道經四十八 11 計算在內。但根據 Bworks, 該節所用的字是 ἀγάπησις.）Dunn 2.739 認爲，ἀγάπη 突然在最早的基督教作者保羅的作品中極常出現（75 次；新約全部 116 次），這事實足以表示，基督徒發覺他們需要把在此之前很少使用的這個字重新鑄造（作爲通用的「貨幣」）。

5　Cranfield 2.630; cf. Morris 445 ('a love for all'). Furnish（*Love Command* 104-5）以 10a 的「愛弟兄」爲 9a 的「愛人」的一種特別形式。彼後一 7b 支持這種區分。保羅似乎假定了讀者曉得「愛」的意思（Cosgrove 44-45）。

6　ἀνυπόκριτος = 'without hypocrisy/pretense' (NKJV, NAS; BAGD 76 [s.v.] / BDAG 91 [s.v.]). Black 172 認爲這字最好以一負面的對等詞翻譯，因爲「虛僞」正是基督徒的「愛」所可以變成的（cf. Phillips: 'Let us have no imitation Christian love'）。這字在新約另外出現五次，分別指「無僞的愛心」（林後六 6〔無冠詞〕），如在本節；「無僞的信心／之信」（提前一 5 ／提後一 5）；「沒有虛僞」的智慧（雅三 17，現修）；「無僞的弟兄之愛」（彼前一 22，思高）。

〔是〕只用口舌，而〔是〕用行動和事實」（約壹三 18〔思高〕；參：雅二 15～16）；[7] 這愛並非帶著不良的動機，或故意炫耀在人的面前。[8] 虛僞的愛至卑鄙的例子，就是猶大賣主的一吻（路二十二 47～48）。[9] 保羅兩次提到無僞的愛（本節；林後六 6），這提示他曉得在這事上，欺騙和自欺的危險是存在的。[10]

唐米高認爲，保羅給予這首項勸勉（內含這罕見的形容詞）如此重要的地位，因它綜合了耶穌的教訓其中的兩個重點──愛，和虛僞的危險（參：太二十三 1～10、27～28）。如果第十四、十五章反映了保羅對羅馬教會一個眞實問題的關注，又如果我們可假定羅馬的信徒曉得耶穌關乎虛僞之危險的一些教導，這首項勸勉就更加適切，因它一開首便提醒他們：他們的愛必須不含任何欺騙的痕跡或自欺的任何成分，此自欺是由於沒有審視自己（參 3 節）而產生的。這種愛不是感情用事的，而是有分辨的能力，惡則厭惡，善則持守（9b～c；參：腓一 9～10；林前十三 6）。[11] 不過，我們不用將這項勸勉如此明確地連於後來的兩章所反映的實際情況，也不難理解爲甚麼保羅給予這愛的命令首要的地位：在保羅的思想中，愛不但總結律法（羅十三 9；參：太二十二 36～40），並且成全律法（羅十三 8、10；加五 14）；[12] 愛是比一

---

7 Cf. Raiter, 'Romans 12' 100. Packer（*Spirit* 114）說：「愛是有行動的；愛給予；這就是愛建立自己的身分的方法。」Stendahl 47 則認爲，愛的量度是它所能忍受的張力，不是它覺得怎樣（林前十三是化解社群中的種種張力之論據）。

8 W. Günther, *DNTT* 2.470. 如 Edwards 292 所說：存著既不仁慈也不良善的動機而表現得仁慈或良善，是可能的事。

9 Stott 330（斯托得 449）。

10 Cranfield 2.630-31.

11 Thompson 92, 93-94 (cf. 237: a 'probable' echo). Black（'Romans 12:9-21' 14-15）也是認爲，引起這項勸勉的是保羅對十四 1～十五 6 所反映的、羅馬教會內部的張力之關注。

12 原文分別用 ἀνακεφαλαιόω（羅十三 9）和 πληρόω / πλήρωμα（十三 8；加五 14 ／羅十三 10）。參《眞理》323-26、366 (3)；Fung, *Galatians* 245-47, 288-89.

切恩賜更大的美德（林前十二 31～十三 1～3），在衆美德之中它又比信與望都更大（林前十三 13）；「愛是聯繫一切德行的關鍵」（西三 14〔現修〕，參 12～13 節），是聖靈所結的果子之首項（加五 22）。愛應是基督徒生活的氛圍（弗五 2：「在愛德中生活」〔思高〕），是信徒應穿上的服裝（西三 12、14：「你們要穿上……愛」〔呂譯〕），也應是他們整個行事爲人一貫的動機（林前十六 14）。愛就是基督徒合一的祕訣（西二 2）；它以愛基督徒同道（弗一 15；西一 4）開始，包括愛教會的領袖（帖前五 12～13），而延及愛所有的人（帖前三 12）。愛能造就人（林前八 1），是使徒保羅呼籲的根據（門 9），是信徒說誠實話／宣講眞理時應持的態度（弗四 15），[13] 基督徒的自由應被愛約束（羅十四 15；林前八 13）。愛是信心的具體表達（加五 6），是信徒彼此服事的方法（13 節）；愛帶來實際的行動，例如它導致慷慨的捐輸（林後八 7～8、24）和眞誠的寬恕（二 7～8）。愛不是受感情所左右、軟弱無力的東西，而是具銳利的辨別能力（腓一 9～10），有需要時也不避諱嚴詞譴責和警告（林後二 4；參較林前十六 24）。[14] 愛在信徒生命中所應佔的重要地位，於此可見一斑。[15]

不少釋經者認爲，本句宣告了全章的主題；[16] 不過，上文已經辯證，愛並不是本段唯一的主題。本節餘下的兩句，就似乎是與首句同等的、另一籠統的勸勉。[17]

13　Cf. Lincoln, *Ephesians* 259-60. 另一譯法是「以愛心／在愛德中持守眞理」（呂譯／思高）。

14　「愛並非不惜任何代價的溫柔」：詳見 Mohrlang, *Matthew* 105-6.

15　參《眞理》343-44；Fung, *Galatians* 263-64.

16　E.g., Thompson 91; Wilson 143, 150; Grayston 105; Via 121; Dawn 140. Moo III 776 認爲，保羅在下文以分詞表達勸勉，也許是爲要表明這些勸勉與原來的「無僞的愛」這要求之間的密切關係；cf. Wright 711*b*.

17　依次見：十二 9～21 註釋引言末段；該引言註 17 及所屬正文（上面 127-28; 123）。Talbert（'Romans XII. 9-21' 85-86）認爲，9a 極可能應連於上文 3～8 節，不是連於下文 9b～13 節（參十二 9～21 註釋引言第二段之〔1〕〔上面 120〕）。照筆者所知，沒有另一釋經者支持此說；這

十二 9b～c　「惡，要厭惡；善，要親近。」

這下半節至第十九節上半（9b～19b）這一段，共用了十七個分詞（不是限定式動詞）來表達勸勉。[1] 這種用法有不同的解釋：（一）這些命令式分詞反映拉比的希伯來文用法，即是以分詞表達不是直接的命令而是規則和法規。[2]（二）這些命令式分詞其實是紓說法，需要我們在意思上補充命令式語法的「是」字。[3]（三）命令式分詞是獨立分詞的一種用法，這種用法在與新約同期的蒲草紙文獻，以及古典希臘文和後古典希臘文的文獻都有例可援。[4] 支持（一）的證據是後期的，因而給此說扣上問號；[5]（二）所需要假定的那個命令式動詞在新約並無出現；[6] 故此（三）可能是最可取的。

是合理的，因爲不論在文體或題材上，9a 都是屬於下文而非上文。

1　詳見十二 1～十五 13 註釋引言註 5 之（4）（上面 26）。順序來看，十二 9～19 呈現這種現象：首句省略了動詞（9a）；隨後是十個分詞（9b～13b），中間夾著兩個形容詞（10a、11a）；然後是三個命令式語法的動詞（14a～c）和兩個不定詞（15a、b）；再其後是另七個分詞（16a～19a），中間夾著另一個命令式語法的動詞（16c），並由另一個命令式語法的動詞壓軸（19b）。Cf. Zerwick §373; Kanjuparambil, 'Romans 12:9-21' 285. 類似的現象見彼前二 18，三 1、7～9，四 7～10。

2　Barrett 221; Black 172; Moule 179-80; Miller, 'Romans 12' 173; Wilson 156, 157; Black, 'Romans 12: 9-21' 17. 後者猜想，保羅故意選用這種閃族語法，因爲這種語法會對羅馬教會的猶太基督徒特別有吸引力。

3　So Zerwick §373. Cf. MHT 3.303, 4.89; Denney 691*b*. McKay §9.4.7 則認爲這些分詞是按籠統的意思（不是按寫下的上文）造句而產生的、文法上的不銜接（'grammatical anacolutha'）。

4　Cf. MHT 1.180-82; DM §201 (10); BDF § 468 (2); Porter 185-86, 223; Wallace 650. 亦參《羅》2.84 註 4。Thompson 90 n.2 認爲，這裏的造句法是腓二 2～4 的做法之延伸：該處用了四個分詞（2b ἔχοντες, φρονοῦντες, 3b ἡγούμενοι, 4a σκοποῦντες）和一個形容詞（2b σύμψυχοι）來塡充 2a 的意思。筆者倒認爲，2b 那三個字不必視爲命令式，只是進一步解釋在其前的 τὸ αὐτὸ φρονῆτε 的意思（參《腓》196）；第 3、4 節的兩個分詞則是命令式的（同上 200 註 117）。

5　So Moo III 776 n.27. 穆爾採納（三）。

6　雖然如此，我們還是需要在 10a 和 11a 補充此字（ἔστε）；不過，該處用的是形容詞，不是分詞；而且只是兩次，不是十多次。

惡字原文不是下文（17、21 節）所用的那個字，而是在本書不再出現的另一個字；[7] 這裏所指的是道德意義上的惡，[8] 就如善是指本身有價值，在道德意義上是好的。[9] 厭惡原文在整本希臘文聖經僅此一次，所表達的是一種強烈的憎惡（參當代、金譯：「疾惡如仇」），不單是感到而且表現出極端厭惡，彷彿因為憎惡而退縮；[10] 因而所要求的是超過抑制一己不作惡事（參：猶 23）。親近原文主動語態的意思是「將……連起來」；此字在新約出現的十二次則全是被動語態的，其中的半數分別指塵土「黏」在腳上（路十 11），男人「依附」自己的妻子（太十九 5，思高），一些人「依附」保羅而信了主（徒十七 34，思高），與娼妓或與主「聯合」（林前六 16、17），以及（本節）「附和」（思高）即是「持守」（新譯）善。[11] 由於（如上所言）這兩句並不是前一句的解釋或補充，我們不宜從這兩句看出「基督化的愛要恨惡被愛者裏面的惡，而只依附在他裏面的善」這種意思來；[12]

---

7 本節用的是 πονηρός，不是 κακός. 依次詳參《帖前》454、435-36。二字若有分別的話，也許前者比後者更能表達邪惡的積極活動：cf. Trench, *Synonyms* 315-17 (§84), 38 (§11). Dunn 2.740 則認為，前者（=「惡毒、邪惡」）比後者（=「壞」）較強。

8 G. Harder, *TDNT* 6.562.

9 參十二 2c 註釋註 15 所屬正文（上面 69）。

10 So Manson 950*a* (§825d). 若這解釋是正確的，則 'abhor'（NKJV, NAS）是比 'hate'（NIV, NRSV, TEV, CEV）較好的翻譯。按 Denney 691*b* 對 ἀποστυγέω 這複合動詞的解釋，στυγεῖν 將 φρίσσειν（恐懼而發抖，參：雅二 19）的意思加在 μισεῖν（憎恨）之上，前置詞 ἀπό 加強了厭惡之意。SH 360 認為，ἀπό 進一步強調分離之意，使動詞獲得強烈的意思；cf. Rogers 339*b*; Moo III 776 n.30. Barclay 164 指出，許多人所憎惡的並不是惡的本身，而是惡的結果；但是一個只因害怕做壞人的結果而做好人的，並不真是個好人。

11 其他的意思是：「受雇於」（路十五 15，簡明），與某人「接近」（徒五 13〔思高〕，九 26〔呂譯〕，十 28〔呂譯、新譯〕），「貼近」馬車（徒八 29），罪惡「堆積」得直達上天（啓十八 5，思高）。Cf. BDAG 555-56 (s.v. κολλάω); G. Schneider, *EDNT* 2.306*a*.

12 So, correctly, Cranfield 2.631. 參鮑 2.116 註 59；亦參《羅》1.286。

這兩句是十分籠統的勸勉。[13]

這兩句顯然是一對。隨後四節的結構可視爲（甲）另一對（10a～b）加兩組各三句（11a～c、12a～c）再加另一對（13a～b）；或視爲（乙）共有五對（11～12 節分爲三對：11a～b、11c～12a、12b～c）。[14] 前者較可取，因不論在文體或內容上，第十二節的三句都是互相關聯的，而第十一節末句與上文的關係亦相當密切。[15]

十二 10 「愛弟兄，要彼此親熱；恭敬人，要彼此推讓。」

「愛弟兄」原文爲間接受格的名詞，其意思可能是「以手足之愛／情」（新譯／現修）彼此親熱，[1] 但較可能是「論兄弟之愛」（思高），即是「〔在〕弟兄們之相愛〔此事上〕」，信徒要彼此親愛（呂譯）。[2] 原文這抽象名詞在七十士譯本（只三次）及聖經

---

13 Wilson 143 稱之爲一勸勉性的格言（'a protreptic maxim'）；這種格言勸勉讀者接受一種關乎倫理行爲的籠統的態度，並揚棄其相反的態度。參《羅》1.115 首段上半。

14 Cranfield 2.636 n.2; Byrne 375. 葛嵐斐認爲句子的內容支持（乙）。亦參十二 9～21 註釋引言註 4 及所屬正文，該引言第六段之（1），及第七段之（1）的評語（上面 120、124-25、126）。（1）Edwards 292 認爲 10～13 節是由十個愛的例子組成。可是，「愛的例子」只適用於首末四項勸勉（10a～b、13a～b），並不適用於中間的六項（11～12 節）。（2）Wilson 143-44 認爲 10～13 節構成一清楚的單元：10a 和 13b 的 φιλ- 字根首尾呼應，加強了較基本的主題（愛）的意味：10、13 節提到如何對待別人，11～12 節則沒有，只集中在個人的素質方面。可是，此分析部分有賴作者對 10～13 節與 9b～c 的關係之理解（前者是後者的結果），而這理解是有疑問的（參十二 9～21 註釋引言註 33〔上面 126〕）。雖然 10～13 節在文體上確有其獨特之處——除了 13b 外，其餘九項都是以間接受格的名詞（且有冠詞）帶頭，以分詞（除了 10a、11a 以形容詞）結尾——但這似乎不是足夠的理由將這幾節與 9b～c 分開（參該引言第五段之〔1〕〔上面 123〕）。

15 詳見：十二 12 註釋首段；十二 11 註 31 所屬正文（下面 146；144-45）。

1 Cf., e.g., KJV, NKJV / RSV / NRSV: 'with brotherly love / brotherly affection / mutual affection'; NIV, NAS: 'in brotherly love'. I.e., τῇ φιλαδελφίᾳ = dative of means or dative of manner.

2 I.e., τῇ φιλαδελφίᾳ = dative of reference/respect (Moo III 777 n.32). 兩種解釋都是將間接受格的名詞視爲用作副詞（Moule 46; MHT 3.239）。

以外的用法，總是指對同血統的兄弟（姊妹）之愛，[3] 但在新約出現的六次皆指對基督徒同道的愛（另五次見：帖前四 9；來十三 1；彼前一 22；彼後一 7〔兩次〕）。所有信靠基督的人，都成了神的兒女，因而彼此成爲弟兄姊妹。換一個講法，信徒因基督的救贖而成爲基督的弟兄（來二 11～12、17），因而亦成爲彼此的弟兄；這救贖事實，加上耶穌要門徒彼此相愛的命令（例如：約十三 34～35，十五 12、17），使「兄弟之愛」一詞獲得「對主內弟兄之愛」的簇新意義。[4]

按彼得的教導，「眞實無僞的弟兄之愛」是信徒「服從眞理，而潔淨了〔他〕們的心靈」應有的結果或具體表現（彼前一 22，思高）；他們已進入一個以愛爲行爲守則的群體。[5] 同樣，保羅要信徒在「愛弟兄」這事上，彼此「相親相愛」（思高、現修）。[6] 原文這複合形容詞在新約出現僅此一次；這詞所指的是家庭成員

3　僞經馬加比肆書十三 23、26，十四 1。Aasgaard（'Role Ethics' 521）指出，除了少數的例外（最清楚的例子是在庫穆蘭社團），與此字幾乎相等的拉丁字及希伯來字也總是這種用法。同字根的形容詞 φιλάδελφος 在 LXX 也是只出現三次（馬加比肆書十三 21，十五 10），其中只有一次（次經馬加比貳書十五 14）被用來指「愛那些屬於自己的人民的人」（E. Plümacher, *EDNT* 3.424*a*）。此字亦常用作君王的稱號，這事實可能提示更廣義的用法（Dunn, *Paul* 677 n.2）。

4　依次參：《羅》1.223（連註 4）；《來》2.425。含有 φιλ- 的複合詞，可參《帖前》323-24 註 142；C. Brown, *DNTT* 2.549-50. Aasgaard（art. cit. 522）認爲，保羅對「愛一己的基督徒同道」的意義之理解，極可能是受「愛一己的兄弟姊妹」之理解所影響的。不過，同文結論時補充說（529），保羅並非把古典文學對手足之間的關係之理解不加鑑別地轉到基督徒身上，他對主內弟兄（姊妹）之間的關係之理解，是與他關乎教會的思想協調的。

5　依次見：張略於張永信、張略：《彼得前書》155；Kelly, *Peter* 79.

6　Cf. *EDNT* 3.428*a*; W. Günther, H.-G. Link, *DNTT* 2.542; BDAG 1059 (s.v. φιλόστοργος): 'loving dearly'.（1）Cranfield 2.632 認爲，在 φιλόστοργοι 之前應補充分詞 ὄντες；Moo III 777 n.33 則認爲需要補充像 'show yourselves' 之類的意思。但是在 16c 的提示下，也許補充命令式動詞 ἔστε 最爲合理（參十二 9a 註釋註 2，十二 9b～c 註釋註 6〔上面 128、132〕）。（2）Miller（'Romans 12' 174）認爲，保羅用形容詞（9a、10a、11a）的作用，在於表達一種情況／態度，而不是事件／舉動。作者提到的另一點較有疑問：形容詞訴諸「情」而非「意」或「志」。參較十二 14 註釋註 17 之（1）（下面 160）。

之間——尤其是父母對子女——的親情。[7] 本句的意思即是，由於信徒是主內的弟兄姊妹，他們就應以家庭成員之間的愛彼此相待；這種愛是熱情的、自發的、堅定的。[8] 就事實而論，家庭成員之間的關係（不幸地）不總是愛的關係；不過，保羅仍是從「應然」（與「實然」相對）的角度，將家庭成員之間的愛視爲基督徒群體理想的特徵。[9]

第二句的結構（10b）與上一句頗爲相似；[10] 因而「恭敬人」（與「愛弟兄」平行）原文的意思不是「用恭敬的心」（新譯），而是「論尊敬」（思高），即是就「尊敬」一事而論。在「敬重人」（呂譯）這事上，保羅要信徒怎樣做呢？答案視乎如何理解原文的分詞（新約僅此一次）。（一）要彼此「爭先」

7 Cf. Murray 2.129 n.16; Cranfield 2.632 with n.1; Byrne 379; LN 25.41. φιλόστοργος 在 LXX 出現唯一的一次（僞經馬加比肆書十五 13），所指的就是父母對子女的親情。同字根的抽象名詞 φιλοστοργία（不見於新約）在 LXX 出現的三次中，有兩次（馬加比肆書十五 6、9）也是指那七子之母對她的兒子的親情（另見六 20）。簡單名詞 στοργή（不見於新約）在 LXX 出現的四次中，有三次分別指母親對子女的愛（馬加比肆書十四 13），以及父母對子女的愛（14 節），包括動物（同上）和鳥類（17 節）對其幼兒的愛（另見僞經馬加比叁書五 32）。

（1）KJV/NKJV 在本節譯爲 'kindly affeetioned/affectionate'; Morris 445 指出，這裏的 'kindly' 是用在它原來的意思上：'referring to kin'（指親屬）。（2）李保羅 2.217 謂 φιλόστοργος「是由 φίλος（愛）和 στοργή（欣悅）合成」；但 φίλος 的意思並不是「愛」而是「朋友」（簡明），στοργή 的意思也不是「欣悅」而是「親情」（cf. LSJ 1650 [s.v. στοργέω]），同字根的 ἄστοργος 意即「無親情」（羅一 32；參《羅》1.325-26）。（3）Raiter（'Romans 12' 101）引 L. L. Morris（*Testaments of Love* [Grand Rapids 1981] 115）的見解，認爲現代的核心家庭並不是古代社會的家庭模式，因而 στοργή 所指的親情會包括 'aunts, uncles', 祖父母等人。

8 Denney 691*b*-92*a*; cf. R. Mohrlang, *DPL* 577*b*-78*a*. Dunn 2.753 認爲，保羅所指的這種愛是承認——而且可以在家庭的親密關係中談及——軟弱和失敗，卻同時具有一種忠誠的素質，是在重複的失望之後仍然持續的。關於新約用來表達愛的字彙，詳參 Furnish, *Love Command* 219-31.

9 Cf. Edwards 293.

10 比較：

10a	τῇ φιλαδελφίᾳ	εἰς ἀλλήλους	φιλόστοργοι
10b	τῇ τιμῇ	ἀλλήλους	προηγούμενοι

Dawn 169-70 將第二句連於第一句來解釋：彼此尊敬就可避免互相親愛變成不潔。這做法値得置疑。

（思高），即是先過別人／急欲向對方表示尊敬／走在別人前面（帶路）以示尊重；[11]（二）要「勝過」／「超越」別人，[12] 即是自己對別人的敬重，比起對方對自己的敬重，有過之而無不及。這兩種解釋[13] 同有一個弱點，就是按原文動詞的這種用法「彼此」在原文應爲所有格，但原文這字卻是直接受格。釋經者多解爲：（三）「互相禮讓」（新譯）、「彼此謙讓」（當代）。[14] 此說的困難在於找不到原文動詞有「禮讓」之意的另一個例子。[15] 不過，如葛嵐斐所指出，原文動詞在這裏有此意思是不足爲怪的，而且腓立比書二章三節（「存心謙卑，各人看別人比自己強」）支持此說。[16] 筆者贊同此說。[17]

---

11 依次見：（1）Byrne 374, 379; Harrington 120: 'anticipate one another in showing respect'（這種講法在活泉 197 被誤譯爲「預期恭敬別人」）；Wright 711*b*, citing BDAG 869: 'go first and lead the way in showing honor to one another'; Dunn 2.736 / 738, 741: 'show/showing the way to one another in respect'; Wilson 135, 163;（2）LN 68.70; Fitzmyer I 863*b* (§116);（3）Thayer 539 (s.v. προηγέομαι). LN 78.35 提到另一可能：'excelling in honoring one another'. 作者進一步認爲，本句可這樣翻譯：「彼此敬重，到了異常的程度。」

12 Fitzmyer II 654; Fitzmyer III 187, 192; Mounce 237; Bray 313 = RSV, NRSV / Moo III 777: 'outdo / surpassing one another in showing honor'. 李保羅 2.215 則解爲「先去想及」，即是「爲人著想、爲人設想」之意。

13 Cf. BDAG 869 (s.v. προηγέομαι, 1, 3).

14 Cf. 'preferring / giving preference to one another'（KJV / NKJV; cf. NAS）; 'Give pride of place to one another in esteem' (NEB); 'Give to / give each other priority in honour' (Barclay 163/164).

15 F. Büchsel（*TDNT* 2.909）引次經馬加比貳書十 12 爲例（τὸ δίκαιον συντηρεῖν προηγούμενος, 譯作 'he preferred to observe righteousness'）；但 NRSV 在該處譯爲 'took the lead'（Schreiner 664 n.7）。

16 Cranfield 2.632（活泉 197-98）。Denney 692*a* 認爲 'prefer' 是原文動詞 'give a lead' 這意思自然的延伸。Moxnes（'Romans 12' 225）認爲除了腓二 3 外，羅十二 16 也支持此說。採此說的釋經者還包括：BDF §150; SH 361; J. Schneider, *TDNT* 8.174 with n.21; Hume 180; Schreiner 663, 664; Thompson 94; Dawn 170-71; 鮑 2.117 連註 62。F. Büchsel（*TDNT* 2.908-9, *TDNTA* 303）和 Käsemann 346 解爲與腓三 6 一樣：'esteem more highly'; cf. *EDNT* 3.155*b*（'*count* one another *higher* [than yourselves]'); Hendriksen 2.414. Black 173 則解爲「想到、考慮別人先於自己」，並認爲腓三 6 將此意思更強而有力地表達出來。

17 Miller（'Romans 12' 165）譯作 'in respect (for each other) taking delight'，未知有何根據。

在（三）這大前提下，（A）一些釋經者認爲信徒要「敬重別人過於自己」[18]的原因是，從自己的角度看，「別人」（保羅在這裏特別想到的是基督徒同道）就是基督的代表，因而應受敬重過於自己。[19] 這解釋被評爲「將太多的意思讀進這話裏面」。[20]（B）另有認爲本句的要點就像在哥林多前書第十二章一樣：群體中較軟弱的肢體需要最多的照顧（23～24節）。[21] 可是，該處所指的是神如何「安置〔了〕我們身體的各部分」（24b，現修）——「那些我們以爲是身體上比較欠尊貴的肢體」以及「不端雅的肢體」（23節，思高）無疑是指身體上的性器官，「對那缺欠的〔部分〕，賜以加倍的尊貴」（24c，思高）大抵是指它們具重要的功用或獲得特別的照顧——而神如此安排我們身體各部分的目的，是「使身體上沒有分裂之爭，而衆肢體反能同樣互相照顧」（25節，呂譯）。[22] 這就是說，該數節旣不是（27節才開始）論教會的肢體，也沒有提到在敬重上彼此推讓；因此，討論中的看法不大可能是正確的。

較好的看法是：（C）我們的工作的價値可能容易地超過別人

Paffenroth（'Romans 12:9-21' 90）則認爲，正文所提的三種譯法，沒有一種具完全的說服力，這個問題很可能應該讓它懸而不決。

18 Cf. NIV, 'Honor one another above yourselves'; CEV, 'honor others more than you do yourself.'

19 E.g., Cranfield 2.633 (cf. 662); Edwards 293. Harrison 132（海爾遜 279）也是認爲，這項勸勉大抵是基於這個事實：每個基督徒都有基督在他／她心裏，並可透過自己的個性（'individuality'）表達祂。

20 Black 173（作者認爲保羅的靈感可能是得自基督自己的教訓和榜樣〔參：路十四7及下〕）；cf. Raiter, 'Romans 12' 102. Hendriksen 2.414 提出另一個反對理由：我是否必須假定，基督並不是在每個信徒（包括甚至我自己）裏面的？這異議的含義似乎是：爲甚麼我要敬重別人（因基督在他裏面）過於自己？基督也在我裏面啊！不過，葛嵐斐的解釋聲明是從自己的角度看別人的重要性；保羅大抵不會贊同這種論調：我必須敬重自己如同敬重別人一樣，因基督同樣是在我裏面。

21 Furnish, *Love Command* 104; Raiter, 同上註。

22 Cf. Fee, *First Corinthians* 613-15.

的，但是對別人的推讓並不是基於比較彼此的成就，而是愛別人的結果：愛的行動並非以一己的需要或獲得爲出發點，而是謀求別人的好處，因而別人獲得敬重成爲比我們自己獲得敬重更重要。[23] 還有更好的看法：（D）我們必須記得，在羅馬人的社會中，榮譽（尊敬）和一個人的身分、地位關係十分密切。在羅馬的基督徒當中，一些人比別人有更高的地位、更大的影響力、更多財富。保羅的主要目的是信徒群體的合一，因此他不能接受信徒當中在榮譽和稱讚這事上產生競爭；他要求信徒在弟兄之愛一事上彼此相親（10a），並且把此事直接連於榮譽、尊敬一事上（10b）：敬重的根據不是地位或功德，而單是「弟兄之愛」。雖然這項勸勉是對所有的受信人發出的，卻是對那些具有比別人較高的身分，因而有權獲得較多敬重的人特別適切。身分較低的尊敬身分較高的，這只是社會所預期的事；但保羅將這情況扭轉過來：身分較高的也要敬重身分較低的，而且前者所給予後者的敬重，應多過（或高過）給自己的。[24] 這看法與下文另一項勸勉相符（16節，尤其是16b）；與本句十分近似的一句話，出現在寫給羅馬殖民地腓立比的教會的信上（二3），這事實可視爲進一步支持這看法。

---

23 Schlatter 236.

24 Moxnes, 'Honour and Righteousness' 73-74. 作者進一步的論點卻值得置疑，他認爲：保羅在這裏所引介的「在尊敬上平等」的理想，必使教會中產生張力：具有地位和資源的會友一方面被要求作領袖，另一方面卻被要求要放棄，因而得不到，作領袖應有的承認和榮譽。可是，假設作者所說的「另一方面」眞是本句的含義，保羅的「要求」（參：腓二3）也只是基於他的主的教訓（參：太二十25～28；可十42～45）和榜樣（腓二5～8），且是他自己所實行的（參：帖前二6～7）；與此同時，保羅也教導信徒不但要認識和欣賞教會的領袖，更要以愛心加倍的敬重他們（帖前五12～13；參：林前十六15～16；提前五17）。這種「雙重標準」反映了新約的勸勉一貫的模式：不同組別的人有不同的義務，各人都履行自己的義務時，自己的「權利」也同時（透過別人履行他們的義務）受到保障。

十二11　「殷勤，不可懶惰；要心裏火熱，常常服事主。」

再一次，「殷勤」原文是間接受格，意即「論熱切」（呂譯）或「在熱切這事上」，[1] 信徒不可懶惰，[2] 即是「要繼續不懶惰」。[3] 白大衛認爲，本句與上兩句（10a、b）在文體上的相似要求我們將本句連於上兩句，得出的意思即是：「就（彼此親愛和謙讓的）熱心而論，不要懶惰」。[4] 可是，這些勸勉項目又短小又簡潔，實難認爲本句的意思有賴上兩句的補充，而且就其內容而論，將本句連於下文是更合適的[5]（下一句是本句正面的對等物）。在這前提下，「熱切」被解爲（例如）要求我們在教會中全心全意地事奉的「神聖的熱心」，或在從事一己的職業（天職）上的、道德上的認眞；或在履行我們一切的基督徒責任上的熱心。[6] 鑑於保羅的話十分籠統，最後那個解釋最可取；這樣，全句意即「在基督徒的整個生活和事奉上，不要懶散拖延，要有一

1　σπουδῇ = dative of respect (Schlier 376), 'in respect of zeal' (G. Harder, *TDNT* 7.566). σπουδή 已在上文出現一次；見十二 8b～d 註釋註 27（上面 116）。

2　ὀκνηρός = 'lazy, idle, indolent'（BDAG 702 [s.v. 1]），如在太二十五 26；在新約唯一另一次的意思則爲「令人不悅、使人生厭」（腓三 1）；參《腓》333；BDAG 702 (s.v. 2); G. Schneider, *EDNT* 2.506*a* (s.v.).

3　（1）另一些譯法（似爲意譯）包括：'Do not lag in zeal' (NRSV), 'not lagging behind / lagging in diligence' (NAS/NKJV); 'Never be lacking / flag in zeal' (NIV; cf. LN 88.250 / RSV); 基本上都是「不要缺乏熱心／殷勤」之意。（2）Moule 156 似乎認爲，這裏的否定詞 μή 字提示在 ὀκνηροί 之前應補充分詞 ὄντες. 但若所補充的是命令式語法的動詞 ἔστε（參十二 10 註釋註 6 之〔1〕〔上面 135〕），μή 字的使用也是正確的，意即「要繼續不懶惰」，而不是「要停止〔＝不再〕懶惰」（參《羅》2.255-56）。

4　Black, 'Romans 12:9-21' 7-8（參十二 9～21 註釋引言註 28 所屬正文〔上面 126〕）。Schlier 376 和 Raiter（'Romans 12' 103）也是將「熱心」解爲「具體地對信徒群體顯出愛」的熱心；cf. Furnish, *Love Command* 104. Moo III 778 贊同白氏的見解，卻隨即把本句的「熱心」解爲指在獻上「理性的敬拜」（1c）這事上的熱心。

5　So, correctly, Schreiner 662.

6　依次見：G. Harder, *TDNT* 7.566 ('holy zeal'); Denney 692*a* ('moral earnestness'); SH 361.

個積極熱切的心」。[7] 爲甚麼應該這樣呢？爲甚麼不可以懶惰或懶散——即是採這樣的態度：做最少的工作，儘量避免麻煩，得過且過；視辛苦勞碌爲畏途；厭惡任何必須努力而爲的事，把它看作強加的重擔[8]——呢？以下兩個答案都值得考慮：因爲世界永遠是善與惡交鋒的戰場，時間無多了，而且生命是爲永恒作準備。對神的憐憫的經歷（1節），以及「白晝」的臨近（十三12），同樣要求不鬆懈的熱心。[9]

第二句（11b）有兩種主要的譯法和解釋：（甲）「要靈裏火熱」（和修）；[10]（乙）「要藉著聖靈而火熱」，[11] 即是信徒要讓聖靈使他燃燒起來；[12] 那些被聖靈把他們的愛如火般挑旺起來的人，可被說成「因聖靈而發熱」，就如鍛爐的烈火使金屬發出光和熱一般。[13] 費歌頓列出了支持（乙）的四點理由：[14]（1）動詞本

---

7 鮑 2.117。「拖延」的意思可見於與 ὀκνηρός 同字根的動詞 ὀκνηρέω：在新約只出現一次，意即「耽延」（徒九38）。拖延是懶惰的必然伙伴。

8 Cranfield 2.633 的描寫。不幸地，這種態度並不罕見。

9 依次見：Barclay 165; Cranfield 2.633. F. Hauck（*TDNT* 5.167）認爲，對基督徒來說，懶散是得罪聖靈，聖靈使基督徒得著力量——也要求他們——勝過自己。這看法將本句連於下一句來解釋，且將下一句「心裏」的原文解爲指聖靈。但見下文的討論。

10 參：「心靈要火熱」（呂譯、新譯）；'fervent / be ardent in spirit' (KJV, NKJV, NAS / NRSV); 'in ardour of spirit' (NEB); 'keep your spiritual fervor' (NIV); 'let us keep the fires of our spirit burning' (Phillips). 思高「論心神，要熱切」將 τῷ πνεύματι 視爲 dative of respect/reference =「關係間接受格」；一般譯法則把它視爲 dative of place =「範疇間接受格」（此詞參較活泉 xxvii）。

11 Cf. RSV: 'be aglow with the Spirit'. Thus also Bultmann, *Theology* 1.206; Hendriksen 2.415; Bruce 216; Cranfield 2.629（活泉 197-98）；Dunn 2.736, 742; Dunn, *Paul* 676; Mounce 237; Byrne 374; Graystow 105; Bray 313; Wilson 135. 解爲指聖靈的釋經者還有：Denney 692*a*; Barrett 221; Schlatter 236; Schlier 376; Hume 181; R. K. Harrison, C. Brown, *DNTT* 3.110; Mohrlang, *Matthew* 121.

12 Cranfield 2.633-34; Moo II 1151*b*; Moo III 769, 778; Mounce 52. Fee（*Presence* 611 n.419）指出，抽樣調查顯示，英譯本多採「靈」，註釋書則多採「聖靈」。

13 Byrne 376.

14 Fee, *Presence* 612.

身的意思是「沸騰」或「起泡」。由於「火」作爲隱喻和聖靈有關聯，這種關聯在保羅書信出現兩次（帖前五19；提後一6；尤其是後者：「將神……所給你的恩賜〔即聖靈〕再如火挑旺起來」），將動詞與「藉著聖靈」連起來可以很容易和保羅對聖靈的看法配合。[15]（2）「靈」字的間接受格（如本句）在保羅書信甚常出現，且總是有媒介（憑藉）性的意思及指聖靈的活動，這一點似乎確定地結束一切疑問。[16]（3）「心靈要火熱」和「對主要服事」（呂譯）似乎是平行的（這在原文更爲清楚），這提示主可能是與聖靈有關聯。（4）不管保羅的用意如何，在第八章（論聖靈）的事實底下，很難想像羅馬的讀者不會將這話理解爲「要在聖靈裏火熱」。[17]

與此同時，費氏認爲有兩點理由有力地支持（甲）：[18]（1）本句的「靈」字原文有冠詞，但是那些絕不含糊地是指聖靈的、間接受格的「靈」字是無冠詞的。事實上，保羅的用法（暫時撇開本節不談）是一致的：若所指的是人的靈，他總包括冠詞；若所指的是聖靈，他很少用冠詞。間接受格的公式從不用冠詞，在其他情況下則視乎作者的重點及所用的文法格而定。[19]（2）本句的名詞和動詞的組合，在使徒行傳（十八25）用來指尚未成爲基督徒的亞波羅，[20]因而該處的意思只能是「心靈火熱」（呂譯、新

---

15 Stott 331（斯托得450）就是認爲，這裏的圖畫是一個沸騰、起泡的壺或鍋，多過是一盞發光的燈。

16 這聲稱似乎言過其實。舉例說：羅一9是媒介性用法，卻不是指聖靈的活動（參《羅》1.210）；八9是指聖靈的活動，卻不是媒介性用法（參《羅》2.588）；八16既不是媒介性用法，也不是指聖靈的活動（參《羅》2.638-40）。

17 是項理據忽視了一點：本節與第八章（或上一次提到聖靈，九1）相隔，有三章多的篇幅。

18 Fee, *Presence* 612-13.

19 詳見同書14-24（特別留意結論的末段）。Cf. Fee, *First Corinthians* 578 n.43.

20 但Bruce（*Acts* 359-60）和Marshall（*Acts* 303-4）都認爲，亞波羅是已經領受聖靈的（因而是基督徒）。

譯）。[21] 雖然費氏認爲（甲）應勝出，但是由於聖靈總是離開信徒的靈不遠，而且羅馬的讀者不大可能領略得到保羅在冠詞的使用上的細微分別，費氏最後採納中間路線：（丙）「要靈裏／藉著聖靈火熱」。[22]

筆者認爲，上一段第（2）項理由不是決定性的，第（1）項卻是，因此採納（甲）爲正確的譯法。不錯，唯有聖靈使我們的靈成爲活潑有力時，我們才能在靈裏火熱；但這並不等於說，本句的「靈」字是指聖靈（如〔乙〕）或同時指聖靈和我們的靈（如〔丙〕）。[23]「要靈裏火熱」[24] 意即「要保持屬靈的熾熱」，「將你的靈保持在沸點」。[25]

第三句（11c）有古卷作「服事時間」（直譯），即是以「時間」代替「主」字；[26] 本句的意思變成：「要把握機會〔服事〕」，「在事奉上將餘下的時間用得最好」，「滿足現今的世代的需要」。[27] 用以支持這個異文的理由包括：（1）「服事主」這

21 Byrne 379 和 Paffenroth（'Romans 12:9-21' 91）也是這樣理解。另一些釋經者則認爲該處及羅馬書本句的意思都是「在聖靈裏火熱」：G. Schneider, *EDNT* 2.99*b*; J. D. G. Dunn, *DNTT* 3.694.

22 Fee, *Presence* 613: 'be fervent in S/spirit'. Raiter（'Romans 12' 103）的解釋也是（由另一路線）從「靈」轉到「聖靈」：熾熱的屬靈生命最大的證據，就是顯出聖靈的果子，尤其是愛（參：加五25～26）；因此，藉著聖靈而熾熱的生命不能與缺乏愛心的生活相符。

23 Cf. Murray 2.130-31; Morris 446; Schreiner 663, 665. 採立場（甲）的釋經者還包括：Thayer 271 (s.v. ζέω); Wright 712*a*; Dawn 177, 182; Miller, 'Romans 12' 165; Williams, *Metaphors* 96; 魏司道 339；李常受 397（cf. Witness 317）；鮑 2.118。

24 Cf. 'fervent / be fervent in spirit' (SH 361; C. J. Hemer, *DNTT* 1.318; Fitzmyer III 187, 192 / Harrington 120).

25 BDAG 426 (s.v. ζέω); Davidson-Martin 1040*b*: 'maintain the spiritual glow'; Barclay 163: 'Keep your spirit at boiling point.' 如 Dunn 2.742 所指出，ζέω 的意思基本上是「沸騰、起泡」（如在結二十四5），這自然與熱的意思有相互關係。

26 Reading καιρῷ for κυρίῳ.

27 依次見：Barclay 163, 165（參黃 232）；Byrne 374 (cf. 376); Manson 950*a* (§825d) (cf. Cullman, *Christ* 42). *Cf. Grayston* 106, 112. Käsemann 346 則將「服事時間」解爲在決定性的時刻表明立場，所做的決定只有當時的處境能把它顯爲合理，因而是可能會被誤解的。

意思索然無味，對文理並無貢獻。（2）「主」字在本列勸勉中顯得不得其所；「時間」一詞（指現今這「末世」）則符合隨後三句（12 節）顯著的末世性語調，尤其因爲十三章十一節的「時候」（原文與本句的「時間」相同）也是這種末世性意義。（3）若原來的抄法是「主〔指基督〕」，則這詞十分不可能（若上一句的「靈」字是指聖靈則更不可能）被改爲「時間」一詞，而得出「要服事時間」這麼困難的意思。相反的，不難想像有人將原來的「時間」一詞改爲「主」字。（4）雖然「服事時間」在古代文學很可能確有現代的「看風駛帆、趨炎附勢」的負面意義，不過，保羅對強有力的表達法之喜愛會導致他以大膽的方式表達「抓住機會」、「儘量利用現今餘下的時間來事奉」的意思，並非難以想像的事。而且，所引的例子或是取自拉丁文的作者（西塞羅）或是（比保羅）晚很多的希臘作者（蒲魯他克）；[28] 引用這兩位作者來解釋本句並不特別適切。（5）不屬保羅原著的「愛惜光陰」（西四 5；弗五 16）一詞，可能是「服事時間」這大膽詞語被「馴服」而變成的。[29]

這些理由不是決定性的。關於（1），若上一句的意思是「要藉著聖靈而火熱」，則保羅加上「服事主」這話，很可能是要指出聖靈所賜的熱心眞正的性質是怎樣的：具有聖靈之火眞正的證據，不是令人興奮的、出神的宗教經歷，而是以更新的力量和決心謙卑順服地事奉主耶穌。[30] 若上一句的意思是（筆者所採的）「要靈裏火熱」，本句可同樣視爲有意義的提醒：靈裏火熱的證

28 見 Cranfield 2.635-36.

29 以上合併了 Byrne 379 和 Paffenroth（'Romans 12:9-21' 91）所提的各點。關於（3）和（4），Black（'Romans 12:9-21' 8）認爲，「服事時間」一詞在新約以外通常指「機會主義」，因而很容易叫人要把 καιρῷ 改爲十分相似的 κυρίῳ.

30 So Cranfield 2.635. Cf. Moo III 778-79; Edwards 294; Dunn 2.742, 753（cited with approval in Stott 332〔斯托得 450〕）。

據和自然的結果就是「常常服事主」。[31] 關於（2），所說的「隨後三句」其實只是一句（12a）。更爲重要的，「主」字與文理相符，並不遜於「時間」一詞：服事主牽涉在現世爲主受苦，但信徒在因服事主而受苦的現今，已經可以「因指望而喜樂」（12a，呂譯）；因爲，與基督一同受苦的也必與祂同得榮耀，現今的苦難無法與這榮耀相比（八 17～18）。[32] 關於（4），即使暫時撇開是項對「時間」這抄法的反對理由，仍有另一項反對理由：保羅很不可能用「服事」這動詞來描寫信徒與現世（理解爲現今這末世）的關係；這組字在新約的用法顯示，當這些字是比喻性用法時（不管是有正面的或負面的意思），這些字都是很小心地和嚴謹地使用的。[33] 關於（3），「時間」這抄法的出現，很可能是在抄寫的過程中將「主」字的縮寫誤作「時間」一詞的縮寫而產生的。[34] 事實上，古卷的外證（包括最重要的兩份大楷體抄本：西乃抄本、梵諦岡抄本，以及現有幾乎是最早的新約手抄本[35]）強有力地支持這抄法。[36] 基於以上的討論，筆者贊同原來的句子是「服事

---

31 好些中英譯本都把這兩句連起來：新和、和修（留意全節的標點符號）；當代：「要常常心裏火熱爲上帝工作」；現修：「以火熱的心事奉主」；TEV; NIV. Murray 2.131 將本句連於在前的兩句：「服事主」具雙重作用——激動人從懶惰中起來，節制人的熱心免得過度。一些中英譯本將本節的三句連起來：「事奉天主認眞負責，不可半心半意」（金譯）；NEB: 'With unflagging energy, in ardour of spirit, serve the Lord.'

32 Cf. Cranfield 2.635.

33 Cf. Cranfield 635-36.「這組字」指 δοῦλος, δουλεύειν 和 δουλοῦν. Cf. Dunn 2.737 n.b.

34 See Metzger 528; R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿此處。Cf. SH 362; Ziesler 302; Wright 712 n.500; Furnish, *Love Command* 105 n.30.

35 編號 P^{46}，是貝蒂蒲草紙集（Chester Beatty Papyri）其中的一份；參黃錫木：《新約研究》272-73。Trobisch（*Letter Collection* 13, 15）指出，這抄本不但是保羅書信現存的最古老的版本，也是人所知的、以抄本（有別於卷軸）形式存在的最古老的手稿之一。

36 Metzger 528 列爲 A 級，表示在編委的心目中這抄法肯定是原來的。採此抄法的釋經者還包括：Schlier 376-77; Moo III 769-70 n.1; Schreiner 669; Hume 181. Dawn 177, 184 (cf. 247) 將本句譯爲 'in the Lord—slaving'（「在主裏——〔像奴隸般〕努力工作」）；但 τῷ κυρίῳ 之前並無 ἐν

主」。[37] 保羅在下文將會提到「服事基督」（十四18）和「不是服事……基督」（十六18，呂譯、思高）一些確切的例子。[38]

十二12 「在指望中要喜樂；在患難中要忍耐；禱告要恆切。」

這三句的論題和用詞，多已在本書上文出現過：盼望（五2～5，八20～25）、患難（五3，八35）、堅忍（五3，八25）、禱告（八26）；[1] 盼望、堅忍、禱告這次序，亦已在上文出現過（八24、25、26）。[2] 第五章（3b～4節）曾指出患難、堅忍、（老練＝成熟的基督徒品格、）盼望之間的連鎖關係；[3] 第八章（24～25節）又曾提到盼望與堅忍的關係。這些事實有力地提示，本節這三句是彼此相關的；因此，不宜將首句與其餘兩句分開，首句與上一句構成一對（11c～12a），其餘兩句構成另一對（12b～c）。[4] 支持這種理解的另一點是，這三句呈現一致的造句法：以間接受格的陰性「冠詞＋名詞」開始，然後是一命令式分詞，且三個分詞的結尾是相同的。[5]

字，在這裏顯然是分詞 δουλεύοντες 的行動之對象（同樣的結構見：徒二十19；羅十六18；西三24；亦參：弗六7；太六24∥路十六13）。

37 「常常」（新和、新譯、和修）譯出了原文分詞的現在時態之意義。事實上，本段的十七個命令式分詞（見十二1～十五13註釋引言註5之〔4〕〔上面26〕）都是現在時態的，因而都有「常常」的含義。這表示神所要求於信徒的是一種持續的生命素質（Mounce 237）。

38 Raiter（'Romans 12' 103）認爲，「服事主」的內容要從文理而得（參上述兩節），若本句之前的幾句是與愛的命令有關聯的，保羅在此的意思便是：對彼此的服事就是對主耶穌的服事。這論證太過間接，故其結論值得置疑。

1 「喜樂」（動詞及名詞）在上文都沒有出現，但與「喜樂」有關聯的「以……爲榮」（新譯）則出現了三次（五2、3、11）；參《羅》2.38。

2 依次見：Moo II 1151*b*; 及 Moo III 779 (cf. Raiter, 'Romans 12' 104).

3 參《羅》2.42-46。

4 *Pace* Cranfield 2.636 with n.2. 參十二9b～c註釋末段（上面134）。亦參本節註釋末段。

5 Cf. Black, 'Romans 12:9-21' 8-9（見十二9～21註釋引言註23之〔B'〕〔上面125〕）。作者指出，這三行（句）在原文依次有七、八，和九個音節。他進一步認爲這也許提示，保羅有意要他的思想逐步上昇：喜樂的盼望能忍受患難，因爲前者常是根植於恒切的禱告。這種論證法值

首句有多種譯法和解釋：（一）「論望德，要喜樂」（思高）。[6]（二）「要因指望而喜樂」（呂譯），意即「因有盼望，就要喜樂」（當代）。[7]這盼望就是喜樂的理由或根據。[8]（三）盼望就是我們以之為喜樂的事。[9]（四）「讓盼望使你保持喜樂」。[10]（五）「在盼望中要喜樂」（新譯），[11]意即存著盼望而喜樂，信徒喜樂是在存著盼望的狀況中。（六）盼望或是所以為喜樂之事（〔三〕），或是喜樂的原因（〔二〕）。[12]（七）不必在「地方」意義（〔五〕）和「媒介」意義（〔二〕）之間作出選擇，[13]甚或（八）很可能「原因、環境、媒介」三種意思都包括在內。[14]筆者認為（五）最可取，理由是原文結構（單數有冠詞的、間接受格的「盼望」一字單獨使用，並無介系詞在前）在新約另外只出現一次，且是在本書的上文，其意思正是「在盼望中，即是存著盼望（得救）」（八24）。[15]在上文清楚的提示下，本句「存著

得置疑：「惡，要厭惡」和「善，要持守」（9b、c）原文依次有九個和八個音節（見同上之〔A〕）；我們是否可以因而說，兩個思想是在逐步「下降」呢？

6 I.e., τῇ ἐλπίδι = dative of reference/respect. Cf. Denney 692*b*: 'in point of hope, rejoicing'.

7 Cf. BDF §196. I.e., τῇ ἐλπίδι = dative of cause (Wilckens 3.21; Fitzmyer II 654).

8 Murray 2.132.

9 Moo III 779 n.48: 'hope is the object in which we rejoice.' 作者稱 τῇ ἐλπίδι 為 local dative.

10 NEB/TEV: 'Let hope / your hope keep you joyful'. Cf. CEV. I.e., τῇ ἐλπίδι = instrumental dative. Hume 181 批評 NEB 扭曲了原文的意思；保羅的意思是，基督徒因有永生的盼望而應喜樂，不是說他們應存著盼望為要喜樂（'not that they should be hopeful in order to be joyful'）。但作者是否扭曲了 NEB 的意思呢？'Let hope . . .' 的意思不是 'should be hopeful in order to', 而是 'Let the hope which you already have . . .'

11 Cf. NIV: 'Be joyful in hope'. I.e., τῇ ἐλπίδι = local dative: 'in hope', 'as someone who hopes' (Schlier 377). Cf. Käsemann 346; H. Conzelmann, *TDNT* 9.369 n.91.

12 Byrne 379. 作者稱後者為 'instrumental' dative 的用法。但參下註。

13 Dunn 2.742. 作者所說的 'instrumental dative' 其實是指 BDF 那種解釋，因此是上述的（二）而不是（四）。參鮑 2.118 註 67。

14 Schreiner 666. 即是同時包括上述的（二）、（五）和（四）。

15 參《羅》2.688。

盼望」所指的「盼望」就是信徒等候獲得「神的榮耀」（五 2），即是他們要「得著兒子的名分，乃是……身體得贖」（八 23），並要得榮耀（30 節），亦即是要與基督同得榮耀（17 節），變成與神兒子的形像一模一樣（29 節）。[16] 這個盼望就是信徒喜樂的來源。[17]

第二句較好的譯法是「在患難中[18]要堅忍」（新譯、金譯）。[19] 如在五章三節（及八 35），患難是指一個無神和存敵意的世界對基督徒所施的壓力及所造成的苦難（包括逼迫）。[20] 基督徒在世上生活，這種苦難是無可避免的（參：約十五 18～20，十六 33；徒十四 22；帖前三 3〔呂譯：「我們是被派定而受苦的」〕）。這裏所要求於信徒的堅忍，在五章三節曾被描寫爲患難的產品——沒有明說的條件是，信徒要以信心和順服回應患難，將患難看爲慈

---

16 參《羅》2.39-40、688。E. Hoffmann（*DNTT* 2.241）指出，「盼望」一詞（動詞或名詞）並無任何修飾語而單獨使用時，其意思通常是指盼望在末日的實現。這裏「是指對弟兄要有樂觀的盼望」（黃 233）這解釋並無可取。

17 參較：馮蔭坤：「從路加福音第十章一至廿四節看信徒喜樂的永久基礎」，《聖經報》1978 年 9 月號，頁 1-4（合訂本總頁 193-96）；R. Y. K. Fung, 'The Permanent Basis of Christian Rejoicing', *The Harvester* 61/6 (June 1982) 45-46. 動詞「喜樂」原文（χαίρω）在保羅書信另外出現 26 次（新約全部 74 次）；詳參《帖前》439。關於「喜樂」的意義，可參《腓》83-84。

18 τῇ θλίψει = temporal dative, 'in tribulation' (Cranfield 2.637 n.3), 意即「當落在患難中」之時。動詞 ὑπομένω 若有賓詞，後者取直接受格（如在林前十三 7；提後二 10.）；BDF §196 認爲這裏用間接受格的 θλίψει, 可能是被鄰近多個間接受格的詞同化所致。但這是不必要的臆測。

19 動詞原文爲 ὑπομένω（保羅書信另外三次：林前十三 7；提後二 10、12〔新約全部 17 次〕），不是 μακροθυμέω（保羅書信只二次〔林前十三 4；帖前五 14〕，新約另外八次；參《帖前》434）。「堅忍」（ὑπομονή：參《羅》1.351 註 1）與「忍耐」（μακροθυμία：參《眞理》346；Fung, *Galatians* 266）大致上的分別，參《羅》1.351。

20 參《羅》2.41：Byrne 377（不是數年後〔64 年〕在羅馬發生的大逼迫，而是一個細小、脆弱的群體——他們被一個不明白及懷疑他們的世界包圍著——日常遭遇的困難）。（1）Guerra 160 (cf. 176) 則認爲保羅想到的是羅馬過去所發生的逼迫，以及常常存在的、進一步逼迫的危險。（2）「這患難是弟兄所加給我們的」（黃 233）這解釋不可取；參下面註 28。

愛的天父所施予的訓練。[21] 有幾個因素可幫助我們在患難中堅忍：（一）患難不能使我們與基督的愛——即是「上帝藉著我們的主基督耶穌所給我們的愛」（八 39，現修）——隔絕（35 節），反而是我們與基督聯合的證據；（二）我們若堅忍地「與基督一同受苦」，就必「與他一同受光榮」（17 節，思高）。[22]（三）這兩句（12a、b）的次序暗示一種進程，就是從盼望到堅忍；在患難中的堅忍產生自盼望，即是由盼望激發的。[23] 八章二十五節同樣暗示，堅忍是由盼望而生，堅忍有賴盼望而存在，唯有在「有盼望」的情況下，我們才會、才能夠堅忍。[24] 保羅提到帖撒羅尼迦的信徒「因盼望我們主耶穌基督〔的再來〕而有的堅忍」（帖前一 3，新譯），證實了盼望與堅忍之間這種邏輯上的因果關係。[25] 我們既有榮耀的盼望，就應當能夠在患難中堅忍。（四）在患難中，我們有聖靈代禱的幫助（羅八 26～27），我們也可以自己藉禱告求神幫助（參下一句）。

第三句的意思不是「在祈禱時應恆心」（金譯），而是「在祈禱上，要恒心」（思高），[26] 或（更好的）「禱告要恆切」（新譯、現修同），即是「要恆心而專一」（呂譯）地禱告。[27] 原文動詞加上間接受格的名詞這個結構，在新約另有四次也是用來指早

---

21 參《羅》2.42-44。

22 參《羅》2.777-78。Cf. also S. J. Hafemann, *DPL* 920*b*.

23 Denton, 'Hope and Perseverance' 315.

24 見《羅》2.691。

25 羅五 4 則指出堅忍（透過「老練」）與盼望一種間接的關係（參《羅》2.44-45）。另參十五 4 註釋第四段（下面 492-93）。提後三 10 和 多二 3 似乎提示，「堅忍」與「盼望」好像是同義的（參《帖前》68）。

26 I.e., taking τῇ προσευχῇ as temporal dative and dative of reference/respect, respectively.

27 Cf. NRSV; NAS; BDAG 881 (s.v. προσκαρτερέω, 2 a); Thayer 547 (s.v.). προσευχή 指廣義的祈禱（參《羅》1.213），可包括明確的請求（δέησις）或代求（參八 27、34）。H. Schönweiss, C. Brown（*DNTT* 2.874）則認爲這裏所指的是代求，未知有何根據。

期的信徒「恆心專務」於禱告，及使徒的教訓、團契生活、擘餅、祈禱（呂譯：徒一 14，二 42）；使徒們「恆心專務於禱告和傳道的職事」（六 4，呂譯）；以及保羅同樣（如在本句）囑咐歌羅西的信徒「要恆心專務於禱告」（西四 2，呂譯）。[28] 原文這動詞是個強有力的字，所提示的除了「恆心」（金譯）這意思外，還有高度的努力之意；事實上，恆切禱告並不是信徒自然地會做的事——懶惰、灰心、自信都會使我們不禱告——因而需要我們努力以赴。[29]

如首段所言，本節的三項勸勉是互相關聯的。盼望不但是喜樂的來源，也是在患難中堅忍的動力（參較林前十五 19）；而盼望和堅忍兩者，都可以藉禱告維持。[30]

---

28 προσκαρτερέω 在保羅書信另外出現一次，也是「專務」某事之意（羅十三 6，呂譯），在新約另外出現四次（可三 9；徒二 46，八 13，十 7）。正文提出的四節經文足以證明「禱告」是指廣義的祈禱（參上註），從而否定黃 233 的解釋：「這是指我們對弟兄的禱告要恒久並且迫切。這恒切的禱告與上一句忍耐弟兄所加的患難有關。也是指出對於加患難給我們的弟兄，只有恒心迫切地為他代禱，……在恒心的禱告中必會看見事態的改觀。」參上面註 20。

29 依次見：LN 68.68: 'to continue to do something with intense effort, with the possible implication of ["] despite difficulty ["]'; Denney 692*b* (cited with approval by Morris 447-48); Cranfield 2.637. *EDNT* 3.172*a* 認為，這複合動詞在其同字根的簡單動詞 καρτερέω（'be strong / steadfast'）之影響下常有次要的「決定性或堅定無畏的毅力」之意。簡單動詞在新約只出現一次（來十一 27；參《來》2.309-10）。

Mitchell（'Prayer' 166-67）指出，恆切的禱告不應與無意義的重複混為一談。耶穌教導人「應當堅持禱告」（路十八 1，呂譯），卻警告門徒「禱告的時候，不可像異教徒，用許多重複、沒有意義的話」（太六 7，現修）。「這兒所針對的主要不是禱告重複，或用固定禱文本身，而是針對無意義的重複，以及異教徒認為神名多、內容長就必奏效的心態」（吳羅瑜：《義僕》1.187）。耶穌自己就曾在客西馬尼園以幾乎相同的話三次向父神祈求（太二十六 39～44〔॥ 可十四 35～39〕，尤見 42、44 節）。這種恆切的重複禱告是出自心靈的負擔。

30 Cf. Murray 2.132; Dunn 2.754. Longenecker（'Prayer' 225-26）指出，類似本節的勸勉亦見於其他的保羅書信，包括寫給他最喜愛的教會的（腓四 6；帖前五 16～18）、寫給他的助手的（提前二 1、8），和寫給他個人認識或可能不認識的教會的（弗五 20，六 18；西四 2）。因此，禱告不但在保羅的生活和事奉上有特殊意義，他認為對他的讀者也是十分重要的：在保羅書信中，禱告不但是虔敬度的印記，也是基督徒生活及事奉的活力之源。對保羅和他當日的讀者如是，今天對我們（他的讀者）亦如是。

十二 13　「聖徒缺乏，要幫補；客，要一味地款待。」

弟兄彼此相愛（10a）的原則在這兩句具體地被應用出來：先是籠統地，然後是確切地。首句有古卷以複數的名詞「記念」代替也是複數的「缺乏」一詞，得出的意思即是：「要有份於（即參與）對聖徒的記念（活動）」。[1] 這異文很不可能是原來的，理由如下：（一）「聖徒」在本書（一 7，八 27，十五 25、26、31，十六 2、15）及保羅書信他處一貫指基督徒。但是按得自異文的理解，「聖徒」似乎是已死的人；嚴肅地紀念殉道者的習俗始於二世紀中葉。[2]（二）異文的「記念」不能解爲指爲（活著的）聖徒祈求，因爲下一句提示，本句也是指實際的幫助；亦不能解爲「以具體和友善的幫助表達的記念」，指爲耶路撒冷的貧窮聖徒的募捐，因並無證據支持原文「記念」一詞可以有這種意思。[3]（三）異文的「記念」一詞是複數的；但是這詞在保羅書信出現的七次（新約僅此七次），都是單數的，包括意爲「記念」的三次（腓一 3；帖前三 6；提後一 3）。[4]（四）「需要」比起「記念」是動詞「有分於」較自然的伙伴；事實上，此動詞與其同字根的名詞及形容詞在保羅書信中有好幾次用來指物質上的分享（〔動詞〕加六 6；腓四 15；[5]〔名詞〕羅十五 26；林後九 13；參：來十三 16；〔形容詞，新約僅一次〕提前六 18）。[6] 基於上述理由，原來的抄法肯定是「聖徒的需要」。

1　I.e., reading μνείαις for χρείαις. Hume 181 認爲前者可能是原來的抄法。

2　Cf. Denney 692*b*; Cranfield 2.638.

3　Cranfield 2.638.

4　另四次都是在 μνείαν ποιεῖν 一語內，意即「提到」（羅一 9〔參《羅》1.211〕；弗一 16；帖前一 2〔參《帖前》60〕；門 4）。

5　κοινωνέω, 保羅書信另二次（羅十五 27；提前五 22），新約另三次；參《來》1.168 註 101。

6　依次見：Dunn 2.737 n.c; Cranfield 2.638. 二氏皆認爲，異文抄法的產生，可能是由於 XP（大寫的 χρείαις 頭兩個字母）或因字體不端正或因古卷殘舊磨損而被誤作 MN（大寫的 μνείαις 首二

關於本句的解釋，（一）麥約翰強調，這首句的準確意思不是「聖徒缺乏，要幫補」（甲），而是要與聖徒的需要認同，使之成爲自己的需要（乙），儘管前者是後者的結果；本句將第十五節所吩咐的與別人的遭遇認同，應用於聖徒的需要一事上。[7] 不過，在新約使用「這動詞加上間接受格的名詞」這結構的其餘的經文裏，這種「認同，視爲一己的」之意並不合適（參：十五27；提前五 22；彼前四 13；約貳一 11），在本節也不是必須的。因此，一般的理解較可取：「聖徒有需要，要分擔」（和修）。（二）鄧雅各認爲，保羅想到的特別是爲耶路撒冷的貧窮聖徒募捐的事，其理由是與此動詞同字根的名詞在下文（十五 26）及另一處（林後八 4）用來指「給聖徒」的「捐項」。此說流於牽強，因爲保羅根本沒有邀請羅馬的信徒參與是項計畫。[8]（三）史利雅認爲，「需要」不應侷限於物質方面的需要，而可包括任何的需要。[9] 不過，上一段之（四）所指出的事實，支持物質需要之意。[10]（四）史鋭拿正確地指出，保羅將接受經濟援助的優先權給予信徒（參：加六 10，「我們一有機會，就應該對衆人行善，對信徒更要這樣」〔新譯〕），就如他把幫助一己的家人放在幫助其他的人之先（提前五 4、8）。[11]

字母）之故。Paffenroth（'Romans 12:9-21' 92）則認爲這解釋不大可能：異文的抄法源自後期的替代，那時「聖徒」是指已死的人，紀念已死的「聖徒」或爲他們代求已成爲通俗（cf. Käsemann 346）。關於 κοινωνία, 可參《來》2.465 註 29。

7 Murray 2.133.

8 依次見：Dunn 2.743 (cf. Nickle, *Collection* 69; Fitzmyer II 655; Furnish, *Love Command* 105); 及 Schreiner 666.

9 Schlier 378.

10 Luther 160 認爲，這些有需要的聖徒是因遭遇逼迫而失去了一切財產。此解釋並無經文根據。

11 Schreiner 666. Dodd 234 指出，保羅從耶路撒冷教會的經驗（參十五 26 註釋末段〔下面630-31〕）汲取了教訓，他囑咐信徒要以自己賺來的金錢援助窮人（弗四 28），不肯做工的無權接受救濟（帖後三 10；參《帖後》341-42、345-46）。就是這樣，保羅接受「基督徒共產主義」的原則，但同時把它放在健全的經濟基礎上。

第二句較好的譯法是「樂意款待旅客的事要力行」（呂譯），所謂的「旅客」是指「異鄉人」（和修）。「接待異鄉人」（現修、金譯）原文是與第十節的「弟兄之愛」（思高）結構相同的複合名詞；[12] 這詞在新約另外只出現一次，該處的上文同樣提到「弟兄相愛」（來十三 2、1）。有認爲本句的「陌生人」是指未信主的人；[13] 不過，「接待異鄉人」在這裏是緊接著「聖徒有需要，要分擔」（和修），兩句按先後次序似乎是弟兄彼此相愛的原則（10a）籠統的和確切的具體應用；[14] 在希伯來書該處，「接待異鄉人」更是緊接著「弟兄相愛」一詞，前者似乎是後者的一種表達方式；相同的現象見於彼得前書，在「〔要〕彼此切實相愛」一句之後就是「要互相款待」（四8～9）。[15] 這個三重的事實強有力地提示，「異鄉人」較可能是指基督徒客旅。[16] 他們包括：教會的帶信人（參：羅十六 1～2）；因受逼迫而逃難的信徒（參：徒八 1，十一 19）；[17] 巡迴佈道者，「他們爲主的名出外，並沒有從教外人接受甚麼」，因而應被所到之地的教會接待（參：約叁5～8〔引句7節，新譯〕），儘管這種接待含有冒險成

---

12 *φιλαδελφία*（10節），*φιλοξενία*（本節）。LN 34.57 將後一個字定義爲「接待並殷勤款待陌生人，即是一個不被視爲延伸的家庭的一份子或親密的朋友的人」。

13 S. C. Mott, *DPL* 271*a*.

14 參本節註釋開首。

15 彼前四 9 用的是與 φιλοξενία 同字根的形容詞 φιλόξενος. 後者在新約另外出現二次：「樂意接待遠人」是教會監督的一項必備條件（提前三 2；多一 8）。寡婦若要於教會登記在册，其中一項條件是「款待過旅客」（提前五 10，思高）：原文用的是動詞 ξενοδοχέω（新約僅此一次）。R. H. Stein（*ISBE* 2.106*b*）指出，拉比們也是把愛心和接待客旅緊密地相連；一些拉比認爲接待客旅比研讀律法更重要。

16 M. J. Selman（*IBD* 2.665*b*）指出，雖然接待異鄉人的例子在整本聖經都有，但是這方面唯一的明確命令，是關乎基督徒對他的基督徒同道的責任。

17 「這些客旅，多半爲福音而喪失家產流亡在外，生活無著」（陳終道 248〔楷體爲筆者所加〕）這聲稱有否言過其實之嫌呢？參上面註 10。

分（參：徒十七5～9）。[18] 古代的客店是既昂貴又不安全，且是聲名狼藉的場所（客店主人常與邪術有關聯；開客店跟開妓寨被視爲不相伯仲之事〔根據猶太傳統，妓女喇合是個客棧的主人〕；旅客可在客店找到「商業性」女伴是普遍的假設），因而尤其不適宜基督徒入住。[19] 早期教會的宣教士如彼得（徒十6、48；參十八27）、保羅（門22；參：羅十五24；林後一15～16；徒二十七3，二十八14）、提摩太（林前十六10～11）及馬可（西四10），和耶穌自己（路十38），都依靠信徒的接待。[20]

信徒要接待異鄉客，這不僅是解決上述實際問題的方法，更是（如上指出）基督徒彼此相愛的具體表現。[21] 與此同時，教會有責任拒絕傳異端者，就連向他問安也不可（參：約貳7～11）；尤其是鑑於這種人的存在，薦信肯定有其功用，就是區別眞信徒和假師傅（徒十八27；羅十六1；參：林後三1），儘管薦信不是必須的。爲免巡迴佈道者成爲基督徒群體的負累，《十二使徒遺訓》提供了這樣的指示：接待他們只兩天就好了，他們若逗留較長的時間就是騙子；給他們送行時，不要給他們金錢，而是給他們糧

---

18 Cf. M. J. Selman, *IBD* 2.665*b*-67*a*. Furnish（*Love Command* 105-6）解爲僅指當地教會有責任供給來到他們當中服事的巡迴佈道者及教師的需用。Moiser（'Romans 12-15' 575）則認爲，本句所指的可能是在羅馬屬於不同的地方教會的成員彼此探訪；這樣的彼此接待可部分消解衆地方教會之間的不和。此說値得置疑：同一地方的人可算爲「異鄉人」嗎？Cranfield 2.639 和 Ziesler 303 都將「有人把自己的住宅開放，作爲家庭教會聚會的地方」視爲「接待」的一種方式；但本句所說的不僅是「接待」，而是接待「異鄉客」。

19 Cf. Malherbe, *Social* 67;《來》2.426 連註11。B. M. Rapske（*DNTB* 1246*b*）指出，現有的文學及考古學方面的資料顯示，古代的客店一般都沒有好好的打理所提供的設備：最小量的傢具和陳設品、生滿臭蟲的牀鋪、劣質的食物和飲料；而且店主不可靠，住客形跡可疑，道德一般低落。

20 Thompson 95-96 認爲，本句的勸勉可溯源至太二十五35及下（「……我作客旅〔ξένος〕，你們留我住……」）所來自的傳統。不過，接待異鄉客的義務和實踐在古代地中海世界的社會是根深蒂固的：cf. V. H. Kooy, *IDB* 2.654; R. H. Stein, *ISBE* 2.105*b*-6*a*; Dunn 2.743-44.

21 Malherbe, 同上面註19。

食。[22] 這教導證明，接待異鄉客不但包括在他們作客期間供應他們所需（住處、飲食、友誼或團契），[23] 還包括爲他們前面的旅程有所準備（參：羅十五 24，「讓你們幫我成行」〔現修〕；約叁 6）。由此可見，新約所說的「對客人，要款待」（思高）並不是社交意義的「歡迎所有來客」，[24] 也不是解作籠統意義的「旅客過境，要誠意款待」（當代），例如設宴洗塵，而是特別意義的「接待異鄉人」（解釋如上）：其神學意義在於表達弟兄之愛，幫助有需要的肢體，以及促進福音的傳播。[25]

原文的命令式分詞直譯的意思是「追求」（呂譯「力行」），其含義即是，「不〔是〕僅在受請求的時候纔給予款待，乃是要主動地尋求接待人的機會。」[26]「要彼此款待，而不出怨言」（彼前四 9，思高）這話提示，在接待異鄉客這事上，接待者的愛心被人誤用，因而感到失望或憤怒，是可能的事。[27]

十二 14　「逼迫你們的，要給他們祝福；只要祝福，不可咒詛。」

這一節在本段（9～21 節）的位置引起了一些討論。（一）按白大衛的分析，本節和隨後兩節同時是關乎基督徒群體內部的合一及概括的、對社會的責任，而重點是在前者（16 節的「彼此」

22　Cf. R. H. Stein, *ISBE* 2.106*b*-7*a*（citing *Didache* 11:5, 6, 12）; also, B. M. Rapske, *DNTB* 1246*b* (citing *Didache* 11.1—12.5).

23　Rogers 340*a*.

24　Cf. Barclay 167: 'this duty of the open door'.

25　Cf. Denney 693*a*; Morris 448.

26　畢波特 151。Similarly, Murray 2.133; Cranfield 2.639-40; Byrne 374, 380; Mounce 53, 238 n.44. Dunn 2.736, 743; Wilson 131 / Dunn 2.738 譯爲 'aspire/aspiring to hospitality'; 意即「立志接待異鄉客」。LN 68.88 則解爲「存著確定的目的或目標十分努力地作」。陳終道 248 說，「所謂『一味的款待』實含有不因爲他居住的日子長久，仍未能找到謀生的工作而輕視他之意」。此說依賴陳氏對「客旅」的身分的理解（見上面註 17），更似乎是對「一味的」這中譯法（而不是原文分詞）的解釋。

27　Cf. Cranfield 2.639. R. H. Stein（*ISBE* 2.106*b*）根據彼前四 9～10，將接待客旅視爲一項恩賜。

和「自以為」支持此點）。對基督徒來說，達致合一的方法不是藉著咒詛，而是藉著——在眼淚與歡笑交織（15 節）的日常生活的事務中——謀求別人的好處（14 節）；這種合一使人能與普通的基督徒相交而沒有世俗的人常有的那種對別人表現屈尊的精神（16 節）。[1] 可是，如彭國瑋所指出，如此解釋第十四節（甲）似乎是扭曲了本節所反映的、耶穌的教訓的意思，而白氏承認（乙），「要祝福」一詞使人想起耶穌傳統中論仇敵的一句熟悉甚或是成了固定形式的話（太五 44 ‖ 路六 28；參：徒七 60）。這就是說，白氏的立場牽涉（甲）＝解釋與（乙）＝承認未能一致。[2]（二）另有認為，本句的逼迫者根本就是基督徒，因為即使在基督徒的群體中，亦可能有分爭和對立；「逼迫」這動詞在新約的用法，並不防止我們將本句的逼迫者視為基督徒，他們的態度在本章首三節受到嚴厲的批評。[3] 可是，最後一句話純屬臆測；更為

1 Black, 'Romans 12:9-21' 9-10, 11.

2 Peng, 'Romans 12.9-21' 7, with reference to Black, art. cit. 10. Black 稍後（18）更明確地說，14 節從 9～13 節所用的分詞及形容詞改為使用命令式語法的動詞，這與「保羅現在似乎是依賴福音書的傳統」相符。本節反映耶穌傳統此一事實，亦不利於 Moiser（'Romans 12-15' 576）的見解：他把 14 節視為十二 15～十三 7 這一整段的標題——要祝福逼迫者（包括基督徒及非基督徒）；基督徒要放棄報復的思想，不管是彼此報復（十二 15～20）或是對政府報復（十二 21～十三 7）。

3 依次見：Fitzmyer III 192; Moiser, art. cit. 576 n.22. Yinger（'Romans 12:14-21' 90-94）力辯這裏的逼迫者是基督徒（cf. Matera, 'Romans' 197）。他認為第十四、十五章反映「弱者」與「強者」之間存在著嚴重的衝突，導致二者彼此輕視及排斥，後者（保羅說）可以造成「傷害」（十四 15a，參現修、金譯）、「敗壞」（15b）和「毀壞」（20 節）；雖然保羅不欲稱任何一方為「逼迫者」，但是從遭受藐視和傷害者的觀感的角度來說，對方就是逼迫者（91, 92）。此說流於牽強，所引的三個動詞在原來的文理中都不是指兩批人的「彼此輕視及排斥」。在這兩章，διώκω 一字只出現了一次，而其意思不是「逼迫」而是「追求」（十四 19）；單此一點足以證明，保羅並不認為「強者」和「弱者」任何一方是在逼迫對方。Bryan 203 n.39 同樣反對 Yinger 以這裏的逼迫者為基督徒，因為在保羅的用法裏 διώκω 一字經常指「教外」人士對「教內」人士的逼迫（加一 13、23，五 11，六 12；林前十五 9；腓三 6）。Miller 165-69 則贊同 Yinger 的立論，即 14～21 節，像 3～13 節一樣，是指教會的內部關係。

重要的，若本節確實反映了耶穌有關愛仇敵的教訓（參再下一段），則逼迫者不大可能是基督徒同道。[4]

在本節的逼迫者是不信主的人這前提下，（三）一些釋經者認為本節是新的一整段（即 14～21 節）的主題經節；以善報惡這重點在其中重複了四次（14、17、19、21 節），由聖經引句支持（20 節），並被放在首尾的位置（14、21 節）以示強調。[5] 可是，若以第十四至二十一節為一段，第十五、十六節便顯為不得其所，因為後者（尤其是 16 節）較可能仍是指教內肢體彼此的關係。[6]（四）第十四節（論基督徒與逼迫者的關係）之所以被插在（論基督徒彼此間的關係的）第十三和十五節中間，最可能的解釋就是，第十三節原文最後一字「追求」的另一個意思是「逼迫」，因而這字就成了第十三和十四節之間的「鉤字」。[7] 上文已經辯證，第十七節才開始新的分段，而且兩分段不宜以「與教內人士的關係」（9～16 節）和「與教外人士的關係」（17～21 節）為題，而較宜按內容的重點依次用「以愛待人，持守良善」（9～16 節）及「勿報復，要以善勝惡」（17～21 節）為題。[8] 如此，第十四節在所屬的分段中有其適當的位置。

釋經者多認為，本節的勸勉反映了耶穌關於愛仇敵的教訓（太五 44；路六 27～28）。保羅所用的字眼接近路加福音六章二十八

4　Harrison 133（海爾遜 280-81）認為，14～16 節最好視為過渡性，即是從上文論基督徒彼此的關係（9～13 節）過渡至下文所論、基督徒在不信的世界所施的壓力之下應如何回應（17～21 節）；這三節描寫了基督徒與他們的鄰舍和朋友（不排除有信徒在其中）的關係，其中也提到與他們（基督徒）為敵的人。這似乎表示，作者仍是以 14 節的逼迫者為不信者。

5　Witherington, *Quest* 182, citing Dunn 2.755（‖ Dunn, *Paul* 679）; cf. Wilson 172.

6　參上面 31 註 24 及所屬正文；121-22 之（二）。

7　Cf. Michel 382; Piper, *Love Command* 17; Byrne 380. 參較 Peng, 'Romans 12.9-21' 19. Morris 449 指出，保羅並不是根據一整齊的模式來劃分他的指示，他從信徒轉到非基督徒是不足為奇的。

8　見十二 9～21 註釋引言第三段之（三），及第八段（即末段）（上面 122、127-28）。

節，過於馬太福音五章四十四節。[9] 愛仇敵的教訓在耶穌的信息以外少有平行的例子，即或有，其出發點亦與這裏（及耶穌）的出發點（純粹是由於愛）不同（例如爲了自我修養）；「要祝福迫害你們的」（本句〔和修〕；參：林前四12；彼前三9）這思想在猶太文獻中似乎並無先例，[10] 而在基督教之前的希臘文獻中，完全沒有以「祝福」回應「咒詛」或「咒罵」（林前四 12）的例子。這些因素——語言及觀念上的吻合，再由「不相似的準則」證實——有力地提示，本節的勸勉反映了至終來自耶穌的教訓。[11] 支持這立場的另一理由是，保羅在本段還會暗指耶穌的「登山／平原寶訓」中有關愛仇敵的教訓的另一些部分（參 17a、21 節）。保羅沒有明說他的勸勉是基於耶穌的話，可能是由於他假定了讀者必然曉得保羅這教導的來源是耶穌的教訓。[12]

---

9 比較：羅十二 14a　<u>εὐλογεῖτε</u> *τοὺς διώκοντας* [*ὑμᾶς*]
b　εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε
太五 44b　καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ *τῶν διωκόντων ὑμᾶς*
路六 28a　<u>εὐλογεῖτε</u> τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς

如 Thompson 97 所指出，本節用了路加的動詞「祝福」和馬太的賓詞「逼迫者」；本節較接近路加，因第二句重複了動詞並使用了路加所用的「咒詛」一詞（cf. 102: 這詞的重複使用是重要的線索，表示本節至終的來源是主的話）。Furnish（*Love Command* 61-62）認爲，保羅這句話提示，路加那句話的形式早過馬太。Neirynck（'Sayings' 295-300）則反對這種普遍的理解（即羅十二 14 與路六 28b 有關聯）。他認爲路六 27b、28a 在太五 44 並無平行部分，乃是路加自己加上的，而羅十二 14 與路六 27～28 的相似處都集中在 28a 這一句（296-98）：二者都提到祝福與咒詛的對比，但是在聖經的語言裏，這不能視爲重要的接觸點（299）（Wilson 170 舉出來自智慧文學的例子）。Wilson 165-71 採與 Neirynck 相同的立場（見 165 n.54, 及 171 的結論）。不過，太五 44 和路六 27～28（後者的內容比前者詳細得多）的關係有另一種解釋：路加依賴了跟馬太不同的傳統，或者馬太把他的資料縮短了並重新編排它的次序（so Marshall, *Luke* 259）。

10 Marshall, *Luke* 259.

11 Cf. Thompson 96-105 (esp. 97-98, 100-1, 105).（「不相似的準則」英文原作 'The criteoion of dissimilarity.'）Cf. also Witherington, *Quest* 183.

12 Moo III 781. Cf. Wright 701*a*- *b*. Dunn 2.745 指出，保羅的書信並不是傳遞耶穌傳統的媒介，保羅

至於本節與耶穌的教訓更準確的關係，至少有五種看法：（一）本節是個引句；保羅引用了耶穌的話，只不過他是按其在福音書成書之前的形式引述。（二）保羅在本大段（十二 1～十五 13）暗指福音書所見證的、耶穌的教訓，是超過保羅書信他處所見的；鑑於這個事實，本節最宜視爲暗指路加福音（六 28a）所保存的傳統。（三）本節是耶穌的話——這話以兩個不同的形式（太五 44；路六 27～28）被保存下來（其影響力的痕跡也許亦見於林前四 12，可能還有雅三 9～12；彼前二 23）——隨便的憶述。（四）「和太五 44 一樣，這裏不是直接引用耶穌的話，而是重述祂教訓的精神。」（五）本節幾乎可以肯定是耶穌的話的回響。[13] 有一點是饒有意義的：本節從上文（9～13 節）所用的命令式分詞及形容詞，改爲使用命令式語法的動詞（15～16b，又 17～19a，再改爲使用命令式的不定詞和分詞），這似乎提示本節的形式是保羅從別處得來的，保羅沒有把它修改，使與自己使用中的結構一致。[14] 這一點，加上本句與福音書的傳統的相似（「祝福」與「咒詛」的對比以這個形式出現，只見於本節及路六 28；「咒詛」這個原文動詞在保羅書信不再出現），給了我們理由相信，保羅曉得耶穌這方面的教訓的傳統，並且他所認識的是較接近路

反而可假定讀者認識所已傳遞給他們的傳統。Zerbe（'Non-Retaliation' 239-40, cf. 264）則認爲，保羅在本節和 17～21 節的話之要旨，是依據早期猶太教一廣闊的、關乎不要報復的倫理傳統的；保羅很可能並不認識不要報復、要以善勝惡等命令是「主的話」。

13 （1）Moo III 781 ('he quotes').（2）Reasoner, 'Romans 12:1—15:13' 293, 296 ('an allusion'); cf. Grieb 121 ('a reference').（3）Cranfield 2.640 ('a free reminiscence'). Cf. Piper, *Love Command* 63 ('a free construction'); Fannon, 'Tradition' 304.（4）活泉 199。（5）Thompson 105, 109（'echo', 但不是 'allusion', cf. 237）。Cf. Dunn 2.755; Dunn, *Paul* 676; 'Jesus Tradition' 174; Grayston 106; Furnish, *Jesus* 54.

14 Denney 693*a*（'probably a reminiscence'）. 參上面註 2 所引 Black 的觀察。Thompson 102 則認爲，本節改用命令式語法的動詞，是由於保羅欲強調本節的勸勉——因這是個新的和重要的題目（從 13 節的「追求」接待客旅轉到本節惡意的「追求」＝逼迫），這勸勉又十分難實行。

加福音的那個版本；[15] 若是這樣，本句與耶穌的話的關係就不僅是（三）至（五）的任何一種，而是（一）或（二）。[16]

如上指出，本節在本段（9～21 節）首次使用命令式語法的動詞。[17]「祝福」原文在普通用法的明顯意思是「說（某人的）好話」，因而是「稱讚」或「頌揚」；「祝福」的意思完全來自希伯來文的「祝福」一詞，前者的獨特性質也是得自神祝福人這獨特

---

15 Cf. Dunn 2.745; Dunn, 'Jesus Tradition' 174-75; Paffenroth, 'Romans 12:9-21' 93. Dunn（art. cit. 175）指出，本節（甲）與太五 44 及路六 27～28（乙）之間的差異，並不比太五 44 與路六 27～28 之間的差異更大；耶穌的勸勉以不同的形式被人記得（因而其記錄有不同的版本），只表示耶穌的傳統尚未成爲固定的形式，其形式可因不同的環境而異。Wong（'Romans' 249-51）認爲，保羅沒有原文照錄地使用太五 44 所載的耶穌傳統，原因有二：（1）雖然「愛」字顯然適用於信徒之間的關係（羅十二 10），卻很難把它轉移到信徒群體與外間世界的關係，因此論到後者時（14、17～21 節），保羅寧可使用善惡的對比來具體地解釋愛；（2）在基督徒可以談到「愛仇敵」之前，必須先認清仇敵是誰，但後者對羅馬的基督徒來說是個敏感的題目，尤其是在 49 年克勞弟的諭令將猶太人逐離羅馬之後；若直指羅馬政府爲基督徒的敵人，這是感覺遲鈍的做法。可是，若果（如正文所說）保羅所認識的是較接近路加的那個版本，則黃氏這見解便給扣上了問號。十三 9～10 的「鄰舍」（呂譯）顯然包括教外人士，這事實也不利於（1）；10 節將愛定義爲「不加害與人」，是由於 9 節所引的誡命之負面形式所致（見十三 10 註釋第二段〔下面 299〕），不必像黃氏那樣解爲表示保羅將愛的誡命縮減至最低程度（'minimizing the love commandment', 251）。

16 另一方面，Hays（*Echoes* 30）認爲要證明保羅暗指（'allusions to'）耶穌的教訓之嘗試總是不具決定性的：福音書的成書日期後於保羅的書信，而且保羅的書信較少有直接的證據，表明他認識福音書所載的耶穌傳統；因此，認爲保羅的話可能是耶穌傳統的回響之聲稱，要負起證明的責任。S. Kim（*DPL* 485*a* = 'Jesus Tradition' 279）則提出與此相反的命題：在保羅書信裏，若有耶穌言論之回響受爭議時，證明的責任落在否認者的身上，多過落在接受者的身上。

17 （1）Miller（'Romans 12' 175-76）認爲，使用命令式語法的作用就是直接訴諸聽者的意志（有別於理性與感情），他必須作出選擇（參較上面 135 註 6 之〔2〕）；這類命令或是耶穌自己的話（本節），或是引自舊約的、神的話（20 節）。（2）Kanjuparambil（'Rom 12:9-21' 287）認爲，保羅像死海古卷的《紀律手册》=《社團守則》（1QS）的作者一樣，以命令式語法的動詞表達不容違背的、神的律法（如本節），以命令式分詞及不定詞表達次要或引申而得的律例（如 10、15 節）（參上面 127 註 35〔Wilson〕）。可是，這些區別都値得置疑：爲甚麼以命令式語法表達的「不要自以爲聰明」（16c）是「不容違背」的命令，而以命令式分詞表達的「愛弟兄，要彼此親熱」（10a）則只屬「次要或引申而得」的性質？關於（2），Porter（*Aspect* 374）指出，羅十二 9～15 與 1QS 5:1-7 之間的分別遠超過二者相似之處。

的希伯來觀念，按這觀念，神將恩典與平安賜給人，扶持人並使他亨通（如在亞倫的祝福：民六24～26）。[18] 以人爲主事者的時候（如在本節），「祝福」意即求神賜福給某人；[19] 因此，首句的意思不僅是「對仇敵存友善的態度」，而是「要以祝福的話面對逼迫者的憎恨」。[20] 一些重要的古卷缺「你們」一詞；一些釋經者認爲，若原文並無「你們」，本句意即基督徒應當求神祝福的，不僅是那些逼迫他們的人，而是所有的逼迫者。[21] 不過，即使原文沒有「你們」，[22] 這也是動詞「逼迫」所暗示的賓詞。[23]「逼迫」有多種方式，從口頭的辱罵到社交上的排斥，到使用暴力導致死

---

18 Dunn 2.744. Cf. Paffenroth, 'Romans 12:9-21' 92-93.

19 Thayer 259 (s.v. εὐλογέω, 2); BDAG 408 (s.v. 2 a); LN 33.470. 後者認爲 εὐλογεῖν 有此含義：說「神祝福你」這行動本身構成一重要的好處（Dawn 227 接納此點）。除了指神祝福人（例如：弗一3）和人祝福人（例如：來七1，十一20）之外，原文動詞還有第三個用法，就是人「祝福」神，即是把祂當得的稱讚歸給祂（路一64，二28，二十四53；雅三9）。

20 H.-G. Link, *DNTT* 1.215, and G. Ebel, *DNTT* 2.806, respectively. Knox 591-92 認爲，「祝福」，尤其是用作「咒詛」的相反詞時，有「爲之祈禱」的含義；Zerbe（'Non-Retaliation' 241, cf. 267）認爲，類似本節的早期猶太文本表明，「祝福」可能包括了爲他們的蒙神赦免或輕判，爲他們的悔改或得救祈禱。但路六28明顯地區別「爲他祝福」和「爲他禱告」。較確定的是 Dawn 228 的觀察：我們徹底的爲我們的逼迫者的需要祈禱後，就能更容易真誠地當面祝福他們。

21 Manson 950*a* (§825d); Bruce 216; Morris 449.

22 Metzger 528 將 ὑμᾶς 放在方括號內，並將這抄法列爲 C 級，表示對此字是否原來的有相當程度的疑問。（1）釋經者多認爲 ὑμᾶς 是抄寫員在太五44（及路六28）之影響下加進去的：so, e.g., Cranfield 2.640; Moo III 770 n.2; Schreiner 670; Neirynck, 'Sayings' 296; Wilson 167 n.57; Fitzmyer II 655. 後者說「我們沒有理由認爲保羅曉得羅馬的基督徒此時受到官方的逼迫」，作者似乎以此作爲支持原文無「你們」一詞的理由。可是，「逼迫」的意思不必這樣侷限於羅馬官方的行動（參下面註24所屬正文）。（2）Metzger 528 提及另一個可能：有抄寫員刪去這字，使勸勉所及的範圍更廣；Thompson 97 n.2 則認爲原來的 ὑμᾶς 可能是因與前一個字 διώκοντας 同字尾而被抄寫員漏去了。（3）鮑 2.120 註 74 謂「有些版本沒有『你們』一詞……，如 P[46] ℵ A B D 等」。事實卻是，P[46] 和 B 缺這詞，ℵ A D 則有這詞。

23 So, e.g., Cranfield 2.640; Moo III 770 n.2; Schreiner 667. Dunn 2.737 n.d 和 Byrne 380 皆認爲，抄寫員可能加上 ὑμᾶς, 就是爲要將這隱含的賓詞明白地表達出來。

亡，都可包括在內。[24] 動詞「祝福」原文的現在時態表示，「祝福」應是信徒對逼迫他們的人慣性的回應。[25]

第二句重複首句的動詞「祝福」，[26] 再加上和首句相對的、負面的禁令，使首句的意思獲得強調。[27] 與「祝福」相對，「咒詛」的意思是求神降禍（參：申二十八15～68）給某人；[28] 原文動詞也是現在時態的，意即「要慣性地不咒詛」。[29] 信徒要以祝福回報咒詛，這思想超越了猶太人典型的「報復之律」，後者是他們與神

---

24 Harrison 133. Tellbe（'Roman Setting' 189）認爲這裏所指的是來自外邦人的辱罵和排斥。在林前四 12 與「祝福」相對的是「辱罵」（λοιδορέω, 彼前二 23「受辱罵」〔呂譯、思高、現修〕用的也是這字）。關於 διώκω 一字，可參《羅》3.257 註 9。（1）Schlatter 238 認爲，此字在這裏可能有確切的「從城市中趕出去」之意（參：太二十三 34〔現修〕；簡明 44）。（2）Zerbe（'Non-Retaliation' 231, 267）認爲，信上完全沒有明白的提到讀者正受著逼迫（參較：帖前三 1～5；腓一 27～30），只是保羅視羅馬教會受逼迫爲肯定有可能發生的事，因此他要預備他的讀者，以致他們遇到教外人士的敵對時能正當地回應。但見正文對「逼迫」一詞的解釋。

25 Cf. Rogers 340*a*. 參十二 11 註釋註 37（上面 146）。Fanning 332-33 指出，就正面的命令而論，現在時態所表達的動體（'aspect': 參黃錫木 I xxi*b*）通常不是「繼續〔這樣〕做」或「不斷地〔這樣〕做」，而是「養成這樣做的習慣」或「何時有此需要，都如此回應」。另一些例子包括十四 1、5，十五 7。參較下面註 29。

26 有古卷（包括 P⁴⁶〔見十二 11 註釋註 35：上面 145〕）缺第二個 εὐλογεῖτε；這很可能是因此字已在首句出現而在第二句意外地被漏去（so Cranfield 2.640）。Schreiner 670 提出另一可能：有抄寫員認爲在如此簡潔的一段裏不大可能會重複動詞，因而把第二個動詞刪去。Dunn 2.737 n.e 視爲「可理解的、潤飾文體的試圖」。

27 Furnish, *Jesus* 53. 因此，Wong（'Romans' 251-52）以 14b 爲「以負面的子句代替正面的、愛仇敵的誡命」之一例，「不可咒詛」是「祝福」這觀念的基本要求，這論點不能成立。Wilson 172 認爲，第二句排除了「現在祝福，後來咒詛；或公開祝福，私下咒詛」的思想。

28 Thayer 336 (s.v. καταράομαι). 此字在保羅書信僅此一次，在新約另外只四次（太二十五 41；可十一 21；路六 28；雅三 9）。Cf. R. Y. K. Fung, *DPL* 199*b* (§1).

29 Fanning 337-38 指出，就確切的誡命而論，希臘文表達禁令的方式大致上跟隨傳統的區別：動詞的現在時態（加上否定詞）表達「停止做〔現正發生的行動〕」之意，過去不定時時態則表達「不要〔開始〕做〔擺在面前的行動〕」。籠統的教訓（如本節）並不符合這種模式；現在時態的動詞通常表達「要養成不〔這樣〕做的習慣」之意（另一些例子包括十三 8，十四 20），過去不定時時態則表達「永不要〔這樣〕做」之意。參較上面註 25；亦參較精華 502：「現在時・命令語氣加否定用於制止某種習慣行爲」（'forbids the habitual action', Rogers 340*a*）。

立約的信仰之假設：神會咒詛那些咒詛祂子民的人（參〔例如〕：創十二3，二十七29；民二十四9）。[30] 保羅在這裏的教導（亦是耶穌的教訓：路六 28），他自己——效法著他的主（路二十三 34；參：林前十一 1）——也身體力行（參：林前四12b～13a）。[31] 這裏所要求於信徒的，不僅是忍受逼迫（參上文12b；林前四 12c；彼前二 20），甚至不僅是禁止舌頭不咒詛逼迫他們的人，而是對逼迫者懷著善意並以口頭的祝福表達此善意。從下文可見，這口頭的祝福是由更實際的行動陪同著的（20a～b）。如麥約翰所強調的，沒有任何其他的實際勸勉比本節的要求更難實踐，因爲面對逼迫（而逼迫假定了不公平和惡毒的對待），我們自然的反應就是懷恨在心，亟謀報復。唯有神在基督裏的恩典能幫助我們回應祂的大愛，效法神自己（五 10）和基督的榜樣（參：路二十三34），以祝福回報逼迫我們的人。[32]

十二15　「與喜樂的人要同樂；與哀哭的人要同哭。」

一些釋經者認爲，雖然這裏所說的「同情」顯然適用於基督徒彼此的關係，但是由於上一節剛提到信徒要祝福逼迫他們的人，

30　Dunn, 'Jesus Tradition' 175; Dunn 2.744.

31　陳終道 249 說，本節第二句「只是指仇敵對我們個人的惡待，或人身攻擊而說的，並不包括對福音工作之阻擋，如使徒保羅責備以呂馬（徒十三 6-12）」。不過，即使是在該處，保羅也沒有「咒詛」以呂馬：他乃是以眞先知的身分（參：王下五 27）宣告神對這個「假充先知」的猶太術士（6 節）的審判（10—11 節），而後者暫時的失明也許是一種警告及悔改的呼召。Cf. Bruce, *Book of Acts* 249; Harrison, *Acts* 206-7; Marshall, *Acts* 219.

32　Cf. Murray 2.134-35. Piper（*Love Command* 113）同樣指出，這是要求於新的信徒群體最難實行的命令，因它不但要求結束自私，也因它看來並不公平——那些逼迫者不應獲得神的祝福。保羅大抵不會同意馬可奧勳流（Marcus Aurelius, 二世紀羅馬皇帝和著名的斯多亞學派哲學家〔cf. C. P. Williams, *NIDCC* 630*a*〕）在其《沉思錄》4.7 所表達的論點（《背景文獻》502）：「你要把『我受到了傷害』這想法抹去，一旦這種想法除掉了，你自覺受傷害的感覺就會立時消失。把感覺抹去，傷害也會頃刻消失。」此論點與伊壁鳩魯（Epicurus [cf. P. Helm, *NIDCC* 345*b*]）的論點互相協調：「一切善、惡、吉、凶都居於感覺之中，而死亡則是感覺的消失」（《背景文獻》508）。

我們可假定保羅在本節同樣想到、甚或尤其是想到教會以外的人。眞正地祝福那些逼迫自己的人，必須出自一顆滿有同情的心，此心與別人（不管是敵是友）的喜與悲認同。[1] 不過，本節的勸勉似乎與哥林多前書十二章二十六節對於身體上的肢體之相互關係的描寫（而保羅隨即〔27 節〕把這關係應用到教會身上）互相呼應，該節說：「一個肢體受苦，所有的肢體就一同受苦；一個肢體得榮耀，所有的肢體就一同快樂」（現修）。因此，保羅在本節較可能是主要及首先想到信徒之間的相互關係，儘管這勸勉亦可進一步應用在基督徒與非信徒的關係上。[2]

本節兩句的結構十分工整：「要與喜樂的人同樂；要與哀哭的人同哭」（和修）。[3]「樂」和「哭」[4] 原文都是不定詞，文法上稱

---

1 依次見：Cranfield 2.641, 642; Thompson 106. Cf. Furnish, *Love Command* 106; Wilson 178; Wright 714*a*. 鮑 2.122 也是認爲，這裏所指的「是基督徒對一般人應有的同情；特別若按前所提慕爾的解釋，在命令式的動詞的後面用不定詞表達命令有引伸一連串命令的作用〔楷體爲筆者所加；Moule 126 的講法其實是『命令式的不定詞彷彿延伸了命令式語法的動詞』（'[the imperatival infinitive] as it were, extending it [the imperative]'）〕，這裏就應該將第十五節和第十四節合起來看更爲適合」。可是，在莫勒所引的例子（路九 3：αἴρετε . . . ἔχειν；徒二十三 23、24：ἑτοιμάσατε . . . παραστῆσαι；多二 1～10：λάλει . . . εἶναι . . . σωφρονεῖν）中，命令式語法動詞所指的，和隨後的不定詞所指的，明顯地是關乎同一件事情（路、徒）或有密切的關係（多），羅十二 14、15 的情形卻不是這樣。毋怪乎莫勒所舉的例子並不包括羅十二 14～15。

2 Wilckens 3.23; Dunn 2.746; Moo III 782; Morris 450 n.83. Cf. Byrne 378; Schreiner 663, 667. Schlier 380 指出，χαίρειν μετὰ χαιρόντων 與 συγχαίρειν（參：林前十二 26；腓二 17～18；路一 58，十五 6、9；另見林前十三 6）十分相似。

3 χαίειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων. 除了呈現「同字尾」的現象（BDF §488[3]: 'ομοιοτέλευτον'），本節的文體還有三點特色（Black, 'Romans 12:9-21' 10）：重複字根；半韻（'assonance': 音韻方面的相同）；同長度（'isocolon': 兩句都各有七個音節）。Cf. Porter, 'Paul' 581; Rowe, 'Style' 137. 有古卷在兩句之間加上 καί 字；但全段無連詞（asyndetic）的文體（καί 字在 9～21 節只於 14 節出現了一次），以及很強的古卷外證，都提示這抄法不是原來的（Schreiner 670），而是另一次潤飾文體的試圖（Dunn 2.737 n.f; 參十二 14 註釋註 26）。

4 嚴格地說，本節的 κλαίω 指「哀哭」，δακρύω（如在約十一 35）指「流淚」（cf. Thayer 347 [s.v. κλαίω]）。前者牽涉激動的情緒，如在離別時（徒二十一 13），面對死亡時（例如可五

爲「獨立不定詞」或「命令式不定詞」，[5] 因它們在這裏的功用相當於命令式語法的動詞。[6] 後一句的思想並無獨特之處：次經傳道經七章三十四節就有類似的話：「不要中止[7] 哭弔的人，要同哀悼的人一同哀悼」（思高德訓篇七 38）；前一句卻是獨一無二的。[8] 尤其值得留意的是兩句的先後次序：「人遇憂苦，與之表同情而體恤之，與之同哭尚易。人有喜樂，而能不存忌心，與之同樂則不易。故保羅在此，則先言與樂者同樂，後言與哭者同哭。」[9] 事

38），遭遇困苦時（例如本節；林前七 30），或保羅想到基督的仇敵時（腓三 18；參《腓》399）。新約並無提及「喜極而泣」。Cf. H. Haarbeck, *DNTT* 2.416.

5 依次見：Porter, *Aspect* 377 (the 'independent infinitive')；MHT 1.179; Fanning 385（'the imperatival infinitive'）。（1）這是希臘文不定詞唯一的「獨立」用法，且不是常見的（DM §194[5]）。一些文法學者認爲，除了本節，確定的例子在保羅書信另外只有腓三 16 的 στοιχεῖν（BDF §389; Fanning 385-86）。另一些可能的例子見 MHT 1.179; Moule 126; Porter 202; 亦參《帖後》360 註 27。（2）MHT 3.78 認爲，不定詞表達直接命令時，總是用現在時態（如在本節）；即是以其現在的動體（'aspect': 參上面 162 註 25）來指籠統的教訓（Fanning 386）。由此看來，徒二十三 24 過去不定時時態的 παραστῆσαι（參上面註 1）可能不是命令式不定詞，而是與 23 節的 εἶπεν 構成間接敘述法（Bruce, *Acts* 416; cf. Moule 126; Porter 202）。

6 So, e.g., MHT 4.89; McKay §9.4.5; Porter 201.（1）Barrett 222 指出，這種用法在希臘語有「可尊敬的歷史」；大抵意即這是一種極其古老的用法，在荷馬（希臘史詩之聖，約主前九世紀）的作品中尤其常見（BDF §389）。Miller（'Romans 12' 170）指出，命令式不定詞在蒲草紙文獻中主要出現在官方的命令或類似的項目。（2）Burton §365 指出，本節這些不定詞不能視爲 3 節所用的「λέγω + 不定詞」這種結構的省略法（即是略去了 λέγω），因本節與 3 節相距太遠了。（3）Kanjuparambil（'Rom 12:9-21' 286）認爲，本節的命令式不定詞可能是仿效希伯來文的命令式不定詞而得（n.15 舉出死海古卷的《紀律手册》=《社團守則》〔1QS〕5:1-2, 5-6 爲例），在兩種文字的用法裏，命令式不定詞都不及命令式語法的動詞那麼強。（4）Miller（'Romans 12' 174-75）認爲命令式不定詞所表達的不是直接的命令，而是一種道德責任，是讀者仍需就此作出選擇的。（因此作者在 166 補充 'You ought'〔χρή, 170〕）。綜合作者的立場：命令式的分詞及形容詞（譯爲 'You should'）訴諸「意」，命令式的不定詞（譯爲 'you ought'）訴諸「情」，命令語法的動詞（譯爲 'you must' 或 'do this or that'）訴諸「志」（176-78）。但是，關於最後二說，參十二 14 註釋註 17 的評語（上面 160）。

7 原文用的結構是 ὑστερεῖν ἀπό, NRSV/NEB 譯爲 'avoid / turn your back on'.

8 Cf. Thompson 106 n.3. H. Balz（*EDNT* 2.294*b*）亦提到傳三 4；但該節並無「一同」的意思。

9 賈 201。Similarly, Fitzmyer II 655.

實上，喜樂的人需要別人與他們一同喜樂，其程度遠不及哀哭的人需要別人與他們一同哀哭；而「與得尊榮的人同樂而不嫉妒羨慕，比與悲傷的人一同哀哭，往往需要更多的不自私」；特別是當別人的喜樂（成功、獲得）等於自己的哀傷（失望、損失）時，要實行首句的勸勉就難上加難。[10] 雖然信徒「在基督裡是一個身體」（5 節，呂譯），但是唯有經歷了本章第二節所說的「變化」的，才能實踐本節（或本段其餘）的勸勉。[11]

有釋經者認為，「這話對信徒彼此間的關係來說，就是把林前十二章廿六節的教訓活出來……當我們把別的肢體的增益和損害，**看作就是自己的增益和損害時**，就很自然地與弟兄同樂同哭了。」[12] 可是，如此解釋未免仍是以己為中心，但本節的意思似乎是簡單的「與弟兄同樂同哭」：[13] 我們對主內肢體若有無偽的愛（9a），就會投入並分享他們的喜樂和哀哭；不是因我們把他們的喜與悲看作自己的喜與悲，只因愛的性質是以對方的好處為前提（參：林前十三 5b，十 24；腓二 4；羅十五 2），而與喜樂者分享

---

10 依次見：Denney 693*a*（cf. Harrison 134〔海爾遜 281〕）；畢波特 152；Barclay 168-69.

11 Cf. Murray 2.135. H. Conzelmann（*TDNT* 9.369 n.93）認為，本節的話本身可以是機會主義的表達：要看風駛帆；但在論教會的文理中，本節乃呼召信徒積極參與教會群體的生活。

12 陳終道 249（楷體為筆者所加）。Murray 2.135 對首句有類似的解釋。（1）按黃 235 的解釋，本節的意思「就是當仇敵有喜樂的時候，我們當與之一同快樂。因為仇敵有喜樂的時候，就不會來為難我們，或逼迫我們。……如果仇敵有哀痛的事，我們實在要哀痛，因為當仇敵在痛苦時候，又要向我們施逼迫，這豈不是我們應當哀哭的麼？所以我們當看見仇敵哀痛的時候，應當與他們同表哀悼。這是化敵為友的機會。」（楷體為筆者所加。）筆者懷疑，這種功利式的行為，是否符合保羅所要求的、出自無偽之愛（9a）的「同情」。（2）Dawn 239 的解釋（本身）有可取之處：若有人要傷害我們，我們卻關心那人的傷痛，我們就與那人連合而不是待他／她如敵人。不過，筆者不認為保羅在本節仍是在談及信徒與逼迫者的關係。

13 新約的例子可分別參：腓二 17～18；約十一 35（但見上面註 4）。前者是個特別的例子（解釋見《腓》293），與本節所說的有別。Harrison（*Jeremiah* 220-21）指出，在極大的情緒壓力下，哭泣可有深切的療效，強忍著眼淚而將激動的情緒內化，會導致更嚴重的情緒上（可能還有身體上）的反應；耶利米就鼓勵同胞要把他們的哀傷傾倒出來（哀二 18）。

其樂及與哀哭者分享其悲，都是出自愛心給予對方的「好處」。[14]

教父俄利根指出，人往往爲了不正當的理由而喜樂（例如：賺了大錢、獲得世上的榮譽），又爲了不正當的理由而哀哭（例如：喪失親人或世上的財寶）；基督徒不應與這些理由認同，乃應和那些爲了正當的理由而喜樂或哀哭（例如：因悔改得救而喜樂，爲自己的罪而哀哭）的人認同。葛嵐斐對此解釋提出兩點批評：（一）將我們的「同情」這樣侷限於那些好的、誠懇的、懺悔的人，與福音所見證的神不符：祂以「基督在我們還作罪人的時候爲我們死」這事實，來顯明祂對我們的愛（五8）；（二）此「宗教性」的解釋過分狹隘：例如，它明白地排除與因喪失親人而哭的人同哭。葛氏提出中肯的立場：在絕對不在別人的惡事上妥協或認同這正在過去的世代的假設（標準）這前提下，基督徒應與別人的經歷認同（作爲人，別人經歷眞正的喜樂和悲傷），並竭力無保留地「與他們同在」及「爲他們」，就如神在基督裏是「與我們同在」（太一23）及「爲我們」（羅八31）的。[15]

---

14 別人喜樂或哀哭的原因，未必是我們所完全認同的；但我們仍可認同他們的喜樂或哀傷。參下一段（尤其是末部分）。

15 依次見：Bray 317*b*-18*a*; Cranfield 2.642.（1）Dawn 指出，我們決不能完全明白另一個人的痛苦，我們只能在他／她的痛苦中「和他／她在一起」（235）；當別人深感悲傷時，我們應當讓他們「做自己」，而不是試圖「使他們高興起來（cheer them up）」，因這樣做對他們是極可惱的（232）。（2）我們更必須提防「無情的歡樂」（'heartless jollity': Kidner, *Proverbs* 159）：「對傷心的人唱歌，就如……鹼上倒醋」（箴二十五20）。（3）Daube（*New Testament* 336-46）將15～16a連於14節，14～16a一氣呵成地指信徒與教外人士的關係，並且帶有宣教意味：'Bless them which persecute you; bless, and curse not. It is proper to rejoice with them that rejoice and weep with them that weep. One should be of the same mind one toward another.' 作者認爲保羅在這裏（如在林前九20及下）取用了猶太拉比的一項宣教原則：若要贏得別人，就必須採納他們的習俗和心境（336）=「入鄉隨俗」（cf. 339）。15～16a反映了他勒目的一項格言：「人不應在哀哭的人當中喜樂，也不應在喜樂的人當中哀哭，也不應在坐著的人當中站著，也不應在站著的人當中坐著〔參較15節〕——事情的原則是，人不應使他的心思與他的友伴及世人的不同〔參較16a〕」（339, cf. 344），意即：「要使你自己與任何一種人配合，爲要使他們歸

十二16 「要彼此同心：不要志氣高大，倒要俯就卑微的人。不要自以爲聰明。」

經過了第十四節的命令式語法的動詞和第十五節的命令式不定詞，本節（16a～b）重拾第十至十三節所用的命令式分詞，直到第十九節首句止。「同心」（16a）原文在保羅書信另外出現四次，都是指著信徒說的，[1] 在本句大抵也不例外。此外，「彼此」重拾了第十節同一個片語，而在本節出現三次的同一字根使我們想起第三節對信徒將自己「看得適中」（新譯、和修）的要求；可見本節所論的是基督徒彼此之間的關係。[2]「彼此同心」一詞亦見於十五章五節，但「彼此」的原文在該處和在本句是不同的介系詞。[3] 有釋經者因此認爲二者有別：該節指「彼此同心」，本句則指「對彼此有同樣的意念」，[4] 可引申解釋爲「對彼此有同樣的關懷」。[5] 但亦有認爲二者的意思相同；可能最中肯的見解是：保羅若有意區別兩個詞語，其分別至多也只是在於本句比該節更有力地表達了「同心由外在的行爲表明出來」之意，即是基督徒要在彼此的交往中主動地顯出合一的精神。[6] 按這種理解，「彼此同

信〔猶太教〕」（340）。16a 同時反映了《阿立斯蒂亞書信》（參《背景文獻》409 註 206）的一句宣教格言：「成爲與衆人相同（'by becoming equal to all'）」（341, cf. 343）。按這種理解，15 節原文的兩個不定詞和 16 節的分詞不應翻譯成命令式語法的動詞，而是「非人稱」（'impersonal'）的（345；見上引英譯）。筆者對此說存疑，因認爲其臆測成分頗高。

1 τὸ αὐτὸ φρονεῖν: 十五 5；林後十三 11；腓二 2，四 2。動詞參《羅》2.575 註 10（之延續）。

2 Moo III 782. 有關的字根是 φρον-：φρονεῖν（3 節），φρονοῦντες（16a、b）、φρόνιμοι（16c）。因此，黃 235 的解釋値得置疑：「當仇敵對我們有和睦的意念時，我們就要與他們同有和睦的意念。」

3 依次爲 ἐν ἀλλήλοις（該節）及 εἰς ἀλλήλους（本句）。

4 Murray 2.136. Cf. NKJV, NAS; Thayer 259 (s.v. φρονέω, 2); Moo III 770; 呂譯：「彼此相待，要存著同樣的心意」。

5 Fitzmyer II 655-56; Hume 183. NEB 譯爲「要彼此關懷，就像關懷自己一樣」；Hume 183 正確地認爲這不是本句的意思。

6 依次見：Schlier 380; 及 Cranfield 2.642-43; Denney 693*b*.

心」可引申爲「彼此和諧共處」。[7] 要做到這一步，隨後的兩句（16b、c）指出了信徒當留心防範的、「彼此同心、和諧共處」的大敵。[8]

「志氣高大」、「心高妄想」（思高）、「好高騖遠」（金譯）是原文的一種譯法：按此譯法，第二句（16b）上半警告人不要追求高不可攀之事，即是不要有過分的野心。[9] 另一種譯法是「心高／驕氣傲」（新譯、和修／現修）、「趾高氣揚」（當代）；這譯法較前者可取，因爲與原文幾乎完全相同的詞語在十一章二十節（參：提前六 17）的意思就是「不可（不要）心高氣傲」（思高）。[10] 第二句下半以強烈的反語詞（「但」，金譯）提出正面的態度；[11] 這下半句有三種譯法：（一）「俯就著卑微的事」（呂譯）以原文的形容詞（加上冠詞作名詞用）爲中性，意

---

7 Cf. RSV, NIV, NRSV: 'Live in harmony with one another', followed by Barclay 167; Schreiner 663; Heyer, 'Rome' 251. Similarly, SH 363; Miller, 'Romans 12' 166.（1）「同心合意的與人和諧共處」（當代）這意譯不但合併了「同心合意」及「和諧共處」這兩個意思（這是可容許的），還把原來的雙邊關係變成三方的關係：甲和乙同心合意的與丙和諧共處（這卻與原意有出入）。（2）也許保羅在這裏已想到他將會在下文（十四 1～十五 13）處理的、猶太人與外邦人之間的張力／「強者」與「弱者」之間的衝突的問題（so, e.g., Schreiner 668 / Heyer, art. cit. 253-54）。16c 支持此說（見下文〔172-73〕）。（3）Cranfield 2.643 認爲，在 14、17～21 節的事實底下，保羅在本節可能特別想到信徒（在信靠並效忠基督此事上，亦單在此事上）的合一（與否）對教外人士的影響（cf. Bryan 202: 信徒如何彼此相待會影響世人對福音及信徒的態度）。Schreiner 668 指出，經文並無表示這就是保羅發出這項勸勉的原因；若在本節假定這個意思，此意思在 9～13 節豈不會是同樣合適的嗎？

8 Cf. SH 363; Denney 693*b*.

9 Cf. Thayer 646 (s.v. ὑψηλός, b); BDAG 1044 (s.v. 2). 後者認爲這裏的意思可能是「不要只管在社會上向上爬（don't be a social climber）」。

10 Cranfield 2.643-44; cf. Moo III 783 n.70. 比較：μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες（本節）、μὴ ὑψηλὰ φρόνει（十一 20）、μὴ ὑψηλοφρονεῖν（提前六 17）。亦參《羅》3.580-81 註 16。

11 譯爲「俯就」的分詞原文（συναπάγομαι）在新約另外出現二次，分別指「被〔謬妄〕帶走」（彼後三 17，呂譯）及「被〔別人的假裝所〕帶走」（加二 13，呂譯），即是「受了他們的影響」（現修）而「隨夥裝假」（新和）。

即信徒應該願意從事卑微的事奉。[12]（二）「俯就卑微的人」（思高同）將原文的形容詞視爲陽性。[13]類似的譯法是：「要願意和地位低的人交往」，「與卑微的人爲伍」，「和一般人交朋友」。[14]（三）「俯就卑微」（現修、金譯；新譯加上「的」字）保持了原文的模稜兩可。一些釋經者認爲不可能在（一）和（二）之間作出選擇，二者都與文理相符，亦在新約有相似的例子；甚或保羅有意模稜兩可，故此毋需選擇。[15]

支持（一）的理由是，上半句提到「高傲的事」（呂譯），與之相對的下半句應指「卑微的事」。[16]這卻不是決定性的：在「不可心高氣傲」這詞語內，「高傲的事」幾乎是個複合動詞內的一部分（如在提前六 17〔見上面註 10〕），因而「卑微的」必須爲中性才可與「高傲的事」對稱這理據便失去其力量。[17]與此同時，支持（二）的理由更強：（1）「卑微」一詞在新約另外出現各處都是陽性的；[18]（2）「俯就卑微的人」這思想與「心高氣傲」構成很好的對比；（3）「要彼此同心」（16a）和「不要自以爲聰

---

12 SH 364; Dodd 206; 鮑 2.122。Cf. TEV; J. Goetzmann, *DNTT* 2.618; LN 34.1: 'share in doing what is humble'（亦見下註）。Cantalamessa 209 聲稱，也許較好的譯法是：'Choose what is humble!' *EDNT* 3.409*b* 'strive after *higher things*' 的比較級意思未知是從哪裏得來的。

13 Cf. KJV: 'condescend to men of low estate'; LN 34.1: 'associate with humble people'（亦見上註）。

14 依次見：NIV, NEB, CEV. Cf. Miller, 'Romans 12' 180: 應與被別人輕視的人做朋友。'[A]ssociate with the humble/lowly'（NKJV / RSV, NRSV, NAS; J. Blunck, *DNTT* 2.200; Fitzmyer III 188, 193; Wilson 135）這譯法，也是以 τοῖς ταπεινοῖς 爲陽性。

15 依次見：Moo III 783; 及 Barrett 222; Morris 450; Dunn 2.747. Cf. Schlatter 238 (meaning 'not clear'); Paffenroth, 'Romans 12:9-21' 93-94 ('unclear').

16 Calvin 275（加爾文 249 下）；Murray 2.136; Schlier 380; Grayston 106; W. Grundmann, *TDNT* 8.20. Murray 2.137 認爲，就實際的意義而論，（一）和（二）彼此牽涉。

17 Cranfield 2.644, followed by Thompson 106-7.

18 Käsemann 347-48; Byrne 380; Schreiner 669. ταπεινός 在新約另外出現七次：（單數）太十一 29；林後十 1；雅一 9；（複數）路一 52；林後七 6；雅四 6；彼前五 5。Field 163 提出以下一點作爲支持陽性解釋的一項理據：在舊約和新約，陽性的 οἱ ταπεινοί 不斷出現，中性的 τὰ ταπεινά

明」（16c）這兩句亦提示中間這一句也是關乎與人（不是物）的關係。[19] 因此筆者認爲，（二）是正確的看法，只是有兩點須留意：第一，中文的「俯就」含有「委屈」（即是紓尊降貴）之意，[20] 就如「俯就」的英文對等詞較不好的意思是「以屈尊的、顯出自己的優越感的姿態」來做事和待人；[21] 因此，本句較宜改譯爲「與卑微的人爲伍」。[22] 第二，「卑微」原文可指「謙卑、謙遜」（如在太十一29；林後十1），但在這裏是指那些缺乏今世的財物或社會地位的人（如在路一52；雅一9）。[23] 如上（十二15註釋首段）所說，保羅在這兩節主要是想及信徒彼此間的關係；這樣，本句要求信徒與他們當中那些在世人眼中並無地位和價值的

則只出現一次（詩一三八〔LXX 一三七〕6），而 MT 顯示所指的是人。可是，τὰ ταπεινά 另外還出現三次，分別指「平原」（思高：書十一16；次經馬加比壹書六40）和「低下的事」（詩一一三〔LXX 一一二〕6：'the low things in heaven', LXE）。

19 Cf. (2) Cranfield 2.644; (3) H. Giesen, *EDNT* 3.333*b*. Wilson 181 所引的《十二使徒遺訓》三 9b 與本句的相似，也支持本句的陽性解釋，該處說：「勿讓自己依附驕傲的人，卻要與公正和謙卑的人爲伍。」（關於該書的成書日期，可參 J. R. Michaels, *ISBE* 1.207*a*; R. E. Nixon, *NIDCC* 297*b*.）採納（二）的釋經者還包括：Denney 693*b*; Hendriksen 2.418-19; Black 176; Moxnes, 'Romans 12' 226; Harrison 134（海爾遜 282「心地卑污的人」是 'people . . . of a humble frame of mind' 的嚴重誤譯）。

20 參張北海主編：《學生國語辭典》（台北：遠東圖書公司，民77年）38。

21 'Condescend' 好的意思是「做依照自己的地位、功名、能力等所不需要做的事」；參張芳杰主編：《牛津現代高級英漢雙解詞典》（第三版；香港：啓思出版有限公司，1992）242（s.v. 1, 3）。在較不好的那個意義上，'condescend' = 'patronize'（參同上 835〔s.v. 'patronize', 2〕）。亦參上面註13所引 KJV 的翻譯，及 Cranfield 2.644 的批評。

22 參上面註14及所屬正文。Phillips 意譯爲 'take a real interest in ordinary people'. Black 176 贊成 'associate with' 這譯法，若原文說 συναγόμενοι 便完全表達了這個意思。因此他問道：συναπαγόμενοι 是否 συναγόμενοι 之誤抄（抄寫員重複了 αγ, 但把它誤寫爲 απ）？但這純屬臆測，不值得考慮。

23 Moo II 1151*b*（但參上面註15及所屬正文）。Cf. Hume 183; Käsemann 348. Moxnes（'Romans 12' 227）則採「地位低微」之意，即是他們沒有榮譽，反有羞恥。辛尼加勸人「要有對〔社會地位上之〕強者當中的某人具影響力的人作朋友」；保羅的勸勉將此社交策略倒轉過來（參較 Reasoner 47 連註14）。

人（包括貧窮的、受壓逼的、處於不利地位的）為伍。[24] 不論是單指此關係，或延伸到信徒與教外人士的關係，此項勸勉的「神學理由」就是哥林多前書一章二十八節所述的眞理：神「揀選了世界上寒微的、被藐視的、無有的，要廢掉那些有的」（呂譯）。[25]

第三句（16c）回到第二句上半所用的禁令形式，因為「心高氣傲」和「自以為聰明」都是「彼此同心」的障礙，都會傷害教會群體的合一。[26]「自以為聰明」一詞已在十一章二十節出現過，但「不要自以為聰明」似乎是得自箴言三章七節。[27]「聰明」本身

---

24 Cf. Byrne 378; Edwards 297-98; 畢波特 152。「就是說有窮苦的聖徒，富裕的就應當謙卑愛護他們」（浸會 70）這解釋過分狹隘。（1）但本句在應用上亦可包括信徒與教外人士的關係，這樣，本句就是要信徒友善地和毫無優越感地與普通的、不重要的人物為伍，包括被社會遺棄的人士（Cranfield 2.644）。（2）S. Kim（*DPL* 487*b* = 'Jesus Tradition' 287）認為本句似乎表示，保羅曉得耶穌與卑微的人為伍的模範性質。（3）Grayston 106 認為保羅可能想到次經猶滴傳九 11：「你……是謙卑者的天主，弱小者的扶助，無力者的保護，無靠者的依賴，失望者的救主」（思高）。

25 Cf. Braaten, 'Romans 12:14-21' 293-94.

26 Schreiner 669 將本句連於上一句：自以為聰明的人不會和卑微的人為伍（16b 下），因前者自視為比後者有智慧。Wilson 179-80 認為，有三點提示本節的三句應連著來看，而主要的思想是在 16c：第一，本節的結構與有時在智慧文學作品所見的相似，後者包含三個元素：（a）開首的格言，其性質通常比較淺易；（b）兩部分的解釋或擴充，對相對的可能或含義（'opposing possibilities or implications'）提出評估；（c）結語，包括對聽衆的直接應用。第二，16c 故意重複了 φρον- 字根；第三，16c 用了命令式語法的動詞，16a、b 則只是用命令式分詞。此說的說服力不大，因為：關於第一點，16c 並不是 16a 的直接應用；二者同是對聽／讀者的直接勸勉。關於第二點，這只表示 16c 可在某意義上與 16a、b 連起來，卻不表示以 16c 的意思為主要，其他兩句的為次要。關於第三點，若這種區別可以成立，則在 9～21 節這整段裏面，主要的思想只在 14 節、16c、19b 和 21 節，其餘的勸勉皆屬次要。這結論值得置疑，因而這結論所依賴的區別也是值得置疑的。

27 So SH 364. 比較：μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ（箴）；μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς（本節）。後者只是將前者的單數改為複數；兩個命令式語法的動詞的意思都是 'be'.（1）Kanjuparambil（'Rom 12:9-21' 286）認為，本句指向賽五 21 或箴三 7a 的警告。但前者在 LXX 所用的形容詞不是 φρόνιμος, 而是 συνετός.（2）Byrne 378 指出，φρόνιμος 與 3 節一共出現四次的二個不定詞（參十二 3b～c 註釋註 1〔上面 76〕）同一字根，二者前後呼應，這反映了保羅的意識，即人的「看法」（參：八 6、7；《羅》2.577-78）斷定人的行為。

是正面的素質，[28]「自以為」即「在自己眼中」[29] 的聰明卻是負面的，[30] 因為「拿自己來量自己，拿自己來比自己，實在不大聰明」（林後十 12，新譯）。本句所禁止的大抵是一種自滿自足的態度，對自己的判斷十分滿意，以致不會考慮別人的判斷。[31] 這樣的人可謂身處險境，因為「上帝敵擋驕傲的人」（彼前五 5〔新譯〕）；[32] 到這個程度，在十一章二十節緊隨「你不可心高氣傲」之後的那句話──「倒要存畏懼的心」（新譯）──同樣適用於此處。[33]

2　勿報復，要以善勝惡（十二 17～21）

如上言，這五節可視為把「以愛待人，持守良善」（9～16 節）這較籠統的原則，進一步以「勿報復，要以善勝惡」的方式具體明確地應用出來。[1] 這一小段可再分為三個單元（17～18、19～20、21 節），每一單元在原文皆以一否定詞開始，但緊隨著每一項負面形式的勸勉（17a、19a、21a）就是正面的勸勉

28　φρόνιμος（參《羅》3.605 註 18）在新約（保羅書信以外）出現的另九次，都有這種正面的意思：太七 24，十 16，二十四 45（‖路十二 42），二十五 2、4、8、9；路十六 8。

29　παρά + dative = 'in the sight of' (Moule 52). Cf. NKJV / NAS: 'in your own opinion/estimation'. Manson 950*a* (§825d) 則認為，本句的意思是「不要高估你自己的智慧」；cf. NRSV.

30　Cf. Moo III 784. Morris 451 說：在自己眼中是聰明的人，很少是在別人眼中是聰明的。

31　Murray 2.137.（1）Dawn 250-51 認為本句除了警告我們不要自負之外，還邀請我們認定，不能憑自己為自己獲得智慧，而是要在群體中找到智慧。（2）Dunn 2.747（followed by 鮑 2.123）認為，本句複數的形式提示，保羅在想到集體的自負，即猶太人對外邦人或外邦人對猶太人。但複數的形式是自然不過的，因保羅是在對羅馬的整個教會群體說話。

32　Cf. J. Goetzmann, *DNTT* 2.618.

33　在箴三 7，與「自以為聰明」相對的，也是「敬畏上主（，拒絕作惡）」（現中）這個思想。Wilson 182-83 (cf. 186) 認為，雖然保羅在本句只是引用經修改的箴三 7a，但這會使聽／讀者想起 7b：就是這樣，保羅直接地預先提示了下文 19b（以及 17～19a）所提出的問題。筆者認為這看法並不穩妥。

1　十二 9～21 註釋引言末段末句（上面 128）。

（17b～18 節、19b、21b）；首二項且以暗指或引用舊約爲支持（17b、19c～20 節）。[2] 第三個單元的負面勸勉（21a）重拾首二個單元的負面勸勉（17a、19a），[3] 其正面的勸勉（21b）則回應第二單元的正面勸勉（19b～20 節，尤其是 20 節）。就是這樣，第二十一節以格言的形式總結了之前的四節，同時結束了「以愛爲首的一連串勸勉」（9～21 節）這一整段。[4]

這一小段所論的是私人的、個人的、人際關係的事，而不是政府執法或法官司法的事。保羅在下一段（十三 1～7）將會談及後者。作官的「是上帝的僕役，是向作惡的人施行刑罰的」（4 節，新譯）；作官的若不「以惡〔刑罰〕報惡」，等於放棄了他的天職，沒有忠於所託。但是在個人的層面，本段教導我們決不可報

---

2 Cf. Schlier 381; Michel 389.

3 「惡」字（κακὸν）在 17a 及 21 節各出現兩次，前後呼應，將 17～21 節劃爲一個單元。

4 （1）Wilckens 3.24 認爲 17a 由 19～20 節解釋，17b 則由 18 節解釋（若是這樣，17～20 節便呈現 A B B' A' 的排列法）。但 18 節解釋 17b 這命題值得置疑。（2）按 Schreiner 671 的分析，這一小段的三個單元是 17～19、20、21 節；其中 20 節與 17～19 節相對，21 節則總結前二者。此劃分法的一個主要元素，就是史銳拿接受了 Wilson 187 對 17～19a 的結構分析，即認爲 17～19a 呈現交叉式排列法，如下：

（17a）A　μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες（不要以惡報惡）

（17b）　B　προνοούμενοι καλά（美的事要留心去作）

　　　　　C　ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων（衆人以爲）

（18a）　　　D　εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν（可能的話，盡你們的所能〔新譯〕）

（18b）　　C'　μετὰ πάντων ἀνθρώπων（與衆人）

　　　B'　εἰρηνεύοντες（總要和睦）

（19a）A'　μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες（不要自己伸冤）

這樣一來，此數節的中心思想便是「若是能行」（參《羅》2.585）。事實上，Wilson 將 18a 視爲不單是 17～19a 的中心，更是 14～21 節整段的中心；他認爲，就如這一段的結構以「若是能行」爲軸心，這一段的勸勉之解釋及應用亦有賴羅馬信衆是否願意及是否有能力遵行（189）；「若是能行」這話提醒他們，保羅在 9～21 節的倫理程式不是自動實現的，而是在乎他們（190-91）。可是，按經文最自然的理解，18a 的話只形容 18b 那一項勸勉；就其餘各項的勸勉而論，保羅並沒有給予讀者「若不能行」這另一選擇。

復，反要以善勝惡。[5]

十二 17　「不要以惡報惡；眾人以爲美的事要留心去做。」

首句原文以負面的「無人」一詞開始，其位置表示此詞受到強調，[1] 得出的意思即是，「對〔任何〕人〔都〕不可以惡報惡」（思高）；「任何人」的含義是，「不管那人是誰，也不管那人傷害你多深」。「報」字曾在上文出現一次（二 6）；[2] 在兩個「惡」字[3] 之間原文有一介系詞，所表達的意思是「交換」，即所報以之惡與所受之惡相等。[4] 如教父特土良所言，這命令是絕對的；[5] 不管欲報之以惡的對象是基督徒或非基督徒，這禁令同樣生效。這命令在新約另外出現兩次（帖前五 15；彼前三 9），三者十分相似，這表示三者的背後有一共同的教導傳統。[6] 類似的教訓早見於舊約（箴二十 22，二十四 29；亦參不要「以惡報善」的警

5　Cf. Murray 2.137-38; Stott 334（斯托得 455）。

1　μηδενί. Cf. Dawn 255. Phillips 則把之前有逗號的 'to *anyone*' 放在句末而達到同樣的效果。

2　參《羅》1.350 第二個註 3。

3　本節及 21 節原文所用的是 κακός, 不是 9b 的 πονηρός. Moo III 784 n.77 認爲二字在本段並無分別。參十二 9b～c 註釋註 7（上面 133）。

4　Cf. M. J. Harris, *DNTT* 3.1179; Zerwick §92. 有關的原文爲 κακὸν ἀντὶ κακοῦ, 如在帖前五 15；彼前三 9 一樣。

5　Tertullian (see Bray 319*a*).

6　Cf. Michel 389; Cranfield 2.645; Wilson 158-60. 這話在僞經《約瑟與亞西納書》（Joseph and Asenath; 參黃錫木：《典外文獻》32、269）出現多次，其中一次（二十八 14）的用詞與本句幾乎完全相同（Wilson 187）。比較：

μὴ ἀποδιδόντες	κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀνθρώπῳ	（該節）
μηδενὶ	κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες	（羅十二 17）
ὁρᾶτε μή τις	κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινι ἀποδῷ	（帖前五 15）
μὴ ἀποδιδόντες	κακὸν ἀντὶ κακοῦ	（彼前三 9）

Piper（*Love Command* 49）指出，這話在早期教會的環境中似乎是個普遍的諺語，教會按自己的需要加以修改而使用。作者（16）認爲，鑑於約瑟與西亞納書該節（分詞在先），彼前三 9 比羅十二 17 更準確地保存了原來的猶太傳統。作者又認爲，「不要以惡報惡」這話是箴十七 13（見下文）的思想進一步的發揮（64, cf. 39, 49）。

告：箴十七 13）。[7] 這首句的勸勉與第十九節首句的分別似乎是在於，本句較爲籠統，該句則是指一樣特別的，引起較強烈的報復之心的事。[8] 基督徒不可以惡報惡，因爲以惡報惡等於爲惡所勝（21a），將惡擴散，增加世上惡事的「總數」。[9] 如果我們雖然在行動上沒有以惡報惡，但在心裏仍極想這樣做，我們還是沒有眞正遵行了這首句的勸勉，因爲第十四節清楚提示，保羅（像耶穌一樣）所要求的是我們的心充滿著愛、寬恕及憐憫，即使是對我們的仇敵亦如此。[10]

如在新約另二次，首句的負面勸勉由正面的勸勉（17b～18節）陪同著；構成後者的兩句由「衆人」一詞串連起來。[11] 在本節的第二句（17b），（一）譯爲「要留心去作」的原文動詞，其意思是「放在心上」（金譯）、預先思想、「〔爲之〕籌謀」（呂譯）。[12] 保羅在十三章十四節勸勉信徒「別爲肉體籌謀，去放縱私慾」（呂譯），[13] 在這裏則要他們把衆人以爲美的事放在心上，爲之籌謀。（二）「美的事」（原文只是複數的中性形容詞「美」字，用作名詞）意即在道德意義上是好的、高尙的、可稱讚的

---

7 Cf. Dunn 2.747; Witherington, *Quest* 183. 亦參十二 19 註釋註 22（下面 185）。

8 Cranfield 2.645.

9 Stott, 'Romans 12:9—13:10' 48.

10 Schreiner 672. 作者（n.2）指出，這不等於說，若心裏滿了報復的念頭，就索性把它付諸行動好了。即使我們的心仍有不潔，不採取報復的行動肯定勝於採取。

11 Michel 389.（1）有古卷在 17b 缺 πάντων 一字。這很可能是由於 πάντων ἀνθρώπων 二字的字尾相同，有抄寫員因不小心而漏去了前一個字（Metzger 528）。（2）又有古卷在 17b 的 ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων 之前加上 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καί 或 οὐ μόνον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καί 等字；這很可能是受到林後八 21（及 LXX 箴三 4）的抄法之影響所致（ibid; Wilson 188 n.116）。這兩點在 Omanson 之 Metzger 增訂版初稿並無提及。

12 προνοούμενοι = 'take thought for' (RSV, NRSV); 'think about . . . ahead of time' (LN 30.47). 另有譯爲 'Have regard for' (NKJV); 'Provide' (KJV). Cf. BDAG 872 (s.v. προνοέω, 1); Thayer 540 (s.v. 2). 此字在新約另外只見於林後八 21；提前五 8。

13 該節的「籌謀」原文爲名詞 πρόνοια, 與本節的 προνοέω 同字根。

事；[14] 這詞總括了希臘世界視爲令人欽佩及值得渴望之事。[15]（三）「衆人以爲」在原文是介詞片語，有認爲在這裏相等於間接受格，得出的意思即是教會應思想如何可以對衆人行善（與惡相對）；這需要計畫，只有意圖是不夠的。[16] 可是，本句（像較長的林後八 21）是箴言三章四節的回響，三者比較之下，可見這介詞片語的意思是「在衆人面前」，即是「〔被〕衆人認爲〔美好之事〕」（金譯）。[17] 基於同一理由，葛嵐斐的解釋也不能成立。他把「在衆人面前」視爲形容動詞「籌謀」，得出的意思即是，基督徒應在衆人面前籌謀那些美好的事，以之爲追求的目標，而美的尺度是由福音來斷定的。[18] 因爲這片語其實是形容「美」字

---

14 這裏用的是 καλός（詳參《帖前》451-52），不是 21 節所用的 ἀγαθός；但二字在本段可視爲同義的（參《羅》1.351-52 註 4；《羅》2.471 註 8 及所屬正文。）

15 Byrne 381. Schreiner 672 認爲 17b 很可能應連於 17a，得出的意思即是，所有的人（包括不信者）都承認，不以惡報惡是好事。可是，後一句話並不眞確，許多非基督徒（甚至一些信徒）都會認同「有仇不報非君子，有冤不報枉爲人」這話；而且，καλά 是複數詞，不大可能是特指「不以惡報惡」一事。

16 依次見：Michel 390; Käsemann 348. 將 ἐνώπιον 視爲相等於間接受格的還有 Schlier 382; Wilckens 2.24. Moo III 785 及 Paffenroth（'Romans 12:9-21' 94）皆認爲，原文的介系詞在聖經的用法並不支持「間接受格」的解釋。

17 Cf. Zerbe, 'Non-Retaliation' 241-42. 比較：

（箴）	προνοοῦ	καλὰ	ἐνώπιον κυρίου	καὶ	ἀνθρώπων
（林後）	προνοοῦμεν	καλὰ οὐ μόνον	ἐνώπιον κυρίου ἀλλὰ καὶ	ἐνώπιον	ἀνθρώπων
（本句）	προνοούμενοι	καλα	ἐνώπιον		πάντων ἀνθρώπων

（1）如 Dunn 2.748 所指出，ἐνώπιον κυρίου 的意思顯然是「在神面前」即「神看爲〔美〕」，因而 ἐνώπιον ἀνθρώπων 的意思也只能是「在人面前」即「人看爲〔美〕」；雖然本句並無 ἐνώπιον κυρίου 一詞，但保羅很不可能給予本句的 ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων 與林後該句的 ἐνώπιον ἀνθρώπων 不同的意思。Cf. Knox 594-95; Byrne 383.（2）前二句都沒有 πάντων 一字，也許保羅在本句加上此字，使本句可與下一節（μετὰ πάντων ἀνθρώπων）連起來（so Talbert, 'Romans XII. 9-21' 89）。更爲可能的是，保羅加上此字，因他現在想到的是希羅社會一般認可的美事（cf. Yinger, 'Romans 12:14-21' 92 with n.79），而這就同時爲 18 節預備了道路（cf. Perkins, 'Paul' 275）。

18 Cranfield 2.645-46; followed by Mounce 241 n.57. Similarly, Morris 452.

的，保羅所想到的是「大家看爲美好的事」（現修）。[19]

綜合上述三點，本節第二句的意思即是：基督徒活在不信福音的世人中間，必須留心自己的生活行爲，務要使不信者亦可看出，他們行事的目標是高尚可敬的。[20] 保羅在他處同樣勸勉信徒要在與教外人士的交往上「可以得到〔他們〕的尊敬」（帖前四12，新譯）。這種關注屢見於保羅書信：信徒要「用智慧與外人交往」（西四5）；他們必須謹慎自己的行爲，免得成爲非信徒的絆腳石，使他們不信主而不得救（林前十 32～33），又免得本身被人毀謗（提前三 7），神的名和道理亦被褻瀆（提前六 1）；他們要在所處的世代中發光（腓二 15），並且使神的道理在凡事上得著尊榮（多二10）。[21] 本句的勸勉假定，有某種道德標準是基督徒和非基督徒共有的（參二 14 所說的外邦人「本性之律法」）；[22] 保羅在這裏可說對當代的異教社會存著積極開放的態度：他假定就是不信的人也有某程度的道德判別力，而且衆人皆以爲美善的品質（參：腓四 8）也是基督徒所當留意和培育的。與此同時，衆人所以爲的美（包括希臘道德哲學所承認的美德）只提供一種起

---

19 Schreiner 672 批評葛嵐斐的解釋爲「偏離本節明顯的理解」；Fitzmyer II 657 認爲，若保羅的意思是如葛氏所述，保羅會明白地提到福音。

20 Bruce 217 引 NEB 的譯法作爲本句的解釋：'Let your aims be such as all men count honourable.' Cf. Manson 950*a* (§825d); SH 364. Stott 335 引 Phillips 的譯法：'See that your public behaviour is above criticism.'（這在斯托得 455 以負面的形式出現：「不要讓你公開的行爲有可供指摘之處」；但英文原句的正面形式大可以保存如下：「要確使你公開的行爲無可指摘。」）Dunn（*Paul* 677）認爲，本句實際上是要求羅馬信徒在生活上不要給斯多亞派和犬儒派批評的理由。Luther 162 說：聖奧古斯丁極佳的規則來自這句命令，此規則說：「不關心自己有否好名聲者是個無感覺的人。對你個人來說，有一個無虧的良心便已足夠，但是對你的鄰舍而言，你的好名聲是必須的。」

21 《帖前》334。亦參：彼前二 12，三 1、16。

22 Cf. Dodd 206-7;《羅》1.369-74。Davies（*Paul* 327）認爲本句暗示有一「普世的了解」（'a *communis sensus*'）使所有的人都可以認出善來。

碼的標準；對信徒而言，生活行爲的最高準則還是神的旨意（羅十二 2）、使徒的傳統（帖後二 15，三 6），以及由保羅以身作則所施的教導（參：腓四 9）。[23]

十二 18　「若是能行，總要盡力與眾人和睦。」

像上一節的「報」和「籌謀」一樣，「和睦」在原文是另一個命令式分詞；這個不及物動詞在新約另外出現三次，分別指耶穌囑咐門徒要彼此「和睦相處」（可九 50，現修），及保羅勸勉信徒要彼此和睦（林後十三 11；帖前五 13）。在本句也是「和睦相處」（當代、現修）之意，[1] 只是保羅在此想到的不是信徒彼此間的關係，而是他們與教外人士的關係：「與眾人和睦相處」（思高、金譯）。[2]

在此之前，保羅以兩個短語爲這項勸勉定下了限度：（甲）「若是可能」（和修），[3]（乙）「就你（的一方）而論，到了『這事在你的能力範圍內』這個程度」，[4]「到了『這事有賴於你』這個程度」。[5] 兩個短語的關係主要有兩種看法：（一）二者有別：[6] 例如，麥約翰認爲：前者暗指客觀的不可能，即是眞理、

23　參《腓》452-53。

1　Cf. Thayer 182 (s.v. εἰρηνεύω, 2); BDAG 287 (s.v. 2 b); H. Balz, *EDNT* 1.394*b*.

2　除了上引的三節經文，好些釋經者還提出來十二 14 作爲證據，表示本句屬於一個肯定的傳統（e.g., Michel 390; Schlier 382）。但該節的意思可能不是「要追求與衆人和睦」，而是「要跟衆人一齊追求和平」（呂譯；參《來》2.378-79）。

3　εἰ δυνατόν: 這是「在發端子句中，『是』字（通常爲 ἐστίν）偶然被省略」（McKay §21.1.8）的一個例子。

4　τὸ ἐξ ὑμῶν = 'for your part, so far as it is in your power' (Moule 33-34, cf. 160). MHT 3.14 則譯爲 'so far as it originates from you'. 在前的中性冠詞使整個詞語（參九 5b：τὸ κατὰ σάρκα,《羅》3.71 註 73）成爲一種有副詞作用的關係直接受格（accusative of respect: Moule 33-34, 111）。

5　τὸ ἐξ ὑμῶν = 'as /so far as it depends on you' (NIV / RSV, NRSV, NAS).

6　Moo III 786 談到「雙重的修飾」。Field 163 認爲，兩個條件堆砌起來，清楚表達了此勸勉之難以實行。

正義和責任要求基督徒與別人對抗；後者則指基督徒必須竭盡所能與人和睦相處，引起不和的責任必須完全不是因爲我們沒有做到與聖潔、眞理、正義一致的一切事情。[7] 另有將二者解爲分別指別人的意願和態度，以及基督徒本身的信仰不能妥協。[8]

較自然的看法是：（二）「這三個字〔見註 4〕解釋了前面的『若是能行』」，即是（乙）解釋了（甲）。[9]「就你（的一方）而論，到了『這事在你的能力範圍內』這個程度」、「到了『這事有賴於你』這個程度」這個思想暗示，除了基督徒的一方，還有「衆人」的一方，若後者根本無意與基督徒和睦相處，或／且採取有損大家和睦相處的態度和行動，這就超越了基督徒的能力範圍，和睦相處這事已不再是「有賴於他們」；在這種情況下，與衆人和睦相處就成爲「不可能」的。如俄利根所言，保羅完全明白和睦有賴雙方合作，而另一方可能存著敵意因而阻礙和睦；他的要求就是我們應常存願意與衆人和睦相處的心，讓不和的責任只落在對方而不在我們自己身上。[10] 當然，就事實而論，還有另一些因素會使與衆人和睦相處的理想不能實現，例如：基督徒不能違背良心行事；他們不能犧牲（福音的）眞理，在信仰或（道德）原則上妥協。[11] 只是，單就保羅這裏的用詞而論，俄利根的解

---

7 Murray 2.139. Barclay 170 將（甲）解爲暗指客觀的不可能（例如，涉及原則的問題），（乙）則指各人的主觀能力（一些人比別的人較易與人和睦相處）。

8 So, apparently, Käsemann 348; Moo II 1151*b*-52*a*.

9 活泉 200。Moo III 786 n.83 認爲這是個可能（但見上面註 6）。Schreiner 671 的譯法——'If it is possible so far as it depends on you'——似乎也是將這短語視爲表達一個而非兩個意思。

10 Origin (see Bray 319*b*-20*a*). Cf. Zerbe, 'Non-Retaliation' 241-42.

11 依次見：Dodd 207; 及 Morris 452; Schreiner 673; Witherington, *Quest* 183. 斯托得 455「或者〔對方〕所提出的和解條款要我們在道德上妥協之處，大得不能接受」這話裏面，筆者加上楷體的一句值得商榷。Stott 335 'which would involve an unacceptable moral compromise' 的意思較可能是，任何「道德上的妥協」都是「不可接受的」，並無「有些道德妥協可接受」，有些則「大得不能接受」的含義。

釋是足夠和可能是準確的。[12] 按這種理解，保羅加上的限制性的兩個短語只是表明，和睦相處有賴雙方共同努力，而基督徒只能決定自己的行爲，卻不能指定別人的行爲；但是就他們自己的一方而論，他們仍是「應盡力與衆人和睦相處」（思高）的。[13]

十二 19　「親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒；因爲經上記著：「主說：『伸冤在我；我必報應。』」」

「不要自己伸冤」（**19a**）的原文 [1] 較宜譯爲「不可爲自己復仇」（思高、現修）。[2] 本句與「不要以惡報惡」（17a）的分別也許在於，該句較爲籠統，本句的「復仇」一詞則較強烈地提示一件特別和確實的事，所受的傷害和所打算的報復都是較嚴重的。[3]「私自報復」（當代）等於自己同時扮演法官、陪審團和行刑者的角色。[4] 本句可能暗指舊約「不可報仇」（利十九 18a）的禁

12　（1）Piper（*Love Command* 18）認爲，這裏的「與人和睦相處」也許是在禁止報復的文理中一項正面的傳統命令。Adams 甚至認爲，本節就是保羅勸勉的主旨所在：14～21 節的勸勉構成「與周圍的社會和諧共處」的呼召（'Rome' 204），本節這一項勸勉把十二 14～十三 10 整段的主旨精簡地表達出來（208）。（2）Ridgway（'Romans 12' 181）用「著作分析法」（'composition analysis'）解釋「與人和睦相處」（當代）的意思，即是：彼此相愛、互相敬重（9～10 節）；在患難中忍耐，恒切禱告，接待旅客（12～13 節）；祝福逼迫自己的人，與別人同喜樂同哀哭，和諧地生活，與卑微的人爲伍（14～16 節）；不以惡報惡，不報復（17、19 節）；把仇敵需要的飲食給他們（20 節）；以善勝惡（21 節）。這些行動都是和平生活的向度。可是，這樣以（不僅是按）文理解釋本句，得出的意思肯定過分廣闊，且很可能失掉了本句特有的意思。

13　Cf. Ridgway, 'Romans 12' 182.

1　μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες. 後一個字是本段（9～21 節）第十七亦是最後一個命令式分詞。ἐκδικέω 在新約另外出現五次，意思分別是「懲罰」（林後十 6，思高、現修）和「伸冤」（路十八 3、5；啓六 10，十九 2）。

2　參金譯：「不宜爲自己復仇」。本註釋所參考的英譯本全部採報復／復仇之意。

3　依次見：Cranfield 2.645; Murray 2.140. Louw 2.123 指出，17～19 節呈現交叉式排列法：A = 不要以惡報惡（17a），B = 要作美事（17b），B' = 要與衆人和睦相處（18 節），A' = 不要爲自己復仇（19 節）。參較十二 17～21 註釋引言註 4（上面 174）。

4　Manson 950*a* (§825d).

令；[5] 下文（19c）則會引用舊約另一節經文來支持本節上半（19a～b）的勸勉。「親愛的弟兄」原文並無「弟兄」一詞，直譯可作「諸／各位親愛的」（思高／和修），或意譯爲「親愛的朋友們」。[6] 保羅及其他的新約作者常以此詞稱呼讀者，看來這是一種「明確地是基督徒的稱謂方式」。[7] 保羅在這裏（首次）加上這親切的稱呼，[8] 也許是因他認識到，即使對基督徒來說，這是一項極難實行的勸勉，故以此詞給他們額外的鼓勵。[9]

第二句（**19b**）開首的「寧可」在原文是強烈的反語詞，意即信徒決不可爲自己復仇，反而要「給上帝的義怒留地步」（呂譯）。[10] 原文只是區區四字，直譯可作「向忿怒讓步」，[11] 但至少有四點值得留意：第一，「向……讓步」意即給予機會：就如「給魔鬼留地步」（弗四 27）意即「讓魔鬼有機可乘」（現修），「你要給至高者的法律留有餘地」（次經傳道經十九 17〔思高德訓篇十九 18〕）是說要「給犯人有按法律辯護的時間和機會，然

5　Yinger, 'Romans 12:14-21' 77 n.14. 羅十三 9 則引用利十九 18b.

6　So CEV: 'Dear friends'. 另一些譯法是：「朋友們／我的／我親愛的朋友們」（現修／NIV, TEV／金譯）。

7　Cf. Furnish, *II Corinthians* 365. 作稱呼用的 ἀγαπητοί 另見：林後七 1，十二 19；來六 9；彼前二 11，四 12；彼後三 1、8、14、17；約壹二 7，三 2、21，四 1、7、11；猶 3、17、20；（with μου）林前十 14；腓二 12。單數呼格的 ἀγαπητέ 見：約叁一 2、5、11。亦參《帖前》154。

8　按原文的次序，這稱呼是加在首句之後。ἀγαπητός（但非呼格）在上文用了兩次（一 7，十一 28），分別指讀者及以色列是蒙神所愛的。關於這字，可參《帖前》154。

9　依次見：Cranfield 2.646; Dawn 273. Cf. SH 364; Byrne 383; 鮑 2.124。另有認爲保羅以此字提醒讀者，他們是完全不配地經歷了神的愛的人（Moo III 786）；唯有當他們明白自己是「蒙愛的」，他們才能實行這勸勉（Schlier 382-83）。不過，保羅若在稱呼讀者時欲表達這種意思，他似乎喜用動詞的完成時態被動語態，ἠγαπημένοι（西三 12），甚或加上 ὑπὸ τοῦ θεοῦ/κυρίου 等字（帖前一 4／帖後二 13）。

10　參思高：「給天主的忿怒留有餘地」；NIV, NRSV, NAS.

11　δότε τόπον τῇ ὀργῇ = 'give place to wrath' (NKJV).

後下判決」（思高頁邊註），[12] 照樣，「向忿怒讓步」意即給忿怒機會，讓它顯明、運行。[13] 第二，這裏的「給」字是本段（9～21節）唯一的過去不定時時態的命令語法動詞。有釋經者指出，按照慣用語法，這動詞在籠統的命令中是以過去不定時時態出現的（如在本節及十三 7），其意義是表達重複的行動：無論何時遇到命令適用的環境，就要照著有關的命令去做。[14]

第三，「忿怒」不大可能是（一）指仇敵的忿怒，「讓步給仇敵的忿怒」意即任他發怒，自己卻不可報復。因爲，敵人的忿怒是個從外面引進來的、絕不需要的思想；有極多使我們很想報復的情況，根本不牽涉傷害我們的人的忿怒。也很不可能是（二）指我們自己的忿怒，意即要讓它發洩出來，被抑制的憤恨是會爆發的。因爲，我們的忿怒是帶著復仇之心的怒氣，但「不可爲自己復仇」同時禁止了我們將這怒氣發洩出來；若是這樣，根據以弗所書四章七節的用法，保羅理應說「不要給〔你們的〕忿怒留地步」而不是說「給忿怒留地步」。[15] 也不大可能是（三）指政府對行惡者所施的刑罰（十三 2～4），意即我們不要私自復仇，乃要讓執法者替我們主持公道；因爲保羅到下一段（十三 1～7）才談到政府的功用，不是在目前的一段。最可能是（四）指「上帝的忿怒」（現修），因爲：（1）「忿怒」在原文是冠詞加名詞，並無任何修飾語，這在五章九節（及帖前二 16）是指神的忿怒。

---

12 以上二節，原文也是用 διδόναι τόπον + dative 這結構。傳道經十三 22 談到窮人雖然「說話條理分明，却無人理會」（思高德訓篇十三 27：原文作 οὐκ ἐδόθη αὐτῷ τόπος）。路十四 9 的 Δὸς τούτῳ τόπον 則爲字面意義的「請讓座給這個人」（思高）。

13 Cf. Thayer 628 (s.v. τόπος, 2 b); Wilson 135. BAGD 823 (s.v. 2 c) ‖ BDAG 1012 (s.v. 4) 則特解爲「給（神的）忿怒一個機會去達成它的目的」。

14 依次見：Morris 453 n.105; Fanning 354-55. 後者（355-56）繼而指出，在路加和保羅的著作過於其他作者，有時用現在時態的命令式語法來表達重複或慣性的行動（例如：弗四 27）。

15 Michel 391 n.46 認爲（一）和（二）在文理中都是很不可能的。

這名詞（有或沒有冠詞）在保羅書信常用來指神的忿怒（參：羅二5、8，三5，四15，九22；弗二3；帖前一10，五9）。[16]（2）保羅隨即引用舊約來支持「不要爲自己復仇，反要向忿怒讓步」這話，所引的話（申三十二 25）表明報仇是神的特權；可見所說的忿怒是神的。[17]

第四，神的忿怒在這裏有三種解釋：（一）所指的十分可能是神的忿怒現今在祂有秩序的世界中發動，因爲保羅在數節之後（十三4、5）就提到神的忿怒在現今的表達。[18]（二）所指的是末日的審判，因爲「神的忿怒」在保羅書信通常指神在末日的忿怒，而且很難看出有任何「神的報應」在現世發生。[19]（三）保羅並無指明神的忿怒之準確時間或性質；鑑於一章十八節及以下一段，我們不應假定保羅在這裏只想到未來的審判；這項勸勉的意思是，要讓「神的報應」之律發生功效，不管是在現今或在「上帝義怒的日子」（二 5，呂譯）。[20] 筆者基本上同意最後這個看法；我們也許不必細究這裏所說的「忿怒」顯明的時間，因爲保羅的著眼點只是在於「爲自己復仇」與「向神的忿怒讓步」之對比，隨後的引句所強調的也只是「復仇、報應是神的特權」這根本的事實，並無明確的時間性指標。

保羅這樣拿「爲自己復仇」與「給神的忿怒機會」作對比，其意義在哪裏呢？（一）俄利根的解釋是：我們若把事情交託給

---

16 MHT 3.173 認爲我們必須以 ἡ ὀργή 爲 'the well-known wrath'; 即是「神的忿怒」（Morris 454）。

17 以上（一）至（四）各點見 Murray 2.140-41; Schreiner 673.

18 Adams, 'Rome' 203. Cf. Wright 714*b*: 讓神——大有可能是透過地方官——施行公正。

19 Schreiner 673. Cf. Schlier 382; Byrne 382. P. C. Böttger（*DNTT* 3.136）認爲，基督徒被禁止在現世爲自己施行報復，是由於報應要隨著最後的審判而來。

20 依次見：Moo III 787 n.88; Dunn 2.749; Bruce 217.（留意後者將「神的忿怒」解爲 'the law of divine retribution'; 但見《羅》1.279-81 的討論。）Stott 336（斯托得 456）則認爲神的忿怒現今是藉著政府之秉公行義（參十三 4；上一段之〔三〕），最後則在審判之日（二 5）表達出來。

神，讓祂施行報應，祂所施的刑罰必定比我們所能作的嚴厲得多。司騰戴以令人印象深刻的比喻這樣說：原子彈即將爆炸，爲何拿著小獵槍四處走動呢？這就是說，人所作的、報復的嘗試，永不能盼望像神的報應那麼有效和具破壞力。[21] 可是，「你們不要爲自己復仇，而是要讓神對你們的仇敵施以更嚴厲的刑罰」這種思想，似乎難與保羅本段勸勉的精神互相協調（尤見 9a、14 節）。因此，另一種解釋較可取：（二）保羅的呼籲純粹是出自一歷史悠久的舊約及其後的猶太傳統：人不應爲自己復仇，因爲復仇完全是神的特權。[22] 故此，人試圖爲自己復仇等於試圖篡奪神的權力。人應當站在一旁，讓神施行報復。[23]

「因爲經上記著」（**19c**）表示，保羅現在要引舊約聖經的話來支持本節上半（19a～b）的命題：[24] 信徒可以放棄爲自己復仇，讓神自己施行報應，不是因爲復仇至終必會發生，而是因爲復仇和報應皆屬於神。[25] 引句出自摩西之歌的一句話（申三十二 35a）：馬索拉抄本作「復仇屬我，報應也〔屬我〕」；七十士譯

---

21 依次見：Origen (see Bray 320*b*); Stendahl, 'Coals of Fire' 139 (cited with approval by Raiter, 'Romans 12' 105); Paffenroth, 'Romans 12:9-21' 95.

22 Byrne 382. 作者（383; cf. Cranfield 2.647）提出的例證包括：利十九 18；箴二十 22，二十四 29；次經傳道經（思高德訓篇）二十八 1（「凡報仇的，必要遭遇到上主的報復，上主必要保留他的罪」）；及死海古卷之《紀律手冊》=《社團守則》十 17～19；《大馬士革文獻》九 2～5（cf. Vermes, *Scrolls* 90-91, 110）。《迦得遺訓》六 7 與本句尤其相似：「但即使他全無羞恥之感，繼續行惡，也要從心裏寬恕他，將復仇的事留給神」（Charlesworth, *Pseudepigrapha* 816; cf. Sparks, *Apocryphal* 576）。Cf. Zerbe, 'Non-Retaliation' 235.

23 依次見：Paffenroth, loc. cit.（作者合併兩個意思）；Moule, *Essays* 243 (cf. Hunter 111; SH 364). Cf. Denney 694*b*. Cranfield 2.647 指出，保羅的禁令完全沒有任何限制，這有別於猶太教；例如，在庫穆蘭社團的文獻裏，不報復和繼續憎恨敵人是並存的（cf. Stendahl, art. cit. 139, 142-43; Klassen, 'Coals of Fire' 346）。

24 γέγραπται γάρ 在保羅書信另外出現六次：見《羅》1.402 註 2 之（5）。

25 Cf. Knox 596. 這也是約瑟告訴兄長不必害怕他會向他們報復其中的一個原因；參鄺炳釗：《創世記》5.374-75。

本則作「在復仇之日，我必報應」。將希伯來文原句的首二字和七十士譯本所用的動詞合併，便得保羅在此的引句：「復仇是我的事，我必報復」（思高）。[26] 這語句與希伯來書十章三十節所用的同一引句完全相同，亦與此句在亞蘭文的舊約註釋（他爾根）的說法（用第一人稱的動詞「報應」）相同；由此看來，保羅和希伯來書的作者很可能都是引用了另一份、今已失傳的希臘文文本。[27]

申命記原句（不論是馬索拉抄本或七十士譯本）並無「主說」

---

26 比較：MT　לִי נָקָם וְשִׁלֵּם

LXX　ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως <u>ἀνταποδώσω</u>

保羅　ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ <u>ἀνταποδώσω</u>, λέγει κύριος

（1）שלם 若視爲名詞，וְשִׁלֵּם = 'and recompense/retribution' (Bell 256; Dunn 2.749; BDB 1024, s.v.); 前者若視爲動詞（Piel 3rd person singular masculine perfect），後者便 = 'and he has repaid'（Lim, *Scripture* 147）。（2）LXX 的譯法假定了希伯來原文的首個字是 לְיוֹם（ibid.; Stanley, *Scripture* 172）。（3）有數份抄本在此作複數的 ἐκδικήσεις（= 復仇之舉）；但這抄法不見於 LXX, 保羅的文理也不要求此複數字，故此，這字很可能是有抄寫員在抄寫的過程中因聽錯而誤寫的結果（Stanley, *Scripture* 171 n.299）。（4）ἐκδίκησις 及 ἀνταποδίδωμι 二字，可依次參《帖前》312-13、253-54。

27 Cf. Käsemann 348-49; Bruce 217; Dunn 2.749; Morris 454; Moo III 787 n.93;《來》2.206。Longenecker（'Paul' 113 n.85）將羅十二 19 視爲「很可能是保羅之前的經文形式」其中的一例。（1）按 Stanley（*Scripture* 172）的解釋，這文本所用的語句是經過修訂，爲要使之與其希伯來文的原典（*Vorlage*）相符，後者像有關的他爾根一樣是使用第一人稱的動詞「報應」（אשלם）的。但（2）Lim（*Scripture* 148）指出，我們不用假設這並無證據支持的、希伯來文的異文。原來沒有母音的 שלם 一字若視爲不定詞（Piel infmitive שַׁלֵּם）並隱含著主詞，MT לִי נָקָם וְשִׁלֵּם 便可譯爲 'vengeance is mine and (it is mine) to repay'，而這很容易演變成 'vengeance is mine, I will repay'. 這就是說，保羅或在他之前的譯者可能直接將 MT 的 שלם 理解爲不定詞，從而譯爲「我必報應」。（3）Ellis 對保羅的引句與 LXX 有差異這現象，提供了三個解釋（後二者可視爲相同）：根據 MT 修正了 LXX（*Paul's Use* 14 n.6）；依循了他爾根的語句（140）；根據他爾根修改了希伯來原句（144）。Schreiner 673 n.3 認爲保羅的引句是基於 MT. 筆者認爲，比較之下，還是以正文所採納的解釋至爲可取。（4）Piper（*Love Command* 113）認爲，來十 30 及他爾根等平行經文表示，保羅的「引句」取自猶太傳統，不是直接的回到舊約。可是，開首的引介公式「因爲經上記著」表明，保羅認爲他是在引用舊約。

二字，可見此二字是保羅加在引句之後的（按原文次序）。[28] 這樣在舊約引句之後（或中間）加上「主說」，在保羅書信另有四次。[29] 就本句而論，（一）有認爲保羅是在使用先知的語言，因爲先知常以「耶和華說」一語來預告神的報應。[30] 也許較好的解釋是，（二）保羅加上「主說」，是爲要強調「經上記著」的這話是從神而來的話，因而加深讀者的印象，加強引句對他們的影響力。[31] 這種較籠統的解釋亦適用於上述的另四次。無論如何，「主」是指神。[32]

波克安指出，信徒可以棄絕爲自己復仇，因爲他們已把事情交託與公義的神，祂聲言復仇是祂自己的事。這就使他們得著自由去以寬恕的心對待仇敵，[33] 並歡迎他們的悔改（20 節）。人若被

28　Cf. Denney 694*b*; Piper, *Love Command* 112; Stanley, *Scripture* 173-74. 同樣的現象見於林前十四 21（引賽二十八 11）；林後六 17（引賽五十二 11；結二十 34）。Rosner（'Scripture' 89）指出，保羅加上「主說」至少表示，他視引句不僅爲先知在過去所說的話，而是神對保羅當代所說的話。

29　十四 11（引賽四十五 23）；林前十四 21（引賽二十八 11～12）；林後六 17（引賽五十二 11～12），18（引王下七 14）。Ellis（*Paul's Use* 107-12, esp. 109-11）認爲，λέγει κύριος 一詞反映了早期基督教先知的影響，因這（或類似的話）是他們有時使用的引介公式；在上述的引句，保羅是按照他所最熟悉的、這些引句的形式來引用，即「主說」是這些引句的一部分。但 Bell 258 提出理由反對此說，他認爲此詞來自基督徒先知的可能性極微。Fee（*First Corinthians* 680 n.25）對艾理斯的理論評爲「臆測成分甚高」。

30　Cf. Dunn 2.749; Moo III 787 with n.95. 參（例如）：撒上十五 2；耶二 19，五 9、29，九 9，二十九 32，五十 31；結七 4；何二 13。亦參 Byrne 383: 'perhaps to give the statement prophetic force.'

31　Cf. Richardson, *God* 184; Fee, *First Corinthians* 680.

32　Cf. L. W. Hurtado, *DPL* 563*b*; H. Bietenhard, *DNTT* 2.513.

33　A. S. Moreau（*Essentials of Spiritual Warfare: Equipped to Win the Battle* [Wheaton 1997] 128-29）指出：（1）即使得罪我的人不爲他（或她，下同）所行的惡而悔改，我也得寬恕他。就神而論，人若不悔改而神仍然寬恕他，這是違反了神的正義。但別人若不悔改而我仍然寬恕他，這只是將秉公行義的責任牢固地放在它所屬的地方——神的手中。（2）寬恕有別於復和：復和需要雙方的合作；寬恕只需單方面的行動。（一方）提供寬恕及新的開始和（另一方）接受寬恕是兩回事。

復仇的渴望緊握著，當他看見敵人悔改而得免神的刑罰時，必會像約拿一樣有遭受挫折之感（參：拿四 1～5）；但是那些已把復仇之事交託給神的人，就能促進神的憐憫並以此憐憫爲樂（藉著憐憫，神同時保障及超越公平），他們能夠爲敵人禱告，求神寬恕他們。[34] 但若敵人不悔改，他們將會受到神的報應，而神施行報應其中的一個方法，就是透過政府的秉公行義（十三 3～4）；就是這樣，一方面信徒不可以惡報惡（17a）或爲自己復仇（19a），另一方面行惡者（若不悔改）將會獲得神的報應。[35]

十二20　**「所以，『你的仇敵若餓了，就給他吃，若渴了，就給他喝；因爲你這樣行就是把炭火堆在他的頭上。』」**

「所以」這譯法反映一較次等的抄法，[1] 古卷的證據 [2] 支持原來的抄法是「相反的」（新譯）。[3] 這詞在這裏的作用有不同的看

34　Bauckham, *Bible* 67（= 包衡〔《政治》100〕。「可以在憐憫中得提升……他立即……」是 'can promote . . . the compassion by which he at once safeguards and surpasses justice' 之誤譯。）鄺炳釗（《創世記》5.391）指出，「奇妙的是，當我們接受自己不是上帝〔只有祂才有權施報〕，就會有上帝的形象樣式，如以掃饒恕雅各，使雅各見到上帝的面〔參：創三十三 10〕。換句話說，當我們不取代上帝，就會更像祂。」

35　Stott, 'Romans 12:9—13:10' 54.（1）作者（54-56）進一步討論惡怎麼可以同時「被勝過」（21 節）和「被懲罰」（十三 4），以及與此問題有關的、反戰論者與「公義之戰」論者之爭。見十三 4b～d 註釋註 15 末（下面 253）。（2）Calvin 277 認爲，人懷著惡意及報復的心尋求地方官吏的幫助，與他設法自己進行報復，二者不相伯仲；區別公開的和私下的復仇是多餘的。（加爾文 251 下作：「所以在此要將公開報復和私下報復分開來是極膚淺的看法」；筆者以楷體印出的字看來是誤以原來的 'superfluous' 當作 'superficial' 的結果。）Zerbe（'Non-Retaliation' 244-45, cf. 246）也是認爲，本節超越了個人復仇的焦點，同時禁止信徒對非基督徒提出訴訟。作者提出四點理由支持其說：保羅相信（a）人間的法庭是不義的（林前六 1），（b）忍受損失勝於訴訟（7 節），（c）教外人士的審判應交給神負責（五 12～13），（d）基督徒至終要審判世界（六 2～3）。但參下面 253-55 一段及 233 註 12。（3）鄺炳釗（《創世記》5.100）指出，「不報復不等於任人欺負，只是不採取相對的惡行去害人……；千萬不要放縱對方，任由對方變本加厲欺負人。」

1　ἐὰν οὖν. 思高同；also KJV, NKJV ('Therefore'). 另有古卷只作 ἐάν.

2　包括最重要的兩份大楷體抄本：西乃抄本及亞力山太抄本（參黃錫木：《新約研究》273-74）。

3　Cf. NIV/TEV ('On the contrary / Instead'). I.e., reading ἀλλὰ ἐάν (so Schreiner 676).

法：（一）與第十九節末句作對比，得出的意思即是：雖然主說「伸冤在我，我必報應」，但在我們的仇敵有需要時，我們仍要盡力幫助他；（二）與該節的下半（19b～c）作對比，大抵意即提出與「給神的忿怒機會，讓祂施行報應」相反的行動；（三）與「不為自己復仇」，亦與「僅被動地將事情交給神」（即是與 19 節全節）作對比；（四）與前三節（17～19 節）所表達的消極行動（不做甚麼）作對比，現在提出的是積極的行動（要做甚麼）。[4] 可能最好的看法是，（五）原文反語詞在這裏是用以有力地引介另外一點，其意思等於「不但如此〔和修〕，還要」，即是在上文所說的不報復之外，還要積極地造福傷害了我們的人。[5] 教父屈梭多模按人之常情指出，沒有任何事比看見自己的仇敵受懲罰更甘甜；但是，如加爾文所指出的，我們若不以仁慈對待傷害了我們的人，就是一種「間接的報復」。[6]

隨後的引句出自七十士譯本的箴言二十五章二十一、二兩節；唯一重要的分別是，保羅省略了原來的最後一句：「主必以美物還報你」（22b）。[7] 對基督徒社群而言，「仇敵」就是逼迫和誹謗他們的人；但這裏用的「你」是單數的，因而「仇敵」（也是單數）可能是指個人的敵人。[8] 這單數的「你」同時將保羅的勸勉指

4　依次見：（1）鮑 2.125；（2）Dunn 2.750, 751; cf. Klassen, 'Coals of Fire' 346;（3）Denney 694*b*;（4）Schreiner 674.

5　Cf. BDF §448(6); Cranfield 2.648.「聖經上／聖經又說」（金譯／當代、現修；CEV）這種譯法是否反映這詞語的意譯呢？

6　依次見：Chrysostom（Bray 321*b*）及 Calvin 278（加爾文 252）；cf. Cranfield 2.648; Raiter, 'Romans 12' 184. 畢波特 153 甚至認為，「忽略這種〔造福敵人的〕機會本身就是一種報復的行為」。

7　ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθά. 保羅（20a）以 ψωμίζω 取代了原來（21a）的 τρέφω；二字皆有「給予食物」之意（依次見簡明 189*b*、173*b*）。前者在新約只出現另一次（林前十三 3），意為「放棄，讓給別人」（黃錫木 III 391）。

8　Cf. Schlier 383; H. Bietenhard, *DNTT* 1.554. Stendahl（'Coals of Fire' 140; cf. Raiter, 'Romans 12' 104）指出，除了加四 16 及腓三 18 的籠統用法外，ἐχθρός 一字（參《羅》2.69 註 3）在新約從沒有用來指基督徒同道。

向個別的信徒。[9] 雖然引句的上半只提到「給他吃……給他喝」（20a、b），其含義卻是，我們對仇敵的幫助不應局限於這兩項，而是仇敵所需的任何幫助，只要是我們有能力提供的。[10] 引句的下半（20c）提出信徒應如此行的原因，即是提供了基督徒愛仇敵的動機，因而這話有重要的神學及實際意義。[11] 但「把炭火〔＝燒著的炭〔呂譯〕〕[12] 堆[13] 在他的頭上」是甚麼意思呢？這就是**本節的釋經難題**。

從教父時期開始，就有兩個不同的解釋：[14] 俄利根[15] 和屈梭多模採負面的看法（甲），即炭火代表神的刑罰，基督徒以愛待仇敵將使後者獲得更厲害的刑罰；奧古斯丁和耶柔米則採正面的看法（乙），把炭火解作為仇敵帶來心靈上的劇痛，燒毀他的惡毒，領他悔改。[16] 直到今天，釋經者對這圖像的意義仍然沒有一致

---

9 Michel 392.

10 Cf. Calvin 278; Cranfield 2.648; Morris 454.「餓」和「渴」是表達情況的動詞，因而很自然地是現在時態的（參〔例如〕：〔πεινάω〕太五6；路六21；腓四12；〔διψάω〕太五6；約七37，十九28）；另二個動詞的現在時態則可視為表達重複的行動。Dawn 284 認為，這兩句的四個動詞都是現在時態的，其主旨即是，我們的仇敵的需要持續多久，我們對他們的供應也要維持多久。

11 Klassen, 'Coals of Fire' 337.

12 這詞（ἄνθρακες πυρός〔ἄνθραξ 在新約僅此一次〕）在 LXX 出現八次，其中四次是字面意思（利十六12；箴六28；賽五24〔單數〕，四十七14）；三次與神的描寫有關（撒下二十二13；詩十八12〔LXX 十七13〕；結一13）（參：伯四十一20〔LXX 12〕：πῦρ ἀνθράκων）；另一次代表神的審判（結十2）——火炭落在惡人身上是神的審判之舉（詩一四〇10〔LXX 一三九11：ἄνθρακες ἐν πυρί〕）。

13 σωρεύω 在新約只出現另一次，在該處意為「（被罪）堆壓」（提後三6，呂譯）。

14 Cf. Stendahl, 'Coals of Fire' 140.

15 Origen: 我們善待我們的仇敵，不以惡報惡，就是為他們積蓄忿怒，這忿怒在要審判之日顯明。不過，俄利根同時認為，也許這些堆在仇敵頭上的炭火是為了他的好處，使他可以受感動而悔改（see Bray 321*a*-*b*）。

16 Augustine, Jerome (see Bray 322*a*). 伯拉糾持類似的看法（see Bray 322*b*）。Cf. Luther 162. Bray 314*a* 說：「教父們相信，基督徒若善待他們的敵人，就會使敵人感到羞愧而悔改。他們把炭火

的看法，[17] 仍是像教父時期一樣分爲代表少數意見的（甲）和代表多數意見的（乙）兩種。在（甲）的前提下，可說是最有力的論證來自派約翰；他所提出的理由如下：（1）第十九節和第二十節之間的平行支持這立場。這兩節可排列如下：

（負） 19a 親愛的弟兄，不要自己伸寃，

19b 寧可讓步，聽憑主怒；

19c 因爲經上記著：「主說：『伸寃在我，我必報應。』」

（正） 20a 〔但是〕，「你的仇敵若餓了，就給他吃，

20b 若渴了，就給他喝。

20c 因爲你這樣行就是把炭火堆在他的頭上。」

第二十節開首的「但是」表示，首二句（20a、b）是第十九節首二句（19a、b）正面的對等物；第十九節首二句以被動的形式表示應放棄復仇，第二十節首二句則以主動的形式表示應善待仇敵；兩個命令隨後都有「因爲」句提出理據。這平行結構十分有力地提示，炭火堆在頭上（20c）是和第十九節末句所指的同一件事情：「復仇是我的事，我必報復」（19c，思高）。（2）在舊約，「炭火〔燒著的炭〕」總是象徵神的忿怒（撒下二十二 9、13＝詩十八 9、13），或對惡人（詩一四〇10）或邪情的刑罰（次經傳道經八10，十一 32；箴六 27～29；參：伯三十一 12）。若保羅用此詞來表達正面的意思，這會是十分奇怪的。（3）在保羅的詞彙裏，「火」字總是指末日的審判。在帖撒羅尼迦後書（一 6～8），這字是連於第十九節末句所用的「伸寃」和「報應」二詞。第一點

理解爲一種刑罰，這刑罰會燒毀一切的反叛和惡毒，把敵人預備好接受基督。」作者所描寫的，似乎只是教父中的主流或多數的看法。Cf. Raiter, 'Romans 12' 106:（甲）「從來都是少數的意見」。

17 Fitzmyer II 657-58 列出五種解釋，但作者沒有清楚表示自己的立場。

是主要的理據，後二點的功用是支持前一點。[18]

筆者認為，派氏第一點的問題在於其對第二十節首句的反語詞之解釋：按此解釋，該詞將第二十節首二句（僅此二句）與第十九節的首二句（僅此二句）構成對比；唯其如此，第二十節末句才可以和第十九節末句構成同義平行。可是，較自然的理解是將該反語詞視為將第二十節全節與第十九節全節構成對比，或（如本節註釋首段的解釋）將該詞理解為「不但如此，而且」之意（189 之〔五〕）；這樣，兩個「因為」句就不是同義的，而是各自支持所分屬的一節，因而「把炭火堆在頭上」亦可以獲得正面的意思，有別於「我必報應」所含的負面意義。

其他用以支持立場（甲）的理由包括：（4）「堆」字的未來時態使這末句很容易被理解為指末日的審判：你若不加報復，你的善行就被儲存起來，在神的忿怒顯明之日被用作進一步的證據，對你的仇敵提出指控。[19] 可是，「堆」字可同樣容易地被理解為只是一種邏輯性的未來時態，表達「給他吃」和「給他喝」這些行動的結果。（5）這看法與次經以斯得拉續篇下卷（亦稱以斯

---

18 Piper, *Love Command* 115（第〔2〕點是引 S. Spicq 的意見）。Similarly, Paffenroth, 'Romans 12: 9-21' 95; Zerbe, 'Non-Retaliation' 254-56, 263; Schreiner 675. 可是，傳道經八 10，十一 32；伯三十一 12，及箴六 27～29 的適切性值得置疑。關於（3），帖後一 7 的「火焰」（原文 8 節）可能不是審判的工具，而是圍繞著再來之主的元素（參《帖後》89）。關於（1），派氏進一步辯證此解釋與文理（愛仇敵）並無衝突：在 19 節，保羅不但說「不要為自己復仇」，更進一步說「要給神的忿怒機會去達成它的目的」（參上面 183 註 13）；而且保羅用以支持這項勸勉的理由，不僅是神有復仇的主權，也是「我必報應」這特別的應許。在「要善待仇敵，使炭火降下來」與「要如此行事，使神的忿怒有機會達成它火一般的目的」這兩個意思之間，不見得有基本上的分別。兩節都是以穩祕的動機（想仇敵被毀滅）來支持仁慈的行動（同書 116；cf. Raiter, 'Romans 12' 106-7; Schreiner 675; Zerbe, art. cit. 254）。後者（同上）加上另一點：保羅對於福音的敵人之命運所持的態度（他預期反對和逼迫教會的人要被毀滅，261），證實及解釋了「炭火」是指逼迫教會者將要遭受的、末日的刑罰（詳見 257-61）。

19 Stendahl, 'Coals of Fire' 141; cf. Raiter, 'Romans 12' 106.

拉肆書）[20] 的一句話（十六 53）相符：「罪人不要說他們沒有犯罪；因爲任何人說『我沒有在神和祂的榮耀之前犯罪』，神會把點燃的炭火放在他的頭上。」[21]

另一方面，反對（甲）的理由很強：[22]（1）聖經他處並無證據顯示，神的子民要以仁慈和慷慨對待仇敵，乃是爲要使神的報應臨到仇敵。[23]（2）這看法使愛仇敵的舉動變成只是達到（神更嚴厲地審判仇敵這）目的的手段，全無道德價值可言。[24]（3）這看法不但與整段勸勉（9～21 節）正面的語調互不協調，更與其中的三項正面衝突（14、17、21 節）。[25] 派氏承認，鑑於第十四節首句（「逼迫你們的，要給他們祝福」），保羅在第十九、二十節的用意很可能不是：要善待仇敵，同時盼望藉此使神的忿怒臨到他。第二十節其實隱含了一個條件子句：「如果你的仇敵沒有被你的愛感動而悔改。」而這兩節的意思即是，若仇敵擯棄基督徒的仁愛而繼續做基督徒的敵人，他將不能逃脫神的忿怒，他的罪咎將會加重（參：太十一 20～22 及平行經文）；「堆起炭火」基

20　參黃錫木：《典外文獻》27-28。

21　譯自 NRSV 之英譯。採（甲）立場的釋經者還包括：Keener 440*b*; Morgan 57（14 節反映了耶穌的吩咐〔太五 44〕，但 20 節的引句給了後者「危險的一扭」〔'a dangerous twist'〕）。

22　以下三點見 Kio, 'Romans 12.20' 421, 422.

23　Segert（'Live Coals' 67）指出新約與死海古卷之間一重要的分別：《戰卷》的一個顯著主題是，庫穆蘭社群的成員要在末日與神的敵人爭戰，神要透過他們施行祂的忿怒；但在新約裏，基督徒從沒有被視爲神的報應之代理人。

24　Grayston 107 問得好：基督徒的仁慈是否只是要使仇敵感到尷尬的企圖？Paffenroth（'Romans 12:9-21' 96-97）則認爲，保羅在這裏至少是容忍（若不是鼓勵）讀者存著「壞」的動機做好事：他認爲腓一 17～18 提示，保羅若有機會，他很可能會鼓勵人做好事，儘管後者的動機不對。此說值得置疑：從正面看已成的事實（如在腓一 17～18；參《腓》124-32）和鼓勵人存著不正當的動機行事是兩回事。

25　Cotterell and Turner（*Linguistics* 303）認爲，這看法與 20 節的要旨正面衝突，這要旨是寬恕，不是審判。Gruenler 951*b* 強調，文理（17～21 節）絕不容許將炭火的隱喻解爲狡詐地向仇敵報復之法。

本上與「積蓄忿怒」（二5）相同。討論中的這句（20c）並不是表達了信徒自覺的目的，而是申明了公平的框架（此框架是建基於神本身的義：二 4~5），在其中愛仇敵成爲可能的，也是好的；因爲，若仇敵堅決不悔改而神仍然祝福他，那麼神就是不信實的，祂的約也毫無價值。故此，信徒需要確知，對那些堅持作神的子民之敵人者，神必施行報復。[26] 可是，此解釋的關鍵在於上述的條件子句，但這子句很難從經文本身看出來，只能從別處「輸入」。[27] 然而，保羅會滿足於讓這麼關鍵性的一句只有「隱含句」的身分而不把它明白地說出來，這是難以置信的；被引用來支持派氏論點的兩段主要經文，就明白的提到「硬著心腸，不肯悔改」（二5）和「她們〔有關的城邑〕沒有悔改」（太十一20，思高）。此外，「積蓄忿怒」是不悔改者「爲自己」做的事，「把炭火堆在他的頭上」卻是基督徒爲仇敵做的事；二者是否眞的可視爲基本上相同呢？

上述反對（甲）的理由同時是間接支持（乙）的理由。支持（乙）的理由還有：（4）第二十一節表明，把炭火堆在頭上是一種「以善勝惡」的仁慈之舉，是爲著仇敵的好處而作的事。換句話說，第二十節應根據第二十一節（不是 19 節）來理解：要以善報惡，因爲唯有這樣，才可以使不斷升級的敵意循環被破壞，並使仇敵悔改。[28]（5）保羅省略了原來的最後一句：「主必以美物還報你」（箴二十五 22b），可能是爲要免得信徒以獲得神的回報

---

26 Piper, *Love Command* 117-18, 119. Cf. Raiter, 'Romans 12' 106-7.

27 Denney 694*b*: 'this is simply imported'.

28 依次見：Brauch, *Sayings* 78; SH 365; 及 Culpepper, 'Romans 12-15' 454. Paffenroth（'Romans 12: 9-21' 96; following Stendahl, 'Coals of Fire' 145）認爲，21 節的「以善勝惡」可解爲指「神及其子民」的敵人因信徒善待他們而受到懲罰。但這解釋並不自然。

爲愛仇敵的動機。[29] 若是這樣，他就更不會認同「善待仇敵，好加重他的刑罰」這種思想。換言之，被省略的一句暗示，「將炭火堆在敵人的頭上」的意思是正面而非負面的。[30]（6）這被省略的一句在他爾根被意譯爲：神會把他（敵人）交給你，或神會使他成爲你的朋友。這支持「將炭火堆在他的頭上」是使他悔改（成爲朋友）之意。[31]

在（乙）的前提下，（一）有認爲保羅的意思是，以仁愛軟化仇敵的敵意，就如將炭堆在火上將鎔爐中的金屬熔化。[32] 可是，這樣以炭堆在火上來解釋把炭火堆在頭上並不自然。（二）多數釋經者認爲，把炭火堆在頭上是指以愛的行動使仇敵產生如被火燒的羞愧之感，或因羞愧或懊悔而來的劇痛，可能導致悔改。[33] 可

---

29 Piper, *Love Command* 30 也承認此點。Wilson 196 指出，省略了原來的末句不但使（羅）21 節更加令人注意，亦凸顯了整段（9～21 節）全無個人利益之應許這事實。L. T. Johnson 185 認爲，保羅在引用箴二十五 21 時，也許想要同時叫人想起隨後的這一句（22b）；Zerbe（'Non-Retaliation' 254）則認爲，即使省略的原因是如正文所述，這也不表示保羅有意排除關乎報復和刑罰的籠統陳述。

30 Cf. Dunn 2.751 (4).

31 Cf. U. Luck, *TDNT* 7.1095 n.5; Dunn 2.751 (3); Schlier 383. Daube（*New Testament* 343）認爲，保羅以 21 節取代箴言的「主必以美物還報你」，這表示他接受拉比的這種解釋。Furnish（*Love Command* 108）提到拉比西緬對箴二十五 21～22 的解釋——將「（耶和華）必賞賜你」讀成「會使他〔你的仇敵〕與你和好」（cf. Luck, loc. cit.）。Zerbe（art. cit. 252）則認爲此解釋對於羅十四 14、17～21 應如何解釋的價值是可疑的。Paffenroth（art. cit. 96）認爲，仇敵悔改的意思在這裏完全不得其所，因爲這意思在本段從沒有出現。但見再下一段＝（三）。

32 *EastBD* (s.v. 'coal').

33 E.g., SH 365; Ellis, 'Letter to Romans' 255; Moo III 789 ('the burning pangs of shame'); Hunter 111 / Barclay 170 ('pangs of / burning shame'); Davidson-Martin 1041*a*; Mounce 241 / Williams, *Metaphors* 96 ('a/the burning sense of shame'); Stott, 'Romans 12:9—13:10' 48 ('an acute sensation of shame'); R. J. Way, *IBD* 1.302*a* ('feelings of shame'); LN 25.199 ('make him ashamed'); Hendriksen 2.423 ('making the enemy ashamed of himself'); 陳終道 252（使仇敵「自覺羞愧難當」）；Denney 694*b* / Murray 2.143 ('the / burning pain of shame and remorse'); Wright 715*a* ('the burning shame of remorse'); BDAG 80 (s.v. ἄνθραξ), LN 3.67 ('blush with shame and remorse'); Wilson 195 ('deep shame and remorse'); Cranfield 2.649 ('the burning pangs of shame and contrition'), followed by Harrison 135（海爾遜

是，不論是在聖經他處或在聖經以外的文獻，都完全沒有在隱喻裏將炭火連於羞愧的例子。[34] 此外，希伯來文並無與「因羞愧而感到如被火燒」對應的慣用語，亦無堅實的證據表示，在保羅當代的希臘文有這種慣用語；因此，若以這現代（英文）的慣用語來解釋保羅所用的比喻，便是犯了時間上及跨文化的雙重錯誤。[35]

（三）特理拿及其同作者[36] 從「把炭火堆在他的頭上」這隱喻在箴言（二十五21～22）原來的意思入手。[37] 隨後的一節說：「北

283）及活泉 201-1；Blomberg,'Paul' 200 n.38 ('pangs of shame or remorse'); Hume 184 ('the pangs of conscience and shame'); *The True Guidance (Part Three): False Charges Against The New Testament* (E.T.; Villach, Austria 1992) 226 ('burn with sorrow and shame'); Harrington 122 ('a way of shaming them and breaking down their hostility'); Moo II 1152*a*; Adams, 'Rome' 203-4 ('shame and repentance'); Edwards 301 ('hoping to shame him or her into repentance'); Yinger, 'Romans 12:14-21' 93 ('shaming an enemy in order to lead him or her to repentance'); Stott 336-37 ('to shame him into repentance')（斯托得 457）；Thayer 46*a*（s.v. ἄνθραξ: 仇敵痛苦之回憶有助他悔改）；鮑 2.126；串釋（增簡）1650*a*.

類似的解釋包括：（1）Barrett 223: 'the fire of remorse'; Moule, *Essays* 244: 'Paul is reinterpreting vengeance in terms of remorse'.（2）Käsemann 349: 'the remorse and humiliation of the adversary'; 畢波特 153：「使他忍受羞辱的痛苦，因他向你所表現的惡而歉疚。」（Cranfield 2.649 n.5 指出，這裏所說的羞愧不是公開的羞辱，因猶太人以公開羞辱別人爲嚴重的惡行。）（3）Braaten, 'Romans 12:14-21' 295: 'feelings of remorse and repentance'; Westerholm, *Paul* 122 n.30: 'pangs of remorse that lead to repentance'.（4）Robertson, *Pictures* 4.406: 'keen anguish'; Black, 'Romans 12: 9-21' 12: 'keen anguish (perhaps in repentance)'.（5）陳尊德 239 提出靈意化的解釋：「『炭』未燒之前是黑色，可象徵人性，人性是敗壞有罪的，是自私自利，顧己不顧人。『火』有能、熱、光三種功能，象徵屬靈的火……能感化冰冷憎恨的心……能使敵人有被愛之感……能使仇敵認識自己，得指引。」此說不可取。

34 Klassen, 'Coals of Fire' 340. Cf. Fitzmyer I 863*b* (§117), Fitzmyer II 658: 炭火的這種象徵意義不見於別處。

35 Cotterell and Turner, *Linguistics* 303. Dunn 2.751 排拒這意思的理由是，這只是一種較高雅的報復方式。

36 本段主要取自 Cotterell and Turner, *Linguistics* 304-5.

37 M. Dahood（'Two Pauline Quotations from the Old Testament', *CBQ* 17 [1955] 19-23）認爲，MT 箴二十五 22 的「堆在」較宜譯爲「從……除去」；除去仇敵頭上的炭火意即（藉著幫助他而）挪去他的痛苦（筆者沒有看過此文章）。Stendahl（'Coals of Fire' 140）指出，雖然如此解釋 MT

風帶來時雨；讒言易惹怒容」（思高）。前一句對巴勒斯坦來說不是眞的，帶來時雨的是東風和西風；對埃及來說卻是眞的，因而有認為這句話以及前一節那個隱喻的來源是埃及，不是巴勒斯坦。[38] 有一段埃及的簡體文字顯示這樣的一種悔改禮儀：一個懺悔者向他所得罪的人賠罪時，手中拿著杖，頭上托著盛著炭火的盤。不是頭上點著的炭帶來悔改，而是點著的炭是那人已悔改的外在證據。[39] 這樣，炭火在頭上這隱喻在箴言原句的意思就變得清楚了：人若慷慨地對待仇敵，他可能會使他悔改。[40] 若保羅也是按這意思使用這隱喻，他的意思便是：基督徒若善待他的仇敵，可能會把他帶到悔改的地步；好像是說，基督徒將盛著炭火的陶盤放在那人頭上，使他開始走在悔改的路上。[41]

這解釋是否可能的呢？上述兩位作者提出五點觀察：（1）由於埃及和巴勒斯坦是近鄰，即使這隱喻所指的埃及習俗沒有流傳

也許是可能的，但它對於理解保羅的引句是不切題的，因保羅所引的是 LXX 的 σωρεύσεις ἐπί，後者只能解作「堆在……上」。Similarly, Fitzmyer II 658.

38 Cf. Klassen, 'Coals of Fire' 341. Schreiner 674 則認為這方面的證據充其量也是微小的。Segert（'Live Coals' 161*a*）則認為來源是巴比倫，不是埃及。

39 Klassen, 'Coals of Fire' 343 (cf. 349), with reference to S. Morenz, 'Feurige Kohlen auf dem Haupt', *ThL* 78 (1953) cols. 187-92 (see 341 n.4). Cf. F. Lang, *TDNT* 6.945 n.86. Cranfiled 2.650 接受此隱喻可能是來自埃及。Klassen (344) 又指出，考古學家在埃及發現了早於上述那段文字的陶盤，是用來把炭火放在頭上的。Williams（*Metaphors* 109 n.100）則認為，箴言這隱喻可能來自「將燒紅的炭堆在壓碎的礦塊上使之熔解」這做法。但這解釋漏去了「在頭上」這部分。

40 Cf. Klassen, art. cit. 349 (followed by Dunn 2.751): 炭火在該段埃及文字和在箴言都是象徵著由愛的行動引致的、心意的改變。

41 按此解釋，「頭」字就不是「那個人」的代用詞（as in C. C. Kroeger, *DPL* 375*a*），而是具字面意義。Manson 950*a*（§825d）同意這隱喻指向該埃及的懺悔禮儀，但他認為保羅的意思是：你若以仁慈待仇敵，就會使他在神面前自覺羞愧。對於箴言原句與保羅引句的解釋，至少有四種看法：（1）原句的意思是不肯定的，保羅則解為羞愧之感（Dodd 208）；（2）原句的意思是負面的（加重仇敵的罪咎和刑罰），保羅則給它正面的意思（Bruce 217-18; Byrne 383）；（3）原句和保羅引句的意思都是負面的（Segert, 'Live Coals' 163*a*）；（4）原句和保羅引句的意思都是正面的（Cranfield 2.649），如正文。

到巴勒斯坦，這隱喻本身仍可散播到那地。（2）箴言所屬的文學類型，正是從廣泛的地域汲取資料的：座右銘、格言、箴言、雋語等。第二十三節首句對埃及是合適的，因而第二十二節至少有可能出處相同。（3）記載了上述的埃及習俗那段文字是後於箴言，但那習俗本身顯然是早過有關的記載。[42]（4）這解釋符合文理：不論是箴言原來的文理，或是保羅引句的文理。[43]（5）這解釋並不牽涉保羅曉得這種埃及悔改儀式的存在。[44]他的確知道的是舊約那段經文，以及當代對那隱喻的理解（即炭火堆在頭上代表悔改）。[45]筆者同意，這看法爲保羅的勸勉提供了比目前其他的看法更可信的解釋。[46]按這種理解，保羅的立場是：在惡面前，基督

---

42 Cf. Klassen, art. cit. 343 n.6.

43 Ziesler 306 認爲，使 Klassen 的見解「也許僅僅」比其他的解釋可取的，就是 21 節。參上面 194 之（4）。

44 Klassen（art. cit. 347）承認，保羅肯定並不知道這古老的埃及禮儀（cf. Zerbe, 'Non-Retaliation' 253）。Paffenroth（'Romans 12:9-21' 96）因此認爲關於這禮儀的評論是不切題的。Grayston 107 質疑羅馬的會衆會否明白這隱喻的背後是個隱晦和古怪的、埃及的懺悔禮儀；Raiter（'Romans 12' 105）質疑保羅或羅馬信徒是否曉得這禮儀；Witherington（*Quest* 184 n.15）則認爲，保羅大有可能知道有此禮儀，但羅馬的基督徒卻不曉得。筆者認爲，羅馬的讀者至少會從文理看出，這隱喻的意思是正面的（參下註後半）。

45 若是這樣，Stendahl（'Coals of Fire' 144-45）所提出的反對理由便不是決定性的：拉比的釋經表示他們並不曉得炭火是一懺悔禮儀的一部分。Dunn 2.751 (2) 認爲，隨著這隱喻本身被流傳的是「這隱喻原指一樣正面的東西」這種意識。

46 Cf. Dawn 282-83 (following Klassen, and Cotterell and Turner); H. Wolf, *NIVSB* 981-82 (2nd alternative), endorsed by Kio, 'Romans 12.20' 424: 使仇敵悔改或改變；M. Lattke (*EDNT* 2.285*a*): 所指的是在不怕阻力之愛（'aggressive love'）的影響下之悔改；Brauch, *Sayings* 78-79 = Brauch in Brauch and Davids, 'Romans' 573-74: 以善報惡，使行惡者悔改；Morris 455: 愛之舉使仇敵產生改變；Miller, 'Romans 12' 181: 幫助仇敵改變他的想法；H. Balz (*EDNT* 1.100*a*): 不信者認出自己存著敵意的行爲是不對的；C. Brown, *DNTT* 2.157-58: 仇敵知錯；Byrne 382, 384: 指仇敵悔改歸主；Witherington, *Quest* 184: 可能使仇敵悔改、感到懊悔，或良心被烙（'a seared conscience' 在此大抵不是指麻木不仁，而是指良心受責，如被烙一般）。F. Lang（*TDNT* 6.945; cf. *TDNTA* 978）似乎合併了兩種解釋：你的仇敵若不以改變心意回應你的仁慈之舉（= 乙），即是如果他現在逃避他頭上的炭火，他就不能逃避末日審判的忿怒之火（= 甲）。

徒不是不反抗或斯多亞式地被動而已；他正從事克惡運動，而他用來「報復」的武器就是基督自己所曾用的：愛及仁慈之舉。基督徒做這些事，就成爲使仇敵與基督相遇的媒介，這相遇可能至終會導致仇敵的悔改。[47]

十二21　「你不可爲惡所勝，反要以善勝惡。」

本節開首並無任何連詞，這表示本節具摘要總結的性質：一言以蔽之，你不可爲惡所勝，反要以善勝惡。[1]「惡」字出現兩次，在原文與第十七節的兩次構成倒轉的平行或交叉式排列法。[2] 由於上一節的引句用了單數的「你」字，保羅在本節就順勢也用這字，直接地對個別的羅馬基督徒發出這裏的勸勉。[3]「惡」是指甚麼呢？（一）葛嵐斐認爲，採取報復行動就是被惡所勝，這惡一方面是仇敵所行的惡，另一方面是自己內心的惡，這惡對仇敵的惡發出回應。[4]（二）麥約翰提出理由支持另一看法，即所指的只是仇敵所行的惡：（1）在第十七節（以惡報惡）和第十九節（爲自己復仇），報復的思想是在前景（與「背景」相對）；但是本節將讀者的注意力集中在信徒的善行與仇敵的惡行之對比，在前景的不再是信徒報復的衝動，而是仇敵的惡行。（2）「勝過」或「打敗」[5] 的思想符合外來的攻擊，多過符合內心的衝動。[6]（3）

47　Klassen, 'Coals of Fire' 349, partially cited by Culpepper, art. cit. 454.

1　Denney 695*a*. 現修、金譯／當代加上的「所以／無論如何」都是多餘的。

2　第 17 節：κακὸν（A）...κακοῦ（B）；本節：τοῦ κακοῦ（B'）...τὸ κακόν（A'）. Cf. Black, 'Romans 12:9-21' 12; Moo III 789. A' 表明 B' 是中性而非陽性（so, correctly, Cranfield 2.650 n.2）。

3　Cranfield. 'Changes' 282; cf. Miller, 'Romans 12' 171.

4　Cranfield 2.650; cf. Black 178. 二者皆引 Bengel 的話：「被你仇敵的惡，及你自己的性情〔之惡〕所勝」。同樣的立場見鮑 2.126。Zerbe（'Non-Retaliation' 247）則解爲指今世的邪惡力量，顯明於不道德之事以及要傷害教會的敵意。

5　Cf. CEV: 'Don't let evil defeat you, but defeat evil with good.'

6　以下的事實支持這點：賓詞與 νικάω 這動詞連著出現，在新約另有十二次，所指的都是在得勝者之外的人或物（參：路十一22；約十六33；約壹二13、14，四4，五4〔兩次〕、5；啓十

本小段以第十七節首句開始。在本（21）節的事實底下，可見「不要以惡報惡」（17a）暗示「要以善報惡」（如在20節）；而以善報惡正是「以善勝惡」（21b）之法。由此看來，第十七節首句的第二個「惡」字，和第二十一節所說的「惡」，都是仇敵所行的惡。[7] 比較之下，筆者認爲（二）較可取。[8]

在這前提下，「爲惡所勝」仍是指因仇敵的惡行導致我們報復，[9] 因而增加惡的量。[10] 如俄利根所說，惡的性質是藉著類似的行爲舉動而增加、增長，有點像火上加火。[11] 我們若咒詛逼迫我們的人、以惡報惡或爲自己復仇（14、17、19 節），那麼，由於這些都是「對惡行的惡性回應」，我們的回應在本質上與仇敵的惡行相同，我們就是被惡所勝了。[12] 相反的，「以善勝惡」[13] 是指以善報惡：祝福那逼迫我們的人（14 節），仇敵有需要時幫助他（20b）。[14] 這樣做甚或可能使仇敵至終悔改而得救（20b）；如巴

一 7，十二 11，十三 7，十七 14）。

7 以上三點見 Murray 2.143-44. 筆者省略了作者原來的（2），因不大明白其邏輯和適切性。

8 Cf. Denney 695*a*. Moo III 789 n.105 認爲本節的「惡」「幾乎肯定」是指別人對我們所行的惡。

9 Cf. Zerbe, art. cit. 248. 以惡報惡一個「出名」的例子是雅各的衆子屠殺示劍人以報他們的姊妹底拿受玷辱之仇（創三十四 1～2、25～29）。鄺炳釗（《創世記》4.198）指出，這一次的報復「超過『以牙還牙、以眼還眼』〔參：出二十一 24；利二十四 20；申十九 21；太五 38〕的比例，釀成悲劇」。

10 Stott, 'Romans 12:9—13:10' 48.（作者同時指出，我們不能常常避免在另一意義上「爲惡所勝」，即是被行惡者壓逼或壓傷。）Dawn 289 則把 τὸ κακόν（有冠詞）解爲那臨到我們的「特別的試探、確切的試煉、個人的困難及人和事」。*此解釋值得置疑。*

11 Origen (see Bray 322*b*).

12 Cf. Stott 337（斯托得 457-58）。引句英文原作 'evil responses to evil'.

13 Denney 695*a* 謂 ἐν τῷ ἀγαθῷ 很可能 = 希伯來文的 ב，可視爲表達媒介或譯爲 'at the cost of'. 前者肯定較後者可取。Boring-Berger-Colpe §609 舉例證明，「以善勝惡」作爲一項程式性的陳述（'as a programmatic statement'）是較後期的「成就」。

14 （1）另一個「出名」的舊約例子是大衛被掃羅逼迫時的行爲，參：撒上二十四 17（Harrison 135; 海爾遜 283）。Grieb 122 則引王下六 8～23 作爲說明。（2）奧古斯丁認爲，被善所勝的惡人是從他內在的、個人的惡獲得釋放（see Bray 323*b*）。可是，經文所說的不是惡人得釋放（參

克萊所言，要消滅一個敵人，唯一眞正的方法就是使他成爲一個朋友。[15]

有釋經者認爲，本節是它所屬的一小段（14～21 節）的總結，同時是它所屬的分段（9～21 節）的總結。[16] 較好的講法是，本節將所屬分段（9～21 節）其中的一個主題——善與惡的對比——帶到高峰。[17] 如斯托得所指出，厭惡惡（9b）是第一階段，但這是消極的。第二階段是拒絕以惡報惡（17a）〔包括爲自己復仇，19a〕；這仍是消極的，不過它至少有一建設性的結果，就是沒有增添世上積起來的惡。眞正積極的是第三階段：不但下定決心不爲惡所勝（21a），即是不以惡報惡（17a），而且下定決心以善勝惡（21b），即是以積極的愛和服事回應行惡者，以致他們（也許會）被贏取過來，歸屬善的一方。[18] 斯托得又指出，在我們的整個思想和生活中將上述的兩方面結連起來是重要的。永不報復是好的，因爲以惡報惡等於把一惡加在另一惡之上，使惡倍增，因而增加世上之惡的「總數」。更好的是採積極的態度，祝福逼迫我們的人、服事仇敵以致他們歸主（14、20 節），因爲我們若這樣以善報惡，就是減少世上之惡的「總量」，同時增加善的「總量」。以惡報惡就是被惡所勝；以善報惡就是以善勝惡。

上面註 2），所說的惡也不是內在而是外在的（參上一段）。（3）Westerholm（*Paul* 122 n.30）認爲，「要以善勝惡」實際上只是「把另一面也轉給他」（太五 39，思高）較平凡的講法。

15 Barclay 170. Culpepper（'Romans 12-15' 455）說：新約一貫的信息是，征服惡的方法就是以善報惡：最強大的救贖力量就是被愛推動而無辜受苦的力量。（參〔例如〕：彼前二 21～25。）

16 依次見：Hume 184; Fitzmyer II 659. Cf. Thompson 108: 至少是 14～20（若非 9～20）節的總結；Zerbe, 'Non-Retaliation' 226: 不但結束 17～21 節，也結束 9～20 節全段（與 9b～c 構成首尾呼應）。

17 參十二 9～21 註釋引言末段之（3）（上面 127）。

18 Stott, 'Romans 12:9—13:10' 48-49.

後者是十字架的道路，「愛的傑作就是這樣的」。[19] 末句提醒我們，基督徒以善勝惡的力量是愛（而愛是聖靈所結的果子，加五22）；[20] 這種以善勝惡之愛的典範是，基督在我們還是神的仇敵時就爲我們死了（羅五8、10）。[21] 故此，如衛靈頓所指出，保羅在這裏（14～21節）的指示不僅是給一個受威脅的少數社群的好策略，而是效法基督、遵循祂的教導的正當基督徒行爲；不僅是生存之法，而是一個社會計畫，所牽涉的是一種徹底的倫理，是一世紀沒有任何其他（我們所知的）社群提倡的。[22] 直至今天，即使在所謂的基督教的西方，這種倫理仍是罕見的；保羅不但走在他當代的前頭，而且走在所有時代的前頭，因他活在基督的影子底下及在將要來的末世之亮光中。[23]

---

19 Cf. Stott 337（斯托得 458），引句來自 F. Godet. 善惡在本節並列，使人想起三 8 所反映的、猶太律法主義者對保羅的指控，說他的教導的實際效果等於說：「我們去作惡以成善吧！」（參《羅》1.441-44）。如 Penna（'Romans 3:8' 122）所說，保羅不可能以比本節更清晰的言詞駁斥他的指控者，他把他們的指控所用的字眼差不多倒轉過來。

20 「勿報復，以善勝惡」是「以愛待人，持守良善」這原則具體明確的應用（十二 17～21 註釋引言首句〔上面 173〕）。

21 依次參：Black, 'Romans 12:9-21' 19; Thompson 109. 後者將本節連於八 37；他認爲本節暗示耶穌的榜樣（cf. 237: a 'probable' echo）。

22 十二族長遺訓有兩處與羅十二 21 相似。《約瑟遺訓》十八 2 說：「若有任何人欲加害於你，你應爲他祈禱，同時行善〔'along with doing good'——但無明說是 'to him'〕，你便會蒙主救你脫離一切邪惡。」《便雅憫遺訓》四 3 這樣描寫「好人」：「即使有人設計害他，這人以善勝惡（'by doing good this man conquers evil'）」；1 節的勸勉是，「要效法他……好使你可以戴榮耀的冠冕」。（英文原句依次見 Charlesworth, *Pseudepigrapha* 823, 826; cf. Sparks, *Apocryphal* 592, 595.）以楷體印出的兩句提示，這裏的行爲動機仍是以己爲中心的；但是根據保羅的教導，以善勝惡的動機應是愛，而愛是「不求己益」的（林前十三 5，思高）（cf. Fee, *First Corinthians* 638）。

23 Witherington, *Quest* 184.

四　基督徒對執政者的責任（十三1～7）

1　在上有權柄的，人人當順服他，因為沒有權柄不是出於　神的。凡掌權的都是　神所命的。

2　所以，抗拒掌權的就是抗拒　神的命；抗拒的必自取刑罰。

3　作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕。你願意不懼怕掌權的嗎？你只要行善，就可得他的稱讚；

4　因為他是　神的用人，是與你有益的。你若作惡，卻當懼怕，因為他不是空空地佩劍；他是　神的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。

5　所以，你們必須順服，不但是因為刑罰，也是因為良心。

6　你們納糧，也為這個緣故；因他們是　神的差役，常常特管這事。

7　凡人所當得的，就給他。當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他上稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他。

本段被稱爲「整卷書信中也許是最奇怪和最具爭議性的一段」，以及「最常被使用及誤用的、有關政府的經文其中的一段」。[1] 有釋經者稱，本段是「威脅著要傾覆每一個基督化的、使人得自由之企劃的礁石」；更有人認爲，這七節聖經比起新約裏任何其他七節引起了東方和西方的基督徒更大的痛苦，因爲本段將「特許證」給予暴君，又因爲教會覺得在聖經正典裏的本段要求她支持暴君。[2] 下文的釋經將會表明，本段其實並不支持暴政或極權政府。不過，首先要討論的問題是：本段是否出自保羅的手筆？

一些釋經者認爲本段是別人加插進去的。[3] 用以支持此說的理

1　依次見：Byrne 385; Austad, 'Attitudes' 18*b*. Cf. Wright 716*a*; 十三2 註釋註 20 所屬正文（下面 237）。亦參《羅》2.363 註 5；《羅》3.9 註 4。

2　依次見：Elliott, *Paul* 2 17; O'Neill 209.

由（及對這些理由的回應）如下：（甲）籠統的觀察：（一）有不容置疑的證據顯示，本書的最後數章曾受到某種修改。可是，就我們所認識的資料來源而論，這種經文的混亂情況只牽涉第十四章末至第十六章，並不涉及第十三章。[4]（二）保羅沒有在他任何的其他書信論到政府或基督徒與政府的關係。可是，其理由可能十分簡單，就是在他其他的現存的書信中，他不需要這樣做。他在哥林多前書討論聖餐問題（十 16～21，十一 20～34），完全是由於來自哥林多教會的消息給了他討論這問題的理由；沒有人會因這問題沒有在保羅其他的書信被論及，而認爲這兩段並非出自保羅的手筆。[5]

（乙）正面的、基於經文本身的觀察：（三）這七節是「獨立門戶」的一段，與其文理完全隔開；本段在這裏出現的理由亦不明顯。不但如此，（四）本段更打岔了它的文理：若沒有本段，第十三章八節及以下與十二章末部分的銜接變得十分順暢；兩部分都似乎刻意地發展了符類福音（亦稱對觀福音）所載的、耶穌的一些教訓。[6] 可是，關於（四），第十二至十五章並沒有使用頭八章那種持續的論證文體，而是一連串有關基督徒在信徒群體內外之生活的倫理指引，因而所論的題目不一定要依循特定的邏輯次序。上一大段（九～十一）也是「獨立門戶」的一段，若沒有

---

3 Giblin（*Hope* 223）認爲本段是十二～十六之內唯一不是出自保羅手筆的一段。O'Neill 209 稱這七節爲「顯然非保羅〔所著〕」（cf. 193）。他指出（15, 208），公元 180 年之前，沒有基督徒作者曾提到或引用本段。Keck（'What Makes Romans Tick?' 16）認爲本段是「可疑的」。

4 依次見：Kallas, 'Romans xiii. 1-7' 365; 及 Barrett, 'Church and State' 14; Bruce, 'Powers' 80. 參《羅》1.42-61。

5 依次見：Kallas, loc. cit.; 及 Bruce, loc. cit.

6 Kallas, art. cit. 365-66. Michel 393-94 指出，μηδενὶ 在十二 17 及十三 8 皆引介要愛鄰舍這誡命的意譯。一些接受本段爲保羅原著的釋經者也是認爲，這獨立門戶的一段可稱爲保羅勸勉或保羅神學中的「外來體」（an 'alien body': Käsemann 352; 'a foreign body': Bammel, 'Romans 13' 381; Elliott, 'Romans 13:1-7' 203）。

這段，第十二章開首會很自然地與第八章末銜接；這卻沒有使人認爲該大段並非出自保羅的手筆。[7] 關於（三），雖然這七節確是「獨立門戶」的一段，但是本段與其上文下理在思想上都有關聯：（1）信徒不可爲自己復仇，乃要讓步給神的忿怒（十二19），而神的忿怒顯明其中的一個方式，就是透過民間的執政者，他「是上帝的僕役，是刑罰者，使上帝之義怒臨到作惡之人」（十三 4，呂譯）。[8]（2）「你們要向各人清還所欠的」（7 節，新譯）和「不要以惡報惡」（十二 17）這兩句，在原文用了同一個動詞。[9]（3）緊接著本段的第八節拾起了第七節「所欠的」那個思想：「除了彼此相愛，對任何人都不可欠甚麼債」（8 節，呂譯）。[10] 至於本段在這裏出現的理由，將會在本引言的後半部分討論。[11]

更爲重要的，（五）這七節與基本的、保羅的思想及表達方式發生衝突。（1）根據下文及保羅書信他處，這世界已瀕臨結束（11～12 節；林前七 29～31）；本段卻假定了現世會無限期地繼續下去，因而教會與政府的關係必須被界定。[12] 可是，本章第十

---

7 Bruce, art. cit. 80-81; cf. Barrett, loc. cit.; Cranfield 2.652.

8 參十三 4b～d 註釋末後兩段（下面 255-56），尤其是註 27 及所屬正文。

9 依次爲（來自 ἀποδίδωμι 的）命令式語法的 ἀπόδοτε 及分詞 ἀποδιδόντες.

10 Cf. Bruce, art. cit. 81-82; Barrett, 'Church and State' 14; Cranfield 2.652; Stuhlmacher 199; T. C. de Kruijf, as reported in *NTA* §32(1988)-744. Käsemann（'Romans 13' 199; endorsed by Stein, 'Romans 13:1-7' 326）則認爲，本段是獨立的一段，不能直接連於上文（十二 20～21）或下文（十三 8～10 或 11～14）。

11 見下面 208-17，尤其是 215-17。Barrett（'Church and State' 14）指出，我們並不知道有任何明確的原因導致保羅對讀者提供本段的教導；但是同樣地，我們也沒有外在的證據可以告訴我們，保羅爲甚麼要對讀者談及「弱者」與「強者」、吃肉者與吃素者彼此的關係。到頭來我們只能說，保羅無疑有充分的理由寫他所寫的話。

12 Kallas, art. cit. 367-68 (1). 作者引用的經文還包括：羅八 18～19、十六 20，及帖前四 15、17。但是，後二節並不支持保羅自己預期在基督再來時仍會活著（參《帖前》358-60，尤其是第〔二〕

一、十二節的要旨是說，基督徒的生活必須與他們的身分相稱：這不是投閒置散或從事無價值的勾當的時候；在哥林多前書該段，保羅提醒信徒不要過度捲入世務及人間的深情，而是要保持適度的超然，因他們是將臨的新紀元之後嗣。本段與這種觀點並無牴觸：保羅預期新紀元將快降臨，但他並無試圖表示「多快」；直到那日，地上的執政者在神所指派的權力範圍內行使職權，因而應被尊敬和順服。[13]

（2）「有權柄的」（1 節）一詞的原文在這裏是指地上的執政者，且是單獨出現；但在保羅書信他處（例如：西二 15）皆指超自然的、宇宙性的統治者，且常與另一些（一至三個）也是指靈界掌權者的字一起出現。[14]可是，原文名詞本身完全是個普通及非專門的用語，意即「權柄」，其複數則指「有權柄的人」。因此，若保羅有需要提及地上的執政者，這複數詞就是他所能用的最自然的字；本段用了這複數詞來指政府官員，這並不表示本段不是出自保羅的手筆。[15]（3）在保羅書信他處，「執政的、掌權的、管轄……世界的」（弗六 12）等詞所指的不但是有別於人的宇宙性「人物」，且是邪惡的「人物」；「掌權者」在本段卻是指遵行神旨的、忠心的神僕。保羅將這世界看爲在「這世界的神」之控制下（林後四 4），受制於「這黑暗世界的霸主」（弗六 12，思高），因而現世被稱爲「現在這邪惡的世代」（加一 4，新譯）；但在本段，世界不再是與神隔離的。[16]（4）在保羅與耶穌共有的世界觀裏，邪惡昌盛，蒙神揀選的卻受苦；本段（在保羅

點）；羅八 18～19 並無提及神的榮耀之顯現和神的衆子之顯明是在何時；十六 20 的「快要」也不見得支持神的光明之日業已臨近這個論點（參下面 781-83，尤其是註 21）。

13 Bruce, art. cit. 82-83.

14 Kallas, art. cit. 368 (2). 參《帖後》332-33 之（三）；《羅》2.789-90 註 22。

15 Bruce, art. cit. 82.

16 Kallas, art. cit. 368-71 (3), here 368-69, 369-70.

書信中亦只有本段）所見的卻是法利賽人的報應原則（得自申命記），第三、四節明說行惡者現今即會被神的僕人懲罰，善人則無需懼怕。[17] 可是，「世界不再是與神隔離的」這話不確，因為本段表示這世界（至少是其中的行惡者）仍會經歷神的忿怒（4節）。保羅並不把現世描寫成完全邪惡：一些外邦人可以本能地做一些合乎摩西律法的事（二 14）；既是這樣，我們就不能說保羅不可能將地上的執政者視為行使一種叫人得益的功能（促進善和抑止惡），尤其因為這看法是他從猶太教得來的。[18] 保羅稱撒但為「這世界的神」，其意思可能只是撒但被這世界奉為神明；而該節的要旨可能不是，這世界受制於撒但，而是：不信者之所以不信，是由於撒但的工作。[19]「這黑暗世界的霸主〔原文為複數〕」是靈界的邪惡勢力，它們所屬的範圍是在「天界裏」（弗六12〔思高〕，參三10），[20] 而基督已在十字架上解除了它們的權勢（西二 15；參：弗一 21～22）。這一切與神指派地上的執政者維持法紀似乎並無衝突。

（丙）從本段的「生活處境」辯證：二世紀的羅馬皇帝哈德良（76-138）時期，曾有人（也許是士每拿主教坡旅甲）對保羅書信進行全面的編修工作；本段像以弗所書（五21～六9）和歌羅西書（三18～四1）的「家庭法規」一樣——這些經文都強調要順服權柄——是這編修過程的產品；這編修工作與教牧書信有關，這類經文與教牧書信有同一個來源，卻是比教牧書信晚。這編修工作的目的是要使保羅的教導與新的政策一致，這新政策就是與流

17 Cf. Kallas, art. cit. 371-74 (4), esp. 373-74.

18 Thrall, 'Pauline Use' 120 n.4 (continued).

19 依次見：Harris, '2 Corinthians' 340; Furnish, *II Corinthians* 247. Plummer（*II Corinthians* 116）則認為，是因不信者拒絕相信福音，撒但才有能力弄瞎他們。可參《羅》3.498 註 21。

20 Bruce（*Colossians* 406）認為，「天界」可視為數層，神的寶座在最高的一層，與神為敵的靈界勢力在最低的一層。

行的文化、其建制及習俗合作。[21] 可是，那些「家庭法規」似乎是流行於外邦教會當中、一份原始的「基督教要理」的部分內容，這類的內容從開首就被納入在其中出現的那些書信內，而不是後來才加插進去的。[22] 若是這樣，羅馬書本段即使（爲了辯證之目的）視爲「家庭法規」，仍不能因與後者同樣強調要順服權柄而被視爲後加之作。

從經文鑑別學的角度而言，本段的眞確性是毋庸置疑的。上文的討論顯示，反對的理由雖然似乎很多，卻不是駁不倒的；這些理由不足以動搖古卷的證據。[23] 因此我們可合理地結論，本段出自保羅的手筆，是此信原來的一部分。

現在我們轉到另一個、有關的問題：保羅爲何需要將「基督徒對執政者的責任」這個題目[24] 包括在「有關基督徒生活的指引」之內呢？一些釋經者認爲這是由於特別的歷史處境所致。

（一）博格將本段置於猶太民族主義的環境中來解讀。[25]（1）耶穌有關不可動武、不可報復的言論（路六 27~29a、32、35a ‖ 太五 39b、44、46）勸喻聽者不要參與用武力抵抗羅馬的運

---

21 Cf. Munro, 'Romans 13:1-7', here 161, 165*a*, 166*a*; *NTA* §35(1991)-749; Bruce, 'Powers' 83.「生活處境」和「家庭法規」依次即德文的 'Sitz im Leben' 及英文的 'household codes'.

22 So Bruce, art. cit. 83-84.

23 Cf. McDonald, 'Romans 13. 1-7' 540-41. 明白地表示不接受「本段非屬保羅原著」這立場的釋經者還包括：Yoder, 'Romans 13' 197 with n.6; Adams, 'Rome' 204 n.43; Miller 169-70.

24 Stott 339（斯托得 461-62）指出，歷代以來教會與政府的關係可分爲四個模式：（1）伊拉斯都主義（Erastianism, cf. D. D. Sceats, *NDT* 660*b*）——教會完全服從政府；（2）神權政體（theocracy）——教會控制政府；（3）君士坦丁主義（Constantinianism）——政府支持教會，教會與政府配合以保有政府的支持，二者彼此妥協；（4）伙伴關係（partnership）——教會與政府以建設性的合作精神，彼此承認並鼓勵對方履行蒙神所賜的獨特責任。最後這個模式似乎最符合保羅在本段的教訓。（斯托得 461「出了名的複雜」英文原作 'notoriously controversial' = 惡名昭彰地富爭議性，或富爭議性到了惡名昭彰的地步；462「教會幫助政府」英文原作 'the church accommodates to the state' = 教會與政府配合，或教會遷就政府。）

25 Borg, 'Romans xiii', here 205. 以下四點依次詳參同文 205-7, 207-8, 208-14, 214-18.

動。（2）上引的耶穌言論與羅馬書十二章十四至二十一節在題材上十分相似，後一段基本上由兩部分組成：兩句主的話之回響（14～15節），以及一份源自巴勒斯坦之基督教的閃族倫理守則（16a～b、17a、18～19a、21 節），[26] 後者由兩個舊約引句（19b～20節）加強。這就引起這個可能：保羅在十二章該段也是在告訴讀者，不要捲入反羅馬的運動，不要附和某些猶太組別所提倡的好戰政策。（3）在羅馬的猶太人與在巴勒斯坦的猶太人不斷有接觸，因而前者對於在巴勒斯坦所發生的事是知道的。不但如此，巴勒斯坦的猶太人所遭受的壓迫，在羅馬的猶太人也受到一些，因而有時候便有一種反羅馬的情緒將兩地的猶太人聯繫起來。根據綏屯紐的報導，克勞弟將猶太人逐離羅馬（時為公元 49 年）是因他們在「基里斯督」的煽動下經常騷動；所指的是在羅馬有數目相當的猶太人，因持著彌賽亞要來解放巴勒斯坦的盼望（這種盼望牽涉反羅馬的行動）而產生騷動。[27] 這類事件必曾引起了羅馬教會的關注，而教會亦必然會提出這個問題：對於猶太群體因在羅馬政權下所受之苦而生的反羅馬情緒，這新的、基督徒群體應持怎樣的態度呢？

（4）羅馬書本段不但繼續了上一段（十二 14～21）的思想，並且透過「羅馬教會對以色列的責任」這意思與羅馬書整體有關聯。「在上有權柄的，人人當順服他」（1節）意即「你對以色列的責任不能包括參與他們的抗羅馬運動」。基督的工作是架橋於猶太人與外邦人之間的鴻溝之上，但猶太民族主義只會使隔閡擴闊，一來因為它不斷地延續「神的計畫首先是為以色列」這錯誤的神學思想，二來因為它使猶太人與外邦人之間產生社會及軍事上的敵意。按這種理解，「行善」（3節）意即不反抗（羅馬），

26　關於該「閃族倫理守則」，參十二 9～21 註釋引言第二段之（一）（3）（上面 120-21）。

27　較通常的解釋是，這騷動是因有關基督的宣講而引起的（參《羅》1.62-63）。

「行惡」者（4b）就是促進「解放以色列國」這運動的人（3～4節）；「不是空空地佩劍」（4c）是（按舊約的傳統）指羅馬政府有能力發動戰爭，平息（猶太人的）變亂，而這是「與你有益的」（4a），即是藉著約束那使猶太人與外邦人之間產生敵意的猶太民族主義，對基督那「使猶太人與外邦人合而爲一」的工作作出貢獻。[28]

博格的解釋之主要困難在於，所提出用以支持其說的證據都是間接的（根據情況）。不止一位釋經者指出：甚少證據表示，這時在羅馬有奮銳黨[29]或奮銳黨般的騷動發生；[30]並無證據表示，巴

28 採納或支持博格之解釋的釋經者包括 Harrison 136（海爾遜 285-86）；Culpepper, 'Romans 12-15' 456-57（參十三 4b～d 註釋註 11〔下面 252〕）；Barraclough, 'Romans 13:1-7' 18-20. 另外，不同的釋經者認爲：在羅馬的基督徒當中產生敵對政府的情緒（與猶太奮銳黨的敵意相似）是可能的事（Cullmann, 'The State' 58）；保羅不會無緣無故的使用 ἀνθεστηκότες (2b) = 叛亂者（約瑟夫）一詞（Bammel, 'Romans 13' 370）；2 節應首先被理解爲保羅代表教會確定的棄絕猶太教內的奮銳黨的趨勢，當時此趨勢已爲了最後與羅馬開戰而招兵買馬，大有可能在基督徒當中亦產生反應（Dodd 210）；在羅馬的基督徒當中有叛變／違抗政府的趨勢（Caragounis, 'Romans' 261 / Moiser, 'Romans 12-15' 577）；羅馬的教會有這樣的危險：若不是公開叛變，至少也用別的方式表示它與政府保持距離並忽視它的公民責任（Bornkamm, *Paul* 213）；羅十三 3 及彼前二 14 這類經文的目的，是要對可能受試探要叛變的基督徒「辯明，羅馬帝國所提供的法律與秩序架構的合法性」（Bauckham, *Bible* 46；中文引句出自包衡，《政治》67）；保羅是在警告讀者不可叛變（Stott 341; 斯托得 463）；保羅在本段所定罪的，是以基督徒之自由的名義叛變（Hunter 114）；本段的整個要旨在於，保羅要把叛變羅馬或不順服的念頭，甚或僅是在情感上對這腐敗的異教政府之排拒，從羅馬的猶太基督徒心中挪走（Yoder, 'Romans 13' 202, 204）；保羅勸讀者順服政府，不要招惹羅馬皇帝的另一（像公元 49 年克勞弟所下的）諭令（Marxsen, *INT* 100; Johnson, 'Romans 13:1-7' 91）；保羅在本段的真正任務是叫人不要叛變（H. J. Dyck, as reported in *NTA* §29[1985]-1041）。

29 奮銳黨爲「第一世紀巴勒斯坦之猶太愛國黨，曾多次求國家獨立，未成功，主後七十年耶京淪陷時遭消滅」（《宗教》328*a*）。

30 Cf. McDonald, 'Romans 13. 1-7' 545-46; Moo III 792 – both with reference to Käsemann 350(-51); Schreiner 678. 史銳拿（n.8）認爲博格必須假定羅馬教會顯著的多數是猶太基督徒，他的理論才能成立；Borg（art. cit. 208）明言，猶太人的影響力在羅馬教會也許（只）是稍強於在保羅設立的那些教會。（Moo IV 77*b* 則認爲奮銳黨的運動有可能間接地影響了羅馬信徒的態度。）

勒斯坦的不安對保羅或羅馬的教會有任何影響；本段經文缺乏直接的證據，表示保羅現在是要約束在羅馬的猶太基督徒之反羅馬的不安情緒；[31] 雖然按約瑟夫的報導，尼祿登基（公元 54 年）後的初期，在猶太地及耶路撒冷的奮銳黨運動變得強壯，但是若把這項關於猶太地及耶路撒冷的報導，轉移到羅馬的猶太人會堂身上，又再轉移到當地的基督徒身上，這從史學角度是十分不穩妥的；書中所反映的、羅馬的外邦基督徒對猶太基督徒的態度（參〔例如〕十一 16～24），絕對不是寄以無限的同情，更遑論對巴勒斯坦的猶太人；[32] 另外，此說所假定的情況是羅馬的執政者被視爲與「光明之子」（猶太人）交戰的「黑暗之子」（暫且不說他們也被視爲神賜給其子民之地的壓逼者和污染者），在這種情況下，本段的勸喻會否眞正有效（能約束猶太民族主義）呢？[33]

（二）好些釋經者認爲，第七節（或 6～7 這兩節）是本段的高潮，[34] 意即本段是（或主要是）針對當時的納稅問題而發的。他們的論證如下：（1）就保羅書信的證據而論，納稅並不是保羅的道德指引的一個標準題目；新約另有三段經文也是勸喻信徒要順服執政者（提前二 1～2；多三 1；彼前二 13～17），但只有本段將這籠統的教訓特別應用到納稅一事上；這提示納稅是保羅心目中一個特別的題目，是他至少可以假定（若非實在曉得）是羅馬的基督徒所關注的。保羅在第一至五節所說的，都是爲最後兩節這明確的題目（納稅）鋪路。在頭五節，保羅提醒讀者要順服執政者並解釋這項責任的理由；在第六節，他指出讀者正在履行此責

31　依次見：Dunn, *Paul* 680 (cf. Dunn 2.773); 及 Elliott, *Paul* 219; Wilckens 3.34. Cf. S. C. Mott, *DPL* 142*a*.

32　依次見：Stuhlmacher 202; Elliott, *Paul* 220.

33　McDonald, art. cit. 546 (cited with approval by Elliott, *Paul* 220).

34　E.g., Bammel（'Romans 13' 371）稱 7b～c 爲 '[t]he climax of the diatribe'.

任的一個特別方式，即是納稅；最後，他表明他們應當怎樣做來完成他們的責任。換言之，要順服執政者（1 節、5 節）這命令是次要和初步的，本段的要點在最後兩節才揭露出來，即是要納稅。[35]

（2）這現象可從保羅當日的特別處境獲得解釋：當時羅馬政府徵收兩種稅（7b、c 所用的兩個希臘字相等於這兩種稅的正式的、拉丁文名稱），直接的稅由政府官員收取，間接稅則招羅馬武士「團隊」承辦，這等人以濫權失職及剝削人民而惡名昭彰。按羅馬史學家塔西圖的報導，這些人的腐敗行徑所引起的公憤於公元 58 年達到頂點；尼祿王因民間廣泛的不安而認真考慮取消間接稅，但為老一輩的參謀所阻，後者指出，取消進口稅必引致取消直接稅的要求，而帝國所賴以生存的稅收減少，帝國亦必解體。不過，尼祿仍然進行主要的改革，頒佈有關間接稅的新規則，並取消任何被發現濫用職權的收稅者之審訊權（《編年史》13.50, 51）。羅馬書寫於公元 56 或 57 年，即是在尼祿的課稅改革之前，期間公衆對收稅者的怨憤正在上升。保羅不可能對此情況一無所知；第四節那「不是空空地佩劍」者可能暗指強制執行收稅者的收稅行動之憲兵。保羅的教會中不乏商人和其他有財富的人，他們正是屬於一世紀五十年代中葉的收稅流弊所影響至深的

35 Furnish, 'Authorities' 131, 132, 135 (1); Yoder, *Word* 171. Cf.（1）Byrne 387, 388, 391. 班納（391）認為，6 節用了 διὰ τοῦτο 一詞（有別於 5 節較簡單的 διό），這支持納稅的問題就是（保羅意圖的）本段的高潮。（2）Cousar（'Gospel' 157）認為本段將焦點放在納稅一事上（7 節）；Yoder（*Word* 74）以納稅之合宜為本段真正的焦點。（3）Thompson 111 認為 6～7 節很可能顯示了保羅主要的關注。（4）C. D. Myers（*ABD* 5.828 *a-b*）認為 6～7 節是本段真正的主旨。（5）Matera（'Romans' 199, 200）認為 6～7 節表達了本段的目的。保羅的勸勉是不要報復的教訓的一部分；羅馬的基督徒不應以不納稅作為向惡待他們的收稅者報復的手段。作者（198）將本段與十二 17～21 一同包括在「不要以惡報惡」（十二 17～十三 7）的標題下。（6）Witherington（*Quest* 174）也是認為，保羅的主要目的是要基督徒接受他們納稅的責任。（7）F. Laub（as reported in *NTA* §24[1980]-894）認為本段是由有關納稅的抗議引發的。

一群人。按此背景來解讀第七節，保羅便是在催促讀者不但要繳交直接的稅項（如6節假定他們已作的），引起爭議的間接稅也要繳納。羅馬的基督徒處於一戰略性——因而是敏感——的位置；公元49年克勞弟驅逐猶太人出境的諭令，就是由於猶太基督徒與不信主的猶太人發生衝突以致引起騷動而導致的。故此保羅認爲，羅馬的基督徒不應捲入納稅的爭端中；智慧和合理的做法是繳交一切的稅項，不要抱怨；一方面，這可使他們避免受罰，另一方面，這可表明他們是尊重法紀的。[36]

另一些釋經者則指出，（一）以第七節爲本段的高潮這見解過分倚賴「保羅是針對著羅馬一特別處境」這項假設，但是保羅在第一至五節的邏輯論證顯示，保羅的關注是在於建立「信徒應順服執政者」的神學理論架構，多過是在於羅馬的特別處境。[37]（二）第五節重申第一節的命題——「人人都當順服」（1a，呂譯）變成「你們必須順服」——表明了這就是本段的中心思想。[38]

36　Furnish, 'Authorities' 133-35, 136 (5); cf. McDonald, 'Romans 13. 1-7' 546-47 (c) – both with reference to J. Friedrich, W. Pöhlmann, and P. Stuhlmacher, 'Zur historischen Situation und Intention von Röm 13, 1-7', *ZTK* 73 (1976) 131-66 (cf. *NTA* §21[1977]-167). 類似的立場見 Byrne 386; C. D. Myers, *ABD* 5.828*b*; Stuhlmacher 200-1; Kroger, 'Romans 13:1-7' 350, 357; Coleman, 'Romans 13:7' 314-15, 325-26; Tellbe, 'Roman Setting' 177-81; Riesner, *Early Period* 303; Dunn 2.766, 772; Dunn, 'Romans 13.1-7' 60, 66 (cf. Dunn 1.liii-liv; Dunn, *Paul* 675). 鄧雅各指出，猶太人因享有特權將他們的年稅交與耶路撒冷的聖殿而不是交給羅馬政府（cf. Guerra 163-64; Witherington, *Quest* 180），特別容易受到逃稅的指控。贊成上述的歷史重構的釋經者還包括：Wedderburn 62-63. Cf. also Reasoner 38-39. Coleman（art. cit. 326-27）更進一步認爲，保羅囑咐羅馬的基督徒不但要履行對政府有形的義務（繳交直接稅和間接稅），也要履行無形的義務（敬畏和尊敬），因爲不履行後者同樣會遭受懲罰。

37　Porter, 'Romans 13:1-7' 134-35. Moo III 793 提出的一項反對理由是，若保羅的關注是羅馬基督徒不繳稅，則他在6b嘉許他們有納稅這做法是奇怪的。（Moo IV 77*b* 則認爲部分的羅馬基督徒大有可能有反納稅的情緒，保羅以命令他們繳稅作爲順服政權的呼召之頂點。）不過，按 Furnish（'Authorities' 132）的解釋，6節只提到 φόρος（直接稅），7節則加上 τέλος（間接稅），而引起爭議的正是後者。

38　Black 179.

（三）第六節開首的「因爲」一詞表示，保羅是以讀者納稅的事實，來進一步支持他們必須順服執政者的論點；[39] 這也提示納稅的問題在本段並不佔主要的地位。（四）第七節不但提到納稅，而且一開首便重提（一切的）執政掌權者，又在結束之前提及對執政者當有的態度，這同樣表示本段的主題是順服執政者，而納稅只是順服的一種具體的表達方式。[40]（五）上述那種歷史背景的重構總不免有假設的性質；我們實在無法準確地重構那令保羅寫出本段來的、羅馬教會的實況。[41] 事實上，我們不必假設羅馬教會一特別的處境，也可以解釋保羅要信徒納稅這項勸勉：納稅是順服執政者至普遍及普世性的表達方式，因而在順服執政者的標題下提及納稅的責任是自然不過的事。此外，保羅很可能在這裏繼續暗指耶穌的教訓，而耶穌的名句「把凱撒的東西〔歸還〕給凱撒，把上帝的東西〔歸還〕給上帝」（可十二 17，現修）就是由納稅的問題引發的。[42]

基於上面三段的討論，我們可結論說，第七節並不是本段的高潮，而是在「順服執政者」這籠統命令之下的一項明確的命令。[43]

以上的討論顯示，將本段的解釋明確地繫於羅馬教會當時一特

---

39 參十三 6 註釋首段（下面 259-60）。

40 K. Weiss（*TDNT* 9.83, *TDNTA* 1257）認爲，8 節以負面的方式重複 7 節，亦即是說，納稅這一項是與表示敬畏、尊敬和愛等責任同列的，因而不應過分地被強調成爲本段的高峰。Elliott（*Paul* 219-20）提出的問題是：若有教會的成員因收稅員的濫收而有反叛的試探，則他們是否會被 3～4 節的陳腔濫調說服而改變初衷呢？

41 Stein, 'Romans 13:1-7' 327（因此作者選擇把注意力集中在保羅說甚麼而不在他爲甚麼這樣說）；cf. Minear 89. 基於同樣的理由，K. Weiss（*TDNT* 9.82）認爲，我們最多只能假定基督徒對政府採納了一種隱藏的或明顯的（*TDNTA* 1257 略去「明顯的」）負面的態度，作爲本段的背景及引起本段的原因。

42 Cf. Moo III 793; Schreiner 678 n.6. 關於「此外」一點，參十三 7 註釋末後兩段（下面 272-75），及十二 14 註釋第三、四兩段（上面 157-60）。

43 另一些釋經者（也是不以 6～7 節或 7 節爲本段的高潮）則認爲本節（或 6～7 節）反映保羅曉得當時的情況——間接稅的徵收引起不安。Cf. Via 121-22; Schreiner 686; Ziesler 177; Kroger,

別的歷史處境（如上述兩種看法），其說服力不大。[44] 這卻不等於說，本段與當時的一般情況無關。然則保羅為甚麼要在這裏討論基督徒對執政者的責任這題目呢？以本段為不屬保羅原著的一位釋經者認為，本段被加進這裏至終的原因乃是，後期的教會覺得需要在與政府的關係這問題上獲得指引；他們覺得，在保羅致羅馬教會的信內，應有關乎羅馬政權的話。[45] 這不必要的假設正好表明，保羅在這裏談論基督徒對執政者的責任是不足為怪的。（一）羅馬是羅馬帝國的首都，信徒與執政者的關係是個自然的討論題目，也是早期基督教的教導中一個常見的題目（多三1；彼前二 13～17；參：可十二 13～17‖太二十二 15～22‖路二十20～26）；若果在篇幅相當長的這一大段裏（十二1～十五13），保羅對這麼重要的一個題目絕無著墨，那才是奇怪的。[46] 此外，（二）在基督徒當中可能有一些理想主義者辯稱，舊紀元已過去，我們是「在基督裏的新創造」（參：林後五 17），是屬乎超然的屬靈範疇（參：腓三 20），因而不必理會屬乎這舊紀元的執政者。保羅需要對他們指出，這並非「不要效法這個世界」（羅十二2）的含義；由於「這世界」是受制於撒但和罪惡，信徒必須堅決拒絕其價值觀，但是信徒仍帶著身體（參：1節）在其中生活的這世界，神並沒有完全放棄；祂在其中設立的一些制度如政府及婚姻，即使在新紀元來臨後，仍扮演著一正面的角色。[47]（三）

'Romans 13:1-7' 354, 360; Adams, 'Rome' 210. Porter（'Romans 13:1-7' 116）指出，經文本身並沒有提供足夠的證據，表示保羅曉得這納稅的問題，而這就是他在這裏關注之點。

44 SH 369 指出，本段全無提及任何的特別處境；Morrison 105 也是認為，保羅要基督徒順服政府，並不與任何危機有關聯。

45 O'Neill 209.

46 依次見：Schreiner 678-79; Cranfield 2.652-53.

47 Moo III 791. Cf. Fitzmyer III 194; Roetzel, 'Romans' 109. S. C. Mott（*DPL* 142*a*）認為，保羅提醒哥林多的信徒他們要在末日統治世界，又稱地方官為「不義的人」和「不信主的人」（林前六1、6），這種教導具有潛力，使一些信徒認為他們不必理會民事法律。Käsemann 351 (cf. 332)

當時又瀰漫著一種不順服的精神：保羅在帖撒羅尼迦時（公元 50 年）就曾被指為鼓吹不服從皇帝的諭令、擾亂社會秩序者其中的一份子（徒十七 5～7）；控詞的字眼提示，這等人當時（為人所知的）活躍於整個羅馬帝國的猶太群體中。在那些年間，猶大地本身發生叛亂；在亞力山太、甚至羅馬的猶太群體中，新近又曾發生騷動。[48] 因此，各地（尤其是羅馬）的基督徒應在其生活上表明，他們與這種難駕馭的精神並無關係。他們所宣揚的福音本身已是夠顛覆性的；基督徒若陷入其他形式的顛覆性活動，不會有助於福音的進展。[49]（四）基督徒不吃曾用來獻祭給異教神祇的肉，又拒絕參加涉及拜偶像的社交活動（參：林前十 25～28，八 10，十 14～22），這使他們受到「反社會」的指控。因此，他們更加需要表明，他們不是在任何政治意義上的、社會的公敵，免得被人歸入當時活躍於羅馬帝國的猶太群體當中的顛覆份子之列。故此保羅（參：彼前二 13～17）嚴格地要求外邦基督徒順服執政者，審慎地課稅，並在執政者的權柄可正當地使用、生活的所有範疇中承認他們的權柄。[50]

文理提示，對保羅而言，順服執政者是羅馬的基督徒應獻上給神的「理性的事奉（或敬拜）」（十二 1c）的一部分，[51] 也是「上

更明確地認為，羅十二全章都是針對「偏重靈恩者」而發的，本段也是：他們因認為自己是天國的公民而不重視或藐視地上的執政者（cf. Kertelge 131-32）。可是，羅馬書本身並無足夠證據顯示，偏重靈恩在羅馬教會是（如在哥林多教會）保羅需要處理的問題；難怪凱氏的看法不獲其他釋經者支持。Cf. McDonald, 'Romans 13. 1-7' 544-45; Schreiner 678; Elliott, *Paul* 219; Wilekens 3.34; Richardson, *God* 186 n.3. 亦參十二 3～8 註釋引言末段（上面 74）。

48 詳參 Bruce, *History* 275-88 (esp. 275-83).

49 Bruce, 'Powers' 93. Adams（'Rome' 207）認為，保羅在本段的主旨在於要他的讀者認清楚他們在社會上的位置：他們不可從事顛覆性活動，不可危害社會現狀；事實上，他們要作模範的公民。

50 Bruce, 'Identity' 43-44.

51 Ridderbos, *Paul* 321 (endorsed by Nanos 295 n.17); Cranfield, 'Romans xiii. 1-7' 241; S. C. Mott, *DPL* 142*a-b*. 亦參十二 1c 註釋第二至四段（上面 52-56）。

帝的旨意……那美善的、可喜歡的、純全的事」（2c，呂譯）的一部分。[52] 保羅在這裏引入這個題目是合適的，儘管本段與上（下）文的關係有略爲不同的解釋：（一）上文曾勸喻讀者要謙卑（16節），要在世人眼中過誠實的生活（17節），要與衆人和睦相處（18節），要讓步給神的忿怒（19節）；順服地方官吏是所有這些基督徒美德極好的實例。（二）本段的教導是「〔作〕衆人以爲美的事」（17b）一明確的例子。[53]（三）肯定並順服政府是表達愛的另一種方式；服從神所指派的執政者是愛的責任（參十三8）；保羅以執政者爲我們愛仇敵的「判例案件」——要愛他們是最難的事。[54]（四）「與衆人和睦相處」（十二18，思高）包括與執政者和睦相處。保羅討論過信徒與仇敵的關係後，就轉到信徒與政府的關係。[55]（五）作爲籠統的勸喻，「若是能行，總要盡力與衆人和睦」這話是不可能會引起反對的；但可能很容易產生的是與政府的代表和睦相處的問題。他們對基督徒（像對任何其他的公民）的要求無疑是由權力支持的；這些要求是否也是由權柄——一種基督徒應該承認的權柄——支持的呢？（六）上文（十二19～21）剛提到基督徒的一項基本的倫理原則，就是不要報復，乃要以善勝惡。但這不等於說，在今世並無懲罰性之公義（罪行受到報應），行惡者可逍遙法外；報應是神施予的，而祂在今世施行報應之法就是藉著祂所指派、民間的官吏。[56] 這些解釋不是互相排斥的；筆者認爲（四）和（六）比其他四說來得自然。

---

52 Murray 2.145; Moo III 792; 吳慧儀：「羅十三」38。

53 依次見：（1）Barrett 224;（2）Moo II 1152*a*（這是穆爾較早的看法：見下面註56）。

54 依次見：Edwards 302; Mounce 53; Eller, 'Romans 13' 7*b*-8*a*.「判例案件」即 'test case'.

55 Thompson 111-12. Cf. Adams, 'Rome' 204: 本段是十二18之勸勉的延伸。

56 依次見：（5）Bruce, 'Powers' 81;（6）Black 180; Moo III 792; cf. SH 366; Knox 599; Morris 460; L. T. Johnson 188; Wright 718*a*.（7）Stowers 319 的解釋較不可取：在討論過「仇敵」後，保羅需要處理「執政者應被當作朋友或敵人看待」這問題。

1 籠統的命令（十三 1a）

十三 1a 「在上有權柄的，人人當順服他，」

本句可按原文次序分四點討論。第一，「人人」原文反映了希伯來語法，直譯為「每一個靈魂」，意即「每人」（思高）；[1] 此二字被放在句首，強調了這裏所說的是每一個人的責任。[2] 有釋經者認為「每人」是指保羅現在對他們說話的、在羅馬的每一個基督徒；[3] 不過，雖然保羅此刻可能特別想到（在羅馬的）基督徒，本句十分籠統的形式提示，「每人」較可能包括非基督徒；儘管他們並不曉得（或承認）在上者的權柄是來自基督徒所事奉的神，這命令對他們仍是適用的。[4]

第二，「有權柄的」原文是複數名詞「權柄」；「權柄」在這裏是狹義的「正式的權力或權柄」之意（參：路七8，十九17，二十 20），因而按自然的用法（以抽象代替具體）可指具此種權柄的人，即是「有權柄的，政府官員」（如在路十二11；多三1）。[5] 此複數詞表示，保羅所指的不是「政府」（當代、金譯）本身或「政府的權柄」（新譯）本身，也不是「國家的權力機構」（現

1　Cf. G. Harder, *DNTT* 3.683. πᾶσα ψυχή 已在二 9 出現一次（參《羅》1.357 註 10），在新約另見於徒二 43，三 23；猶 15；參：啓十六 3。

2　本句在一些古卷作 πάσαις ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθε （甲）而不是 πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω（乙）。Metzger 528 認為（甲）可能是為要避去 πᾶσα ψυχή 所牽涉的希伯來語法而起的；Cranfield 2.656 n.1 則認為是 ψυχή 一字意外地被漏掉而引致的結果。Metzger 528 將（乙）評為 C 級，R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿已把它修正為 A 級。

3　Cranfield 2.656; Witherington, *Quest* 178. Cranfield ('Responsibility' 178) 指出，本段與另外數段（可十二 13～17〔‖太二十二 15～22 ‖ 路二十 20～26〕；提前二 1～7；多三 1～2；彼前二 13～17）有一共通點，就是這些經文皆表達「基督徒對政府有不可避免的義務」之信念。

4　依次見：Käsemann 355; Schreiner 682; 及 Moo III 794-95.

5　Dunn 2.760; SH 366. Cf. O. Betz, *DNTT* 2.608-9; Fitzmyer I 864*a* (§119).

修），而是具體的「有權柄的人」（思高），即是政府官員。[6]

另一說則認爲，「有權柄的」這詞同時指地上的政府及在其背後的、天使的勢力，後者透過前者行事。[7] 用以支持此說的、最具影響力的論據來自新約學者庫爾曼，[8] 這些理據可綜合如下：[9]（一）本節所用複數的「權柄」一詞，雖然在世俗的希臘文獻中是指地上的政權，即是政府，但是對猶太人讀者來說同時有「不可見的權能」之意；這複數詞（以及具複數意義的「每一權柄」一詞）在保羅書信另外出現多次，無一例外地總是指不可見的、天使的勢力。因此，本節「有權柄的」很可能有雙重的意思，同

---

6 Merklein, 'Röm 13, 1-7' 244. 參吳慧儀：「羅十三」44：「鑑於經文內複數和單數交替使用，筆者認爲保羅所指的掌權者，不會是抽象意義的國家政體（the State），而是地方社會或政治結構中，實際執掌政權的君王或官員（magistrates）。」（1）Ogle（'Romans 13:1-7' 259-61）把 1a 的 ἐξουσίαι 和 3a 的 ἄρχοντες 解爲「教會的僕人－領袖」。可是，本段所用的字眼決定性地指向世俗的執政者（so Moo III 796 n.22）；作者完全沒有處理 4～7 節，因而我們無法得知他會如何解釋其中提及的「不是空空的佩劍」、「刑罰＝忿怒」、「納稅」等事。（2）Nanos 296, 301, 334（cf. 37 n.33）力辯所指的是猶太人會堂的領袖。可是，此富創意之解釋幾可肯定爲誤，理由如下（Schreiner 681 n.10; Dunn, *Paul* 675 n.9; Review of Nanos 601; Tomson, Review of Nanos 346; Tellbe, 'Roman Setting' 173-74 n.136）：（a）此解釋要將 4 節的「劍」視爲隱喻，表達會堂領袖的權力或神的話的能力（參十三 4b～d 註釋註 7 之〔2〕〔下面 251〕），但自然得多的做法是把「劍」視爲羅馬政府所行使的、刑罰的權力。若這刑罰包括死刑（見下面 252-53 之〔三〕），保羅絕不可能將此權力歸予會堂的領袖。即使以「劍」代表聖經這另一選擇（比解爲代表會堂的權柄）較可取，保羅是否眞的會鼓勵外邦信徒奉會堂領袖爲那把劍的正當使用者，即是以之爲聖經的正當詮釋者呢？（b）作者又將 7 節的 τέλος 解爲猶太人的「習俗」或「行爲」，但此字與 φόρος 並列，故幾可肯定是指「稅」。（c）新約有與本句類似的勸勉（見上面註 3），保羅卻從沒有要教會「順服」猶太人會堂的領袖。（d）保羅是否眞的會勸喻外邦基督徒順服不信主的猶太人領袖並繳交聖殿稅呢？關於（a），Elliott（Review of Nanos 588）也承認 Nanos 以「劍」爲隱喻這做法是牽強的，儘管作者對 Nanos 一書的評價甚高（588-89）。

7 「天使的勢力」翻譯了 'angelic powers / the angel powers' 一詞（下同）；'powers' 在下文有時譯爲「權勢／權能」。

8 Cullmann, *The State* 50-70, 95-114; *Christ* 191-210.

9 Cf. Cranfield 2.657-58; Carr, 'Romans 13: 1-7' 115-16; Stott 338-39（斯托得 460-61）。

時指那些不可見的、天使的勢力（甲）及政府（乙）。[10]（二）天使的勢力以及他們被基督征服這觀念，在保羅書信中極其重要，在早期教會的思想中亦普遍地如是，這可見於此一事實：早期教會的認信公式雖短，但是多數仍然提到這些勢力。[11]（三）哥林多前書二章八節的「今世的統治者」（原文自譯）具雙重意思：一方面指天使的勢力，另一方面指羅馬政府在巴勒斯坦的行政人員；前者站在後者的背後，後者是前者有效的執行代理人。保羅在這兩節（本節及林前二8）故意選用這些詞語，以致這些詞語表明了上述的合併的意思。[12]（四）在哥林多前書六章（1～8節），保羅勸喻信徒不要在政府的法庭內進行訴訟，因他們將要審判天使（3節）；這論證的邏輯暗示，地上的法庭是天使的勢力之代理人。第三節證明，按照早期基督教的看法，這些不可見之勢力站在地上政府的背後。[13]（五）早期基督教分享了後期猶太教的信念，即是在地上種種現象的背後有不可見的權勢在運行；後期猶太教尤其堅信「列國的天使」這信條（參：申三十二8〔「照以色列人的數目」在七十士譯本作「照神的天使的數目」〕；但十13、20、21，十二1；偽經以諾壹書二十5）。[14]

在此基礎上，庫爾曼建構起以下這有關救恩歷史中的政府之理論：這些不可見的勢力之被造，原是透過基督在創造上的中介角色（西一16），因而是注定要順服祂；[15]他們卻把基督釘在十字架

---

10 Cullmann, *The State* 66, 100-1; *Christ* 194-95. ἐξουσία 的複數在保羅書信見於弗三10，六12；西一16，二15（多三1是例外，即並非指天使的勢力；庫爾曼是否認爲提多書是出自保羅手筆的呢？答案並不清楚〔cf. *The State* 70, note〕）；參：彼前三22。「複數意義」的 πᾶσα ἐξουσία 見於林前十五24；弗一21；西二10。

11 Cranfield 2.657 (ii)（活泉202-3之<2>與葛氏原來的意思有出入）。Cf. Cullmann, *The State* 102-4.

12 依次見：Cullmann, *The State* 62-63, 65; *Christ* 191, 195; 及 *Christ* 195-96.

13 Cullmann, *The State* 62, 108; *Christ* 193.

14 Cranfield 2.657-58; Carr, 'Romans 13:1-7' 116. Cf. Cullmann, *Christ* 193.

15 Cullmann, *Christ* 104, 108, 177, 210; *The State* 114.

上（林前二8）。不過，他們已被基督征服（西二15；腓二10），因而失去了他們的邪惡性質（可見庫爾曼認爲他們原是惡天使，不是好天使）；他們現今站在基督的主權之下及之內，只要他們對祂順服，不試圖脫離他們事奉的位置。[16] 雖然新約並無經文明說被征服的勢力如今順服著基督事奉祂，但希伯來書一章十四節稱天使爲「服役的靈」，前一節（引詩一一〇1）則提到基督的仇敵成了祂的腳凳，早期的基督教釋經傳統又經常將該篇詩的「仇敵」與被征服的天使連起來，可見那些「服役的靈」就是被征服的、先前與基督爲敵的天使。[17]

庫爾曼的看法（以上兩段）所遇到的、較有力的反對理由包括下列各點：[18]（一）「權柄」一詞在本節單獨使用，並不像在其他經節與別的指靈界權勢的名詞連著出現。[19] 單此事實足以表明本節的獨特性。[20]（二）有別於另外那些提到靈界權勢的經文，本節所屬的一段並不是明白地論及基督的工作，基督的名字根本沒有在其中出現。事實上，保羅將他的勸勉建基於神的安排，而不是基督征服了天使的勢力。（三）保羅在本段用了很多取自希羅政府

---

16 Cullmann, *The State* 69; *Christ* 196, 198, 202（192 稱這些不可見的勢力爲「執行基督的統治之工具」）。這「雙重意思論」之意義正在乎此：一方面，在政府背後的、不可見的勢力是順服基督的，這是信徒應順服執政者的基礎；另一方面，信徒應對政府抱持批判的態度，甚麼時候政府（亦即是其背後的不可見的、天使的勢力）超越它的限制，脫離神所指定的崗位，信徒便不必順服政府，反而應對政府提出警告和指正（Cullmann, *The State* 69-70, 89-91; *Christ* 199-200; cf. Moo III 796 n.21）。

17 Cullmann, *The State* 111-112; *Christ* 198.

18 取自：Murray 2.253-56; Cranfield 2.658-59（活泉 203 誤把葛氏所列理由歸給 C. D. Morrison）；Carr, 'Romans 13. 1-7' 116; Bruce, 'Powers' 88-89; Stott 339（斯托得 461）；Moo III 796 n.22; Schreiner 681-82; Bornkamm, *Experience* 27-28 n.39.

19 參《羅》2.789-90 註 22 之圖表。留意當 ἐξουσίαι 是指靈界權勢時，這字總是與 ἀρχαί 連著出現的；但後者沒有在本節出現（Moo III 796 n.22 [1]; Tellbe, 'Roman Setting' 173）。

20 Bruce（'Powers' 88）指出，本節「有權柄的」是人要向他們納稅的，因此毋須把天使的勢力畫進圖畫裏。

及行政的詞藻，[21] 我們可預期本節「有權柄的」一詞也是來自同一背景。第三節的「作官的」和第四節的「用人」這兩個名詞是與本節的「有權柄的」平行的，而前二者不可能有雙重意思。[22]（四）庫爾曼所倚賴的三段經文（林前二8，六1~8；來一14），都不能承擔作者要它們肩負的責任。關於第一段，新約他處沒有將基督的被釘十架歸因於天使，而是把它歸咎於人，尤其是統治者（徒二23，三17，四26~28，十三27）。這些經文所用的「統治者」一詞與哥林多前書二章六、八節所用的相同；這詞在福音書常指人間的統治者（例如：太二十25；路十二58，二十三13，二十四20；約三1，七26、48，十二42）。雖然保羅曾用此詞指撒但（弗二2），但是除了在討論中的這三節（羅十三1；林前二6、8），此詞在保羅書信不再出現。這就是說，此詞在新約的用法並不支持庫爾曼的論點。關於第二段，庫爾曼對第三節的釋經並不穩妥；保羅訴諸信徒要審判天使的事實，這按經文明顯的意思便已獲得足夠的解釋：若信徒將要審判天使，他們就更有能力解決關乎今世之事的糾紛了。[23] 關於第三段，庫爾曼的論證欠缺說服力：有關的兩節構成明顯的對比——神的兒子獲賜神右邊的尊榮位置（13節），天使只是事奉的靈（14節）；但這些天使就是基督所曾擊敗的惡天使，這麼明確的意思不容易從經文本身看出來。[24]

---

21 Käsemann 353（cf. Käsemann, 'Romans 13' 204）認爲，這是有關的討論「最確定和最有益的結果」之一。所列舉的詞語包括：ἐξουσίαι, τεταγμέναι (1a, c), λειτουργός (6b), ἀρχή (cf. 3a ἄρχων), τοῦ θεοῦ διαταγή (2a).

22 事實上，「羅十三1~7運用了不同的字，來替換開頭所用的ἐξουσία[ι]，而這些字反映出作者所想的，乃是掌權者在社會中的具體角色，故此我們不必再在ἐξουσία[ι] 一字上，揣測其他絃外之音」（吳慧儀：「羅十三」44）。

23 Ridderbos（*Paul* 326）認爲對「雙重意思論」最大的反對理由就是，保羅從沒有（即使只是以隻字片語）將天使的勢力和人間的執政者互相關聯起來：庫爾曼只能倚賴保羅使用同一個字來指二者此事實（以及庫氏對林前二8、六3的解釋）。Guthrie（*Theology* 142）則認爲這事實表示，在保羅的心目中，政府與屬靈的權勢之間有十分密切的關係。

24 參《來》1.100-5。

（五）雖然保羅相信靈界的權勢已被基督的十字架推翻（西二15），但是保羅或新約他處從沒有提示「那些權勢被基督擊敗之後，被祂重新任命作祂的僕人」之意；相反的，他們繼續與神及其子民爲敵（弗六 11～12；參：羅八 38；林前十五 24～28），因而信徒的責任不是要順服天使的勢力，及是要抵擋他們。因此，他們不可能就是神所指派、信徒應當順服的執政者。[25]（六）保羅在他處並無任何表示，那些權勢之順服基督同時牽涉他們被置於信徒之上；保羅反而表示，在基督裏，信徒不再受制於世上屬靈的勢力（參〔例如〕：羅八 38～39；西二 8～15）。[26]（七）保羅在本段（羅十三 1～7）的教導完全是以舊約先知書、天啓文學，和智慧文學的傳統爲基礎的，即是神指派及使用人間的統治者來成就祂自己的計畫。（八）與本段十分相似的另一段經文（彼前二 13～17），稱「在上的君王和他所委派……的長官」（13～14節，現修）爲「人立的……制度」（13 節，思高）；這不利於庫爾曼所持的「天使在統治者背後」之說。（九）路加福音十二章十一節清楚表明，複數的「官長」和「統治者」可用來指人間的執政者。因此，若要「後者在羅馬書本節不但是指人間的執政者，也同時指其背後的不可見的天使勢力」這論點成立，就非有決定性的證據不可。事實上，庫爾曼的論據並不構成這種決定性的證據；難怪他自己至終承認，他所提出的只是個「假設」，儘管他認爲這假設「很有根據」。[27]

總括以上兩段，雖然庫爾曼的「雙重意思論」在今天仍不乏支

25 Barrett（'Church and State' 16）以此爲對庫爾曼的解釋最強的反對理由（cf. Barrett 225; Bryan 209）。Harrison 140（海爾遜 291）認爲，若保羅有意將不可見的靈界權勢包括在內，他理應較明確的表明此點。

26 按 Dunn 2.760（cf. Dunn, 'Romans 13.1-7' 63 n.32）的判斷，現今一般被認爲決定性的因素，就是保羅極不可能會要求信徒順服天上的勢力。

27 Cullmann, *The State* 114 ('an hypothesis' that is 'well grounded').

持者，[28]但班納指出它已「幾乎普世性地被擯棄了」，鄧雅各甚至認為「這曾一度相當受歡迎的看法現已變成有點像一件歷史奇珍」。[29]

第三，本句所指的政府官員被形容為「在上」的。[30]這詞不應譯為「最高的」，因為對保羅當日的羅馬人來說，只有羅馬大帝的權柄才是最高的（參：彼前二13，思高）。[31]（一）有認為這詞是「指在政府中職位的高低，『在上』是在政府中坐高位的，職位高的權柄就更大」；[32]（二）較可能的解釋是，就政府的官員與讀者的關係而言，前者是站在有權柄的地位上，[33]因而是「上級」或「居上位」（思高／呂譯）者。[34]（三）近有釋經者認為，原文分詞所指的不是地位上的優越，而是品質上的優勝，所說的品質就是公正；按這種理解，保羅命令信徒要順服的，不是任何的執

---

28 E.g., Wright, 'State' 15*b* [1990]; Via 121 [1997]; Meggitt, 'Conservatism' 186 n.25 [1998]; Johnson, 'Romans 13:1-7' 92 [2000]. Cf., earlier, Manson 950*b* (§825f) [1962]; Whitely, *Theology* 230-31 [1964]; Culpepper, 'Romans 12-15' 455-56 [1976]. Reicke（'Law' 269）[1951] 認為「有權柄的」和「作官的」（1a、3a）同時是一種「服事的靈」（來一14，呂譯）。

29 依次見：Byrne 390; 及 Dunn 2.760 ('something of a historical curiosity'); 吳慧儀：「羅十三」43（「時至今日持此說者更絕無僅有」）。認為本節「有權柄的」並不牽涉天使的勢力者，還包括：Hendriksen 2.430-31 n.354; Fitzmyer II 666; Barraclough, 'Romans 13:1-7' 16-17; Reasoner, 'Romans 13' 360; Towner, 'Romans 13:1-7' 163; Voelz, 'Romans 13:1-7' 163; Yoder, 'Romans 13' 196 n.5; Yoder, *Word* 137; Ridderbos, *Paul and Jesus* 148 n.39; Witherington, *Quest* 179; Strecker, 'Rom 13:1-7' 198; Schreiner, *Paul* 448.

30 ὑπερεχούσαις. Rogers 340*b* 誤以此字的字根為 ὑπέρχομαι，實應為 ὑπερέχω（如在精華503）。

31 依次見：NEB ('the supreme authorities'); Cranfield 2.659.

32 鮑 2.129。

33 故此，英譯多作 'the governing authorities' (RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS; [without 'the'] BDAG 1033 [s.v. ὑπερέχω, 2 a]). Cf. G. Delling, *TDNT* 8.43 n.24（οἱ ὑπερέχοντες 是指統治者的固定詞語），524（此分詞將 'the authorities' 定義為 'those who bear rule'）。Black 180 則仍然認為 NEB 的譯法（見註31）較可取，'supreme authorities' 提示所指的是羅馬本身的、政府的公務員（由皇帝開始）。

34 Cranfield 2.659-60; Moo III 796. 原文為分詞作形容詞用；同字根的名詞 ὑπεροχῇ 在提前二2出現，οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες 意即「在上位的」或「有權位的人」（呂譯／思高）。這種用法在聖經以外的文獻有不少例子（see Porter, 'Romans 13:1-7' 123〔但作者並不採此解釋〕）。I. Broer（*EDNT* 2.11*b*）則認為，ὑπερέχουσαι 在本節是指掌權者的「優越之品格」。

政者，而只是那些因他們的公正而顯爲優越的政府官員。[35] 此解釋有至少三點困難：(1) 雖然原文分詞在保羅書信另外出現的三次，其意思都是品質方面而非地位上的，但所用的結構都有別於本節所用的。[36] (2) 本節隨後的兩句 (1b～c) 看來十分籠統，而這兩句是支持首句的（留意「因爲」一詞），這種邏輯關係要求，首句的有權柄者不能囿限於在公正上顯爲優越的官長。(3) 這種解釋造成十分重要的分別——順服所有政府官員與只順服公正的政府官員之別；我們難以相信，保羅只以一個形容詞來表達如此重要的思想，且在下文不再提及。[37] 因此，還是解釋（二）較爲可取。

第四，「順服」（呂譯）的另一譯法是「服從」（思高、新譯、現修、當代、金譯）。[38]（甲）從上面（註38）的圖表可見，這是原文動詞在新約出現其中八次（以黑體號數標示的各項）的

35 Porter, 'Romans 13:1-7' 123-24 (cf. 118, 137). 作者因此認爲，1b～5 節所舉出的理由，也只是支持爲何要順服公正的政府（125）。

36 腓四 7「超越人所能理解的平安」（現修）用分詞+直接受格；二 3「比自己強」用分詞+所有格；三 8「至寶」爲中性分詞作名詞用。本節則爲分詞（單獨）作形容詞用。Porter（art. cit. 124）承認前三者與後者在結構上的分別，但他指出 Isocrates 4.95 也是以單獨的分詞來指「優質的」城市（see 123）。Moo III 797 n.23 (continued) 認爲潘特的見解是「基於不肯定的語詞證據」，故此不可接納。

37 Schreiner 682 n.13 也是認爲，潘特的解釋將太多的意思讀進「在上」一詞。同書 688 n.32 進一步指出，幾乎每個人都可以指出任何政府的不公之處，因而免去順服政府的責任。

38 NIV 的譯法（'submit himself'）將 ὑποτασσέσθω 視爲中間語態（as in G. Delling, *TDNT* 8.43; Murray 2.148, followed by 鮑 2.130〔意即「要主動的去使自己順服在上掌權的」〕）；Stubbs（'Romans 13' 383）把它視爲雙重的語態：基督徒自動地順服掌權者（中間語態），因他們是被掌權者使他們順服的（被動語態）。Porter（'Romans 13:1-7' 120）則認爲很難知道它是中間語態或是被動語態。不過，這字較可能是被動語態，意即「順服」（參簡明 179*a*），因這動詞的過去不定時時態格式總是被動語態的（so Moo III 797 n.24）。

ὑποτάσσω 在本書另外出現五次（初版及再版的《羅》2.580 註 6 漏去十三 5），保羅書信另十七次，新約全部 38 次。（甲）主動語態的佔九次：羅八 20b；林前十五 27a、c、28c；弗一 22；腓三 21；來二 5、8a、b。（乙）餘下的 29 次（Cranfield 2.661 說是 30 次）皆爲被動語態，其

分佈情形及意義如下：

經文	意義
1. 羅八 7	肉體的意念不服從神的律法
2. 羅八 20a	受造之物（被神使之）屈服在虛空之下
3. 羅十 3	猶太人沒有順服神的義（使人稱義的行動）
4. 羅十三 1	有待商榷
5. 羅十三 5	有待商榷
6. 林前十四 32	先知的靈是順服先知的——即是「受先知控制的」（新譯）。這是就先知說預言的時間，不是就預言的內容（那是來自神的靈的感動）而說的（cf. Fee, *Corinthians* 696; *Presence* 254）。
7. 林前十四 34	婦女應當順服（思高「服從」）——經文沒有聲明婦女應「向誰（或向甚麼）順服」，加上隨後的「正如律法所說的」是何所指亦不清晰，致令整句（34b）的解釋極富爭議性（事實上，34～36 這一小段的解釋極富爭議性）。可參（例如）Fee, *Corinthians* 705-8; Fung, 'Ministry' 191-93 = 馮蔭坤：《恩賜》210-13。
8. 林前十五 27b	萬物已（被神使之）屈服在基督的腳下
9. 林前十五 28a	萬物都屈服於基督之時
10. 林前十五 28b	神的兒子本身要屈服於神
11. 林前十六 16	讀者當順服（思高「服從」）某些人
12. 弗五 21	信徒當存敬畏基督的心彼此順服——Lincoln（*Ephesians* 365-66）認為，這籠統意義的「彼此順服」與家庭內不同等級的角色（參：五 22～六 9）並存不悖。
13. 弗五 24	教會順服（思高「服從」）基督
14. 西三 18	妻子當順服（思高、現修「服從」）丈夫
15. 多二 5	婦女當順服（思高「服從」）自己的丈夫
16. 多二 9	奴僕當順服（思高、現修「服從」）自己的主人
17. 多三 1	信徒當順服（思高、現修「服從」）執政掌權者
18. 路二 51	孩童耶穌順從父母
19. 路十 17	鬼魔順服（呂譯）耶穌的門徒
20. 路十 20	同上
21. 來二 8c	萬物（尚未）隸屬（思高）於人的權下
22. 來十二 9	信徒更當順服（思高「服從」）屬靈的父親
23. 雅四 7	信徒要順服（思高「服從」）神
24. 彼前二 13	信徒要順服（思高「服從」）人的一切制度
25. 彼前二 18	奴僕要順服（思高、現修「服從」）主人
26. 彼前三 1	妻子當順服（思高「服從」）丈夫
27. 彼前三 5	仰賴神的聖潔婦女順服（思高、現修「服從」）自己的丈夫
28. 彼前三 22	天上的靈界權勢屈服在基督的權下
29. 彼前五 5	年輕的應順服（思高、現修「服從」）長輩

顯著意思。再者，彼得前書三章五、六節拿「古時……的聖潔婦人……順服自己的丈夫」和「撒拉聽從〔思高、現修：服從〕亞伯拉罕」作比較，說明了兩個動詞屬於同一個語意範疇。[39] 這些事實似乎支持「服從」這個譯法。[40] 若採此譯法，就必須假定「人人都應服從政府」（金譯）這命令不是絕對的：保羅必然會同意，當地上的統治者的命令與神的命令發生衝突時，「我們必須服從上帝，不是服從人」（徒五 29〔現修〕；參四 19～20）。[41]

另一方面，（乙）有較強的理由支持「順服」的意思不是「服從」。首先，我們肯定不能將原文動詞每一次都譯爲「服從」；例如，以弗所書五章二十一節提到信徒當「彼此順服」，但服從是單向的，可見「順服」不等於「服從」。[42] 其次，新約有另外三個動詞表達「服從」之意。[43] 第三，在與本句十分相似的另一句話

就中文的用法而論，「順」字本身已可表達「服從」之意（見《學生國語辭典》〔《羅》1.580 註 7〕911），故此「順服」、「順從」、「服從」在某些文理中可視爲同義詞。在英譯本中，本句的命令式語法動詞 ὑποτασσέσθω 主要有三種譯法：（1）'obey' (TEV, CEV) = 服從。（2a）'submit' (NEB) =「服從」（《牛津現代高級英漢雙解詞典》〔見《羅》3.503 註 25〕1174-75〔s.v. 5〕）；（2b）'submit himself' (NIV) =「服從」（同上 1174〔s.v. 1〕）。（3）'be subject / in subjection' (KJV, RSV, NKJV, NRSV / NAS) =「應服從」（同上 1173*a*〔s.v. 'subject'', 2〕／1173*b*〔s.v. 'subject''〕）。不過，爲了容納下文（乙）所區別的兩個意思（'be subject to' / 'submit' 不等於 'obey'），下文將會用「順服」表達前者，「服從」表達後者。

39 Schreiner 679 n.7. 上述二譯本將兩個動詞同樣譯爲「服從」。其實，「屬於同一個語意範疇」不等於同義：例如，LN 36（p. 465）將 'Guide, Discipline, Follow' 這一個語意範疇分爲四個次範疇，而 'Obey, Disobey'（p. 467）屬同一個次範疇：「服從」和「不服從」的意思相反，卻是屬於同一個語意範疇的。

40 SH 365 以「服從統治者」爲本段（十三 1～7）的標題。

41 So Cranfield 2.660（留意葛氏並不贊成這譯法）。

42 Cranfield, 'Responsibility' 181; 'Preaching on Romans' 77; cf. Cranfield 2.661.

43 （1）πειθαρχέω — 在新約出現四次：徒五 29（現修）、32（呂譯、思高、現修），二十七 21（呂譯「聽從」）；多三 1（思高、現修）。（2）πείθομαι — 新約三十次之中的七次：羅二 8；加五 7（現修）；徒五 36、37、39；來十三 17（現修）；雅三 3。（3）ὑπακούω — 新約全部 21 次（保羅書信佔十一次，包括羅六 12、16、17，十 16）；詳參《帖後》91-92。

（多三 1）裏，「遵他的命」（呂譯「服從權柄」）緊隨「叫他們順服作官的、掌權的」之後；這現象提示，在前的動詞是指承認官長的權柄，在後的動詞則把這種承認落實於服從明確的命令。[44] 按這種理解，本句「順服」的意思即是承認自己是在居次的地位，政府官員則是「居上位」的（1a，呂譯），並準備好按照這種承認來行事，誠實地履行這關係所加諸一己身上的責任。[45] 換言之，「順服」是指信徒對政府官員所應持的一般的態度，這種態度通常要求我們服從他們的命令，但是順服政府與在特殊情況下不服從政府是並存不悖的。[46] 例如，基督徒可以一方面不服從某一

---

44 Marshall, *Pastoral* 301、Cf. Lock, *Pastoral* 152: ὑποτάσσεσθαι 指籠統的態度，πειθαρχεῖν 則指服從特別的命令（例如羅十三 6 所提的）。Hendriksen（*Timothy* 386）則認爲二字提出「籠統和外在的順服」與「從內心服從特別的命令」的對比。此看法較不可取；若其中一字有「從內心」的含義，那該是前者（若視爲中間語態）而非後者（參下註第二段開首）。

45 Cf. Barrett, 'Church and State' 16; Cranfield 2.660-62（followed by Kroger, 'Romans 13:1-7' 358; 活泉 204-5）; Cranfield, 'Responsibility' 181; Morris 461 with n.12; Byrne 387; 吳慧儀：「羅十三」45-46。G. Delling（*TDNT* 8.43-44）說，「順服」原文是「在上」的對等物，其要點在於「承認所存在的、〔對方居於〕較高級的關係」。另一些、類似的解釋包括：（1）將自己放在神的「規定（διαταγή）」（2 節，呂譯、思高、金譯），即是政治與行政架構之下（McDonald, 'Romans 13.1-7' 543; endorsed by Adams, 'Rome' 206）；（2）承認自己站於其下的那個政治結構的現實並尊重之（Furnish, 'Authorities' 127; endorsed by Cousar, 'Gospel' 156-57）；（3）謙卑地了解在神所安排的、人的世界裏一己的位置（Wright, 'State' 15*b*）。區別「順服」和「服從」二者的釋經者還包括：Blomberg, 'Paul' 200; Meggitt, 'Conservatism' 186; Witherington, *Quest* 178. Porter（'Romans 13:1-7' 120-22）強調，動詞表達「樂意地順服」（'willing submission'）之意。Yoder（*Word* 135）則認爲保羅只是要求信徒對執政者顯出與對基督徒同道及教會領袖（參：弗五 21；林前十四 32，十六 16；彼前五 5）一樣的尊重（'the same social deference'）；此見解值得置疑。Cranfield 2.662（Cranfield, 'Responsibility' 181）說原文的意思包括承認「是神把一己放在政府官員的權柄之下」，Dunn 2.761 評爲「試圖把太多的神學貨品輸進這字內」；此評語同樣適用於李保羅 2.229 對 ὑπερεχούσαις 一字的解釋：保羅著意說那是「在上的」權柄，「大概是要暗示神所設立的政府本身也有在其上的權柄，就是神自己」。

46 Moo III 797. 作者進一步解釋，這是因爲在基督徒所處的等級關係之首是神，而一切次等的「順服」都必須以我們對神的順服爲量度的準繩。C. D. Myers（*ABD* 5.828*a*）也是認爲，「順服」可包括不服從。

特定的法令，但同時順服政府（官員）的權柄，因而接受後者對不服從者所施的刑罰。[47]

葛嵐斐指出，新約中有不少資料，其含義是基督徒並無責任不問情由地服從政府。例如：耶穌所說「把凱撒的東西〔歸還〕給凱撒，把上帝的東西〔歸還〕給上帝」（可十二17，現修）[48]這話的後半清楚表示，所該歸還給凱撒的東西不是無限的。耶穌又稱希律安提帕爲「那個狐狸」（路十三 32），這並不提示祂對這位合法的統治者採取一種無異議地、盲目地服從的態度。保羅自己也不是溫順地遵命離開腓立比的監獄，而是堅持要當地的官長親自來領他和西拉出監（徒十六35～39）。[49]啓示錄第十三、十四章的含義顯然不是，基督徒應溫順地敬拜那從海中上來的獸（十三1）或接受牠的名字爲印記（16～17節，十四9、11）。[50]整本新約聖經都假定了，無論何時地上的統治者的命令與神的命令發生衝突，「我們〔就〕必須服從上帝，不是服從人」（徒五 29〔現修〕；參四19～20）。[51]鑑於新約整體的資料，葛氏結論說：本節

---

47 Cf. Furnish, 'Authorities' 127; Harrison 136-37（海爾遜 286）。如 Yoder（'Romans 13' 212）所說，那拒絕敬拜凱撒，但仍然讓凱撒將他處死的基督徒，仍是順服的，儘管他沒有服從。

48 Runia（'State' 254）指出，這話的兩部分並不是絕對平行的：第二部分限制了第一部分。

49 這樣堅持的原因是，37 節所描寫的極大的不公，不應如獄卒在 36 節所說的做法那樣給掩飾過去；若保羅和西拉靜悄悄地離去，可能成爲官方對待其他宣教士的、危險的先例，並使腓立比的信徒受到專橫的對待。Cf. Bruce, *Book of Acts* 319; Harrison, *Acts* 258-59; Marshall, *Acts* 274-75.

50 Mounce（*Revelation* 251）說，對約翰而言羅馬帝國作爲教會的迫害者就是那獸，這一點是很少疑問的；那獸同時是被神化了的世俗權勢（'the deification of secular authority'）。陳濟民（《啓示錄》219）也是認爲，那獸「是一個帝國的領袖，又同時是一種帝國的勢力」。

51 Morris 462 認爲，雖然保羅沒有明說是這樣，但這是由他對政府的看法——政府只有神所託付的權柄——合理的推論。參串釋（增簡）1650*b*.（1）Davis 191 強調，只有當政府要求我們不服從神時，公民抗命才是合理的。另一方面，Furnish（'Authorities' 131）指出，神的要求和地上執政者的要求之間這種可能的衝突，並不是本段討論之點。見下文。（2）沙孚克理（Sophocles, 主前五世紀希臘悲劇詩人）的《安蒂歌妮》之主角違抗新王的命令，偷偷地埋葬了她的王兄，

所要求的對執政者的順服，雖然它常包括服從，卻總不是純粹服從而已（此外無他），也總不是不加思辨、毫無異議的服從，且在某些情況下根本不會包括服從。[52] 與此同時，葛氏強調順服通常確會牽涉服從（參：多三1）；基督徒有責任服從（給予他公民權的）國家的政府、政府的各個代表（包括徵稅者：羅十三6～7），以及合法制定的法律，只要這種服從並不與服從神發生衝突。[53] 如布魯斯所言，如果基督徒對凱撒的合法（獲神授權）的要求是服從的，他們對凱撒的不合法的要求提出抗議時，這聲音將更爲有效。[54]

就是由於她「不怕人的面色，不因對人有所顧忌而違返天規，招惹天怒」（見《背景文獻》525-26）。

52 Cranfield, 'Responsibility' 181-82. Cranfield 2.662 明言，若服從執政者與服從神發生衝突，則信徒必須嚴肅地和負責任地不服從執政者；吳慧儀（「羅十三」52）對此表示「非常贊同」。Cf. Edwards 306.（1）Ryrie（'Civil Disobedience' 162）認爲，要服從政府唯一的例外就是，若政府禁止基督徒敬拜神。（2）吳慧儀（同上）較合理地認爲：「我們可以把特殊情況，界定爲與神的律法〔筆者會說：神的旨意〕抵觸，這包括掌權者強迫基督徒拋棄信仰，或取締傳道的自由（參〔：〕徒四19～20，五29），也包括掌權者推行信徒不能夠服從的法令，例如強迫我們做暴虐、不仁不義、顛倒事非的事等等。遇上這些情形，我們須在羅十三1～7之外考慮其他原則，以作出與基督徒身分和信仰相符的回應。若因而受罰，也由於這是特殊情況，不必看作是自招刑罰（羅十三2）。」（3）魏司道371列舉的例子包括：「〔a〕規定傳福音必得政府執照或許可才行的法律，在神眼中是無效的，基督徒也不應該認可。……〔b〕要人拜偶像的法律也不應該服從，正如但以理的三個朋友所作的一樣。〔c〕又，一條禁止人改宗（改變信仰）的法律是有悖於神的吩咐的，應該不服從。神吩咐每一個世人〔原文照錄〕都要成爲基督徒，假如任何民事法對此加以禁止，就不能認爲有效了。」（4）Stern 429 認爲，把聖經偷運進限制聖經之印製、入口或使用的國家，是順從神不順從人的好例子。

53 Cranfield, art. cit. 183. Cf. Runia, 'State' 254.

54 Bruce 221-22; Bruce, 'Powers' 92. Austad（'Attitudes' 20*a-b*）對政府從神所獲的授權和限制（甲）及教會對政府的責任（乙），有很好的分析。在（甲）之下，作者認爲若政府捲入人民與神的關係中，或罔顧基本的人權，尤其當它約束良心的自由時，就是超越了它的限制。（乙）有三方面：第一，教會要提醒政府它所獲授的權及其限制是甚麼。第二，教會應鼓勵公民（包括基督徒），在政府忠於它的召命的程度上，和政府合作。第三，由於政府恒常地受到試探變成極權和腐敗，教會和基督徒被召對每個政府都採明辨的態度，根據倫理的前設評估其功能。

2 神學性原因（十三 1b～2）

十三 1b～c 「因爲沒有權柄不是出於 神的。凡掌權的都是神所命的。」

這下半節從正反兩面提出理由（「因爲」）支持上半節的命令；其中的第二句是第一句自然的結果，而下一節則引出第二句的含義。[1]（甲）反面的理由是：「沒有（可正當地稱爲權柄的）權柄存在，除非是神所指派的。」[2] 在上一句（複數的）「有權柄的人」（即政府官員）的提示下，這裏（單數的）「權柄」可同樣視爲以抽象代替具體的用法，也是指個別的執政者。[3] 有釋經者

---

1 Cranfield, 'Responsibility' 179. ὑπὸ θεοῦ, ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι, ἡ τοῦ θεοῦ διαταγή（1b、1c、2a）這三個詞語將 1b～2 節的內容結合起來（Merklein, 'Röm 13, 1-7' 242）。Botha（'Social Values' 114）詳釋本節如何是一個縮短的三段論法，其大前提沒有表達出來（='an enthymeme', 111）：隱藏的大前提：每一個人都必須向神順服；雙重的小前提：沒有權柄，除非由神指派（1b），掌權者都是由神指派的（1c）；結論：每一個人都要順服在上的掌權者（1a）。

2 οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ = 'For no authority exists as such except by God's appointment' (Cranfield 2.656). Cf. NIV.（1）留意原文頭三個字的重音符號（儘管這些符號並非作者原稿的一部分〔cf. BDF §13〕）：不是 οὐ γάρ ἐστιν（如在二 11，三 22，十 12，十四 17）而是 οὐ γὰρ ἔστιν；這表示 ἐστίν 一字在這裏的意思是 'exists'（MHT 2.203），與 1c 的 αἱ οὖσαι（見下文）彼此呼應。參：來十一 6，ὅτι ἔστιν =「〔必須信〕上帝存在」（新譯）。（2）ὑπὸ θεοῦ 的重複出現（見上註）提示，我們應（至少可以）從 1c 把神的指派之意讀進 1b（so Moo III 798 n.29）。因此，「出於神」所指的是神的指派多過是權柄的來源，儘管後一個意思已包括在前一個之內（Schlier 388）。（3）Black 181 則認爲，此片語也許可以解作 'under, i.e., subject to God'（得出的意思即是：人人都要順服執政者，就如執政者是在神的權柄之下）。可是，這並非原文結構通常的意思，亦無特別理由要在此採納巴拉克所建議的、在聖經的希臘文中是罕見的意思（參：LXX 民五 20、29）。（4）ὑπὸ θεοῦ 一些古卷作 ἀπὸ θεοῦ, 但前者的外證強多了（包括西乃抄本及亞力山太抄本〔參十二 20 註釋註 2〕〔上面 188〕）。這異文的引起有至少三個解釋：由於當時 ἀπό 有趨勢侵入 ὑπό 的範圍（Cranfield 2.663 n.2）；有抄寫員試圖減弱他所認爲的、本節的意思（Porter, 'Romans 13:1-7' 125 n.62）；有抄寫員認爲從文體的角度言 ἀπό 比 ὑπό 更合適（Schreiner 688）。

3 So Moo III 798. 參十三 1a 註釋第二段（上面 218-19）。Harrison 140 n.（海爾遜 291）也是認爲，單數的 ἐξουσία 是指信徒可能與之有關係的任何一位政府官員。

認爲，這話的意思「並不是說神親自立某一個人任那一個職位」，而是說，是由於神的作爲和旨意才有「權柄」或長官這回事。[4] 不過，保羅在這裏所說的似乎就是猶太人所熟悉的眞理，即統治者的興廢都是由於神，沒有人實在的行使統治的權力，除非神設立了他。舊約的先知書、智慧文學，以及猶太人的天啓文學都同樣表明這種根深蒂固的信念：一切權柄皆來自神，即是至終有賴神的授權與允許。[5] 耶穌對彼拉多所說的話是這種信念最清晰和生動的表達：「若不是從上頭給了你，你就毫無權柄辦我」（約十九 11，呂譯）；彼拉多無疑是誤用了他的權柄來定耶穌的罪，但這被誤用的權柄仍是神所賜的。[6] 這種信念的自然結果就是，若執政者誤用神所賦予的權柄，或要求比與獲授的權柄相應的順服更大的順服，他們就會受到神的審判；例如，次經所羅門智慧書六章三至五節[7]就明白地陳述此點，巴比倫王尼布甲尼撒的遭遇（但四 13～17、23～25，五 20～21）是個可怕的鑑戒。[8]

4　依次見：鮑 2.129（引句出處）；Denney 696*a*.

5　依次見：Cranfield, 'Responsibility' 178; Meyer 1163*a*. Cf. Wright 718*a-b*. 見（例如）：（1）撒下十二 8；但二 21、37～38，四 17（參 25、32 節，五 21）；賽四十一 1～4，四十五 1；耶二十七 5～6；（2）次經所羅門智慧書六 1～3（思高 2～4）；傳道經十 4，十七 17（思高德訓篇 14～15；cf. Boring-Berger-Colpe §613）；（3）僞經以諾壹書四十六 5；巴錄貳書八十二 9（Charlesworth [ed.], *Pseudepigrapha* 1.34, 649; Sparks [ed.], *Apocryphal* 227-28, 891）。神對北國以色列的責備——自立君王和首領（何八 4）——也是這種信念間接的見證。Boring-Berger-Colpe §611 指出，「君王的地位來自神明」這看法在希臘同化運動的世界中（包括猶太人和外邦人）不僅是統治者本身利己的宣傳，在老百姓當中也十分普遍。

6　Meyer 1163*a*; Stott 340（斯托得 463）。SH 366 指出，這信念在猶太文獻被引用時，幾乎總是用來說明神的能力超乎所有地上的君王，或用來宣告地上的統治者要爲他們一切所行的向在他們之上的神負責（cf. Hume 186-87）；在這裏卻是用來對地上的政權作正面評估的基礎（Dodd 210）。

7　「你們〔列王〕的權威，是由上主賜予的，高位是來自至高者，他要檢查你們的作爲，查究你們的心意。因爲，你們是他王國的公僕，如果你們判案不公，不守法律，不按天上的旨意行事，天主必要可怕而迅速地臨於你們，對身居高位的，執行嚴厲的審判」（思高，六 4～6）。

8　Dunn 762. Cf. Furnish, 'Authorities' 128; C. D. Myers, *ABD* 5.828*a*.

（乙）正面的理由是：「掌權的都是上帝所立的」（和修）。這話只是上一句的自然結果。「掌權的」在這裏可能是明確地指「現今存在的當政者」，[9] 即是羅馬帝國之內自皇帝而下各級的官員；[10]「立」意即「指派」。[11] 全句意即「〔這些〕當政者的權力是從上帝來的」（現修，參金譯）。[12] 在新約時代，所謂的基督徒政府並不存在，新約所認識的政體全是異教（甚或是反對基督教）的政體；[13] 但本句的含義似乎是，即使是這種政體的權柄至終也是從神而來的。[14] 不過，如上文所指出的，[15] 這幾節所論的是

---

9 αἱ δὲ οὖσαι (ἐξουσίαι) = 'and the existing authorities' (NEB, TEV; cf. RSV, NIV, NRSV, NKJV, NAS); 'the powers *currently ruling*' (Byrne 384). Moo III 798 n.32 認爲 δέ 的意思很可能是「而甚至」（'and even'），但此看法值得置疑。

10 Denney 696*a*. Cf. Murray 2.148; Schlier 388. Cranfield 2.663 認爲更明確地是指羅馬的教會與之有關係的官員。Witherington（*Quest* 179）則認爲，τεταγμέναι 與 ἐξουσία 連著出現時（如在這裏），很有可能是指顯著的羅馬官員。

11 Cf. NKJV; Bruce, 'Powers' 78: 'appointed'; TEV: 'put there' (cf. CEV).（1）另一些英譯法包括：'commanded' (Porter, *Aspect* 466), 'established' (NIV, NAS), 'instituted' (RSV, NEB, NRSV), 'ordained' (KJV).（2）一些釋經者認爲，保羅沒有說神「創造」或「設立」或「命定」（'create', 'institute' or 'ordain'）當政者，而只是 'orders them' = 'brings them into line', 'put[ting] them in order', 使他們與祂的計畫相符（Yoder, 'Romans 13' 203; endorsed by Nanos 300）；他們是神施行祂的忿怒之工具，像賽十所描寫的亞述人一樣（Meggitt, 'Conservatism' 186）。（3）Eller（'Romans 13' 8*b*）認爲，神「設立」意即神接納，不是稱許（參舊約的類比：撒上八）。筆者認爲，（2）和（3）都不是經文最自然的解釋。

12 Bruce 223 指出，這事實與林前六 1～8 的論證並無衝突。承認民間的政權不等於基督徒應該在現世的法庭內進行彼此訴訟，將「家醜」外揚；雖然民間的官長或法官是神所指派的，他們卻是「不足爲教會所重視的人」（4 節，現修）！B. B. Blue（*DPL* 544*b*-45*a*）則以「所處理的問題之性質不同」來解釋兩段不同的觀點。

13 Cf. Runia, 'State' 253; Austad, 'Attitudes' 21*b*.

14 （1）Porter（'Romans 13:1-7' 125）認爲，1b～c 這兩句話只適用於 1a 那些因他們的公正而顯爲優越的政府官員。但見上面 224-25 之（三）。（2）Runia（'State' 249）指出，關於政府的起源，神學家的看法有三種：（a）是根植於創造本身：是由於神把群居的推動力（'social impulse'）放在人裏頭而起的，也是神爲人所作的安排。（b）是神在人的始祖墮落後才設立的。（c）合併二者：是「因爲罪」而起的，但亦與人的群居推動力有關聯。作者認爲，這些分別都不太重要，因爲三種看法都同意，我們今天所認識的政府是神所設立的。

「政體中各級掌權者，而不是政體本身……因此經文對抽象的政體觀念，應該是沒有置評的」。本節的思想既是來自舊約及猶太人的傳統（見上段），保羅說這話時，腦海裏可能有這樣的歷史圖畫：「神有時叫惡君敗亡（但四），有時又興起暴政以懲治罪人或磨鍊人的信心（哈一，三），甚至廢掉一個王另立一個王（撒上十五至十六）」；這就是說，「保羅不排除有朝代替換的可能性。有人以為保羅在此一面倒地擁戴當權者，這想法是不確的。」[16] 與此同時，本節明白的重點確實是在於信徒對執政者的責任：雖然基督徒是天上的公民或國民（腓三20），[17] 他們作為具雙重國籍的人，仍需承認地上的執政者具有來自神的權柄。[18]

十三2 **「所以，抗拒掌權的就是抗拒 神的命；抗拒的必自取刑罰。」**

「所以」或「故此」（呂譯）這推理詞[1] 引出了上一節末句（1c）的含義：既然政府官員是神所指派的，那麼「抗拒掌權的，

---

15 參十三 1a 註釋第二段（上面 218-19）。

16 吳慧儀：「羅十三」53-54。Cf. Yoder, *Word* 168, 171; 172: 保羅說執政者是神所指派的，這只是可以說的話的一半；另一半是，他們也行惡，並且會受到神的審判。我們解釋本段時，不應忘記保羅所用的傳統的這另一半。故此，我們可以推論保羅所說的「順服」是有條件的。（1）Wright（'Gospel and Empire' 172; cf. 'Reading Romans' 404, 406）也是認為，保羅在本段（1～7節）的主要目的是要指出，對耶穌忠誠並不表示支持無政府主義，並且不管羅馬皇帝如何宣稱自己在屬神和屬人的範疇中皆有無上的主權，他仍是要向眞神負責的。提醒皇帝的子民，皇帝是要向眞神負責的，這是削減羅馬帝國的傲氣，不是順服它。Cf. J. Ellul, as reported in *NTA* §35 (1991)-1250; D. A. deSilva, *DNTB* 1029 (§3.2)；T. S. Johnson, *DNTB* 973*a*.（2）Jewett（'Support from Romans' 66-67）甚至認為，1b～c 有反羅馬帝國的含義：羅馬的禮拜儀式（'civic cult'）反映的信念是，諸神把帝國賜給羅馬，是由於羅馬人的宗教熱忱，他們的德行與虔誠：保羅卻將羅馬的執政者視為耶穌基督的父上帝所指派的，若執政者認識到保羅的論證之含義，就必會認為此論證是絕對地顛覆性的。

17 參《腓》406-7。

18 Harrison 137（海爾遜 287）。

1 ὥστε = inferential (Moule 144). 在本書另外出現四次：七 4、6、12，十五 19。

就是反對上帝所設立的」（新譯）。原文用了兩個不同的動詞；[2] 巴拉克認爲後一個強於前一個，所指的反抗是反叛或叛亂（如在約瑟夫的用法）。[3] 不過，中英譯本多以此二詞爲同義的；[4] 保羅使用後一個動詞，也許只是爲了文體上的變化。[5]「神的命」不是指神的「命令」（現修、當代）或法令，而是指神的安排；[6] 抗拒神的安排即是不承認政府官員具有從神而來的權柄，不對他顯出應有的順服。[7]

下半節是上半節的結果。「抗拒的」原文爲完成時態分詞（加冠詞），有認爲這表示一種堅決和牢固的政策：那些堅決地反抗

2　依次爲：ἀντιτάσσομαι 及 ἀνθίστημι. 前者與 1a ὑποτασσέσθω, 1c τεταγμέναι, 和 2a 隨後的 διαταγή 同字根：在新約另外出現四次（徒十八6；雅四6，五6；彼前五5）。後者見《羅》3.177 註9。留意 τάσσω (1c), ὑποτάσσω (1a), ἀντιτάσσω (2a), διαταγή (2a) 這整組字彙都在這兩節出現（Michel 398）。

3　Black 182. Porter（'Romans 13:1-7' 128）認爲在保羅書信中後一個動詞比前一個有較強的「敵對」之意（'confrontational sense'）。NEB 則依次譯爲 'rebels' 及 'is resisting', 即是將「反叛」之意歸給前一個動詞。

4　思高「反抗」；新和、現修、金譯「抗拒」；KJV 'resisteth'; RSV, NKJV, NRSV 'resists'; NIV 'rebels . . . is rebelling'; TEV 'opposes'; CEV 'oppose . . . are opposing'. Cf. Schlier 389; Moo III 799 n.38; 鮑 2.131。

5　Dunn 2.762. 只是，鄧氏根據 ἀνθίστημι 在 LXX 的「典型用法」，將太多的含義讀進本節：這裏的「反抗」不僅與神所定的社會結構相違，且徒然浪費時間和精力。Harvey（'Romans' 136）指出，2節含交叉式排列法：ὁ ἀντιτασσόμενος（A）τῇ ἐξουσίᾳ（B）τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ（B'）ἀνθέστηκεν（A'）。

6　'God's ordering' (Cranfield 2.656, 663-664), not 'the ordinance of God' (KJV, NKJV, NAS). Käsemann 356 則把 διαταγή 解爲 'structure'; 參呂譯、思高、金譯：「規定」。此字在新約另外只出現一次（徒七53），在 LXX 只出現一次（拉四11）。此字將焦點放在主事者的行動上（Cranfield 2.663 n.4）；這裏的行動就是神「指派」政府官員（Moo III 798 n.37）。同字根的 διάταγμα 則把焦點放在行動的結果上；此字在新約只出現一次，指埃及王的諭令（來十一23）。

7　Cf. Moo III 799. LN 33.326 的譯法（'he opposed what God had ordered'）用了英文的過去時態 'opposed', 這是不合適的，因 ἀνθέστηκεν 是現在完成時態，其意思相當於現在時態（參《羅》3.178 連註13，尤其是所引 SH 的話）。Cf. BDF §97(1): 'The perf[ect] ἕστηκα has present meaning'.

的人，或是落在反抗的情況下的人。[8] 筆者倒認爲，這個完成時態的分詞（像上一句及九 19 的完成時態的動詞一樣）在這裏有現在時態的意思，[9] 因此不宜看出上述的意思來。和合本修訂版將原來的「自取刑罰」改爲「自 [10] 招審判」；若把原文名詞譯爲「審判」，後者所指的顯然是定罪的判決；[11] 不過，文理提示（執政者刑罰作惡者，3～4 節），原文名詞可能是指定罪的判決後的「刑罰」（新譯同）。[12]

引起更多爭議的問題是，這裏的「審判」是神的抑是政府官員的？這問題有三個答案：[13]（一）所指的是神的審判，理由有二：（1）抗拒的 [14] 必受 [15] 審判（2b）是基於抗拒執政者就是反對神的安排（2a）這事實，因而所說的審判是指神的審判。[16]（2）原文名詞在保羅書信另外出現十一次，其中的九（或十）次——包括

---

8 依次見：Dunn 2.762; Mounce 243 n.64; 及 Porter, *Aspect* 396; Moo III 799 n.36（n.39 則說，堅決拒絕承認政府在神的階級制度中所扮演的角色，這個意思不是由這詞的時態表明，而是由文理表明的）。

9 參上面註 7。

10 BDF §188(2) 將 ἑαυτοῖς 視爲 dative of disadvantage（利益間接受格），即所取的審判或刑罰是對自己不利的；但較自然的看法是以之爲 dative of indirect object, ἑαυτοῖς = 'on/upon themselves' (NIV, NKJV; Moo III 790, 799 / NAS).

11 κρίμα = 'judgment' (RSV, NIV, NKJV, NRSV, TEV), 'condemnation' (NAS, NJB; Byrne 390; cf. BDAG 567 [s.v. 4 b]; Thayer 360 [s.v. 2]). Porter（'Romans 13:1-7' 129）認爲本句的意思只是，反對公正之執政者的人將會被定爲有罪（'found guilty'）。

12 中譯本多採此意思：「處刑」（呂譯）、「處罰」（思高）、「懲罰」（金譯）。Cf. KJV ('damnation'), NEB ('punishment'), CEV ('will be punished'). 亦參《羅》1.343 註 8；《羅》3.693。Botha（'Social Values' 124）甚至認爲，4 節提示這刑罰就是死刑。

13 除了 Richardson（*God* 185-86 n.4）的答案：也許保羅自己並不清楚區別二者。

14 可從 2a 理解爲抗拒神的安排；cf. Porter, 'Romans 13:1-7' 128.

15 Porter（ibid.）認爲未來時態的 λήμψονται 有「可預期會受到」之意。

16 Cranfield 2.664（活泉 207）；Stein, 'Romans 13:1-7' 331; Merklein, 'Röm 13, 1-7' 245.

本書的另外五次——都清楚地是指神的審判。[17]（二）所指的是地上統治者所施的審判，理由是第三節開首的「因爲」（思高）一詞可最自然地理解爲引出第二節下半的理由；這就是說，第三、四兩節所說的刑罰行惡者是支持抗拒者必受審判這話的，因而這審判是指地上權勢的審判。[18]（三）這審判同時牽涉神、人二者：上一句（2a）提示所指的是神的審判，下文的「懼怕」（3～4節）則提示，保羅可能同時想到地上的刑罰。保羅很容易的將神的審判視爲透過（神所設立的）人間的機制實施出來；地上政權所施的刑罰，就是神施行祂的審判（刑罰），表明祂的忿怒（4d）的方法。[19] 筆者贊同這第三個看法。

庫爾曼指出，新約裏很少其他的經文像第一節首句（我們可以說，這兩節）那樣被嚴重的誤用：保羅的話常被引用來要求基督徒對極權政府顯出完全的服從。[20] 其實，全段（1～7節）都假定了這些政府官員是按著本份行事，尋求著人民的好處。經文並無設想一個暴虐的政府，或個別的公民或少數民族的權益被忽略或受侵犯的情況，而只集中注意力於一點：信徒有責任順服合法的掌權者。[21] 布魯斯指出，緊接著這兩節的文理（3～4節）以及使

---

17 Stein, art. cit. 331-32. 作者認爲所指的是「於歷史結束時，神的最後審判」（cf. Moo III 799）。（但羅十一33並不是指神的審判：參《羅》，同上面註12。）認爲是指神的審判的釋經者還包括：Denney 696*a*; Wilckens 3.33; 魏司道 360。

18 Schreiner 679-80 (cf. 683). 作者承認，3a 的 γάρ 字可另作解釋，即其功用是引出 1a 的命令之第二個理由；但他認爲它較可能是連於 2b 的。參下文的討論（十三3a 註釋首段）。

19 依次見：Käsemann 357; Dunn 2.763; Morris 462; Murray 2.149. 採此「雙重指向」立場的釋經者還包括：SH 367; Ziesler 312. Byrne 388 的解釋是，在終極的意義上，這定罪的判決是神的及末世性的；但執政者所施的刑罰在某意義上預示了（'anticipates'）神在末日的「忿怒」（4c）。

20 Cullmann, *The State* 55-56. 參十三1～7註釋引言開首（上面203）。Bauckham（*Bible* 18）指出，參考對不公正的政府提出批判的經文，可改正以本段（羅十三1～7）支持社會現況這種「意識形態上〔的〕濫用」（包衡，《政治》26）。

21 Fitzmyer I 864*a* (§119); Fitzmyer II 665; Fitzmyer III 194. Cf. Gundry, *Survey* 298; Ridderbos, *Paul* 324; Schlier 393. Bornkamm（*Paul* 210）認爲，基督徒服從之限度，和革命之可能及其道德理

徒著作的整體都表明，只有在神設立政府的目的之範圍內，政府才有權要求服從[22]——特別是當政府要求只應給予神的效忠時，當政府的要求與神的要求發生衝突時，基督徒就不但可以，並且必須抗拒政府的要求。[23] 葛嵐斐的討論再跨前一步，他說：關於第二

由，這些問題幾乎被保羅故意置之不理。魏司道 360 也是認爲，「保羅在此教導的是：服從現存的權威，祇〔原文照錄〕要他們在神的護理之下繼續有權柄的話，那就是基督徒的責任（或本分）。」

22 Cf. Edwards 307: 當政者若扭曲了他們作爲「神的差役」的理想功能，比方說他們若鼓吹惡而逼迫善，就不能再被視爲神的差役，也不能將公民對他們的順服視爲理所當然之事。See also Bryan 205.

23 Bruce 223-24; Bruce, 'Powers' 93-94, 96. Cf. S. Greidanus, *DPL* 742 (§7.4); L. T. Johnson 191 (point 4); Strecker, 'Rom 13:1-7' 200: 當政府不再執行或拒絕執行神所委託的職務時，信徒對政府的順從就到達界限了。Mounce 54 說：整本聖經都假定了公民抗命；而在紐倫堡（Nuremberg）舉行的、有關戰爭罪行的審訊表明了，根據現代的法學，服從政府的要求在某些情況下是錯的。同書 244 n.65 引 Stott 342 的話：政府何時制定與神的律法（筆者會說：神的旨意）相違的法律，公民抗命（斯托得 465「非暴力反抗」英文原作 'civil disobedience'）就變成基督徒的責任。後者列舉聖經多個例子：希伯來人的接生婦（出一 17）；但以理（但六）和他的三個朋友（但三）；教會的使徒（徒四 18～20）；cf. Stott, 'Romans 12:9—13:10' 51-52; Moo III 806; Ryrie, 'Civil Disobedience' 159-60; Packer, *Theology* 238; Stern 429.

（1）Stott 343（斯托得 466）又提出羅十三與啓十三的對比：後者與前者相隔約三十年，多米田大帝（81-96）已開始有系統地逼迫基督徒：在這情況下，政府不再被視爲神的僕人，行使著祂所賦予的權柄，而是被視爲魔鬼（大紅龍，十二 3）的盟友，魔鬼把牠的權柄給了這逼害教會的帝國（海獸，十三 1）。'Thus Revelation 13 is a satanic parody of Romans 13', 意即啓十三是撒但對羅十三「拙劣的模仿」（'parody' = a weak imitation）——不是「啓示錄第十三章可說是從撒但的角度，反諷羅馬書第十三章」（斯托得 466）。「根據政府有否超出它的〔神爲它所定的〕界限，基督徒會把它描寫爲神的僕人〔羅十三〕或魔鬼的工具〔啓十三〕」（Cullmann, *The State* 86）。羅十三告訴我們，政府是神所設立的機制，基督徒應按照神的心意對待政府；啓十三則告訴我們，政府可以變成撒但的工具、敵基督的化身，它逼迫神的聖徒（Runia, 'State' 255）。Cf. Hill 1104*b*: 'the near demonization of the state in Revelation may be a healthy canonical counterbalance to its near idealization in Romans.'（意即：啓示錄將政府幾乎視爲魔鬼，羅馬書則把政府理想化，前者是聖經對後者所提出的平衡錘。）（2）Bruce（'Powers' 90）則指出，在羅馬帝國變成逼迫教會的勢力之後，彼前二 13～17、羅馬的革利免，和士每拿主教坡旅甲仍然保持羅十三 1～7 所見的積極的態度；這表示啓示錄所見的並不是對進行迫害的羅馬帝國唯一的、基督徒的反應，有些基督徒堅決地認爲，這迫害的行動偏離了它（羅馬帝國）眞正的性質和角色。

節，基督徒若要正視自己的政治責任，就得提出這個問題：一個政府變得不公正和充滿混亂，到了不再有權被視為「權柄」（在這兩節所言的意義上），是否不可能的呢？[24] 在這種極端的情況下，我們若真正及嚴肅地尊重神的法令，這種尊重是否實際上並不牽涉準備好使用武力來鎮壓一個已變成與「應然」的政府剛好相反的政府呢？這些辭令式問句所暗示的答案，依次為「不，是可能的」和「不，的確牽涉」。葛氏認為，如果基督徒沒準備好，何時政府淪落到了純為暴虐統治的地步就何時以武力對抗政府，就是沒有絕對嚴肅地對待他的政府。[25]

3 實際的原因（十三 3～4）

十三 3a 「作官的原不是叫行善的懼怕，乃是叫作惡的懼怕。」

原文開首有「因為」（思高）一詞，表示下文與上文有某種邏輯關係。（一）若把這詞連於上一句（2b），這兩節（3～4 節）的作用便是提出理由支持上一句的陳述，即抗拒政府的人會從地上掌權者的手中受審判。本句申明了執政者因被神指派而獲得的特權，因而使他們所施的刑罰（2b）顯為有效（有充分的根據）。[1] 不過，釋經者多採另一看法：（二）這裏的「因為」是和第一節

---

24 Harrison 138 認為，最低限度，在正義崩潰的情況下，基督徒群體有責任批評政府的失敗，指出其偏離了神所定的模式之處（海爾遜 288「在非常少的情況中」是英文原句 'at the very least' 之誤譯）。Harrington 124-25 認為，今天的基督徒如何看本段，會視乎他們本身的社會及政治處境而定：（甲）若他們只是人口的很少數而地方政府基本上是公正的，本段可能是睿智的忠告；但若政府是不公正的，他們可從啓示錄找到更佳的勸告。（乙）若基督徒構成多數，保羅的立場可能過分被動，並有容讓政府操控（英文原作 'coopt'）教會的危險。

25 Cranfield, 'Responsibility' 188. 作者表示：就他自己而論，他不能不贊成那些在 1944 年 7 月參與殺害希特勒之企圖的基督徒。Barrett（*Reading* 70）也是認為，當一個政府反叛指派它的神時，反叛那個政府——為要使政府成為好的政府——就可能變成一種「基督徒的責任」。Cullmann（*The State* 51, 53）則認為基督徒不應以武力對付政府。

1 依次見：Schreiner 680; Murray 2.150.

第二句的「因爲」平行的，其功用是提出另一理由來支持第一節首句的命令；就如前一個「因爲」引介了當順服執政者的「神學性原因」（1b～2 節），這第二個「因爲」引介了當順服執政者的「實際的原因」（3～4 節）。他們不但是神所指派的（1b），且受託在社會上維持治安，故此信徒當順服他們。[2] 以下的理由支持這個看法：（1）雖然「作官的……是叫作惡的懼怕」（3a）和執政者懲罰作惡的人（4b～d）這些負面意思與「抗拒的必自取刑罰」（2b）這負面思想吻合，但目前這兩節對執政者的描述還包括他們所扮演的正面角色：「作官的原不是叫行善的懼怕」（3a），「你只要行善，就可得他的稱讚；因爲他是神的用人，是與你有益的」（3c～4a）。鑑於這正面的思想所佔的篇幅，執政者的正面角色不能視爲只是其負面角色之補充，使對執政者的描述變得完整。事實上，在本節和下一節，都是正面的角色在先，負面的角色在後（3a上〔正〕、3a下〔負〕，3c～4a〔正〕、4b～d〔負〕），這也提示這兩節的功用並不是要提供「抗拒的必自取刑罰」（2b）那句話的理由。（2）第五節將信徒當順服執政者的理由綜合爲二：「不但是因爲刑罰，也是因爲良心」。這雙重的理由最宜視爲對應著上文已提出的兩個理由，這兩個理由就是由兩個「因爲」（1b、3a）所引介的。[3]

「作官的」原文可泛指「執政的」（新譯）或「統治者」（現修、金譯），[4] 在本段的文理中也許是特指地方官吏，[5] 從警察到

---

2 Cf. Calvin 281; Cranfield 2.664（活泉 207）；Käsemann 355; Morris 462; Moo III 800; Porter, 'Romans 13:1-7' 129 with n.86（但作者說 Stein 將 γάρ 字連於 2 節，這話不確；見下註）。

3 此點詳參十三 5 註釋首段，及註 15 所屬正文（下面 256-57，258-59）。以上兩點（〔1〕、〔2〕）見 Stein, 'Romans 13:1-7' 333. 吳慧儀（「羅十三」56 註 25）認爲，「這裏的 οἱ ἄρχοντες 既是複數，連於第 1 節上的 ἐξουσίαις 更爲合理。」

4 Cf. BDAG 140 (s.v. ἄρχων, 2): 'one who has administrative authority'; O. Merk, *DNTT* 1.167*b*: 'the ruling authorities'. 原文名詞在保羅書信另外只出現三次，分別指把耶穌釘十字架的「今世的執

法官皆可包括在內。[6] 這些「長官爲〔＝對〕行善的人，不是可怕的；[7] 爲行惡的人，纔是可怕的」（思高）。[8]「懼怕」在這裏特指懼怕刑罰。[9]「行善的人」和「行惡的人」原文只作「善行」和「惡（行）」，保羅將二詞擬人化；[10] 雖然如此，重點仍是在所行的善和所作的惡，即是在表面的行爲。[11] 但這裏所說的「善行」（和「惡行」）是指甚麼呢？（一）有認爲「應該用普通的標準來解釋，〔理解爲〕在一般正常的社會中政府對她的公民所作的合法要求。奉公守法的公民所作合法的事就是好的，違法的事是惡的」。[12]（二）另有認爲「善」是指道德上是好的，是與神爲人所定的旨意相符的（十二 2）；或是指福音呼召信徒去作的善（十

政者」（呂譯：林前二 6、8）和「空中掌權者的首領」（弗二 2）；新約另外 33 次，除了啓一 5 外，全數在四福音及使徒行傳。

5 οἱ ἄρχοντες = 'Magistrates / the magistrates' (NEB; Dodd 209 / Bruce, 'Powers' 78), 'city offices [sic]' (Moxnes, 'Romans 12' 215).

6 So Stott, 'Romans 12:9—13:10' 50-51.

7 φόβος（在本節只出現一次）= 引起懼怕，令人恐怖的人或事物（BDAG 1062 [s.v. 1 b]; Denney 696*b*; Byrne 390），恐懼的原因／來源（Cranfield 2.656, 670; Dunn 2.758, 763; Moo III 790 / LN 25.254; Moo III 800 n.47）。

8 Bammel（'Romans 13' 373）指出，這一句（3a）是政治倫理常用的話；參：彼前三 13。

9 H. Balz, *TDNT* 9.214.

10 So Murray 2.151; Moo III 800 n.48. Black 183 則視之爲「以抽象代表具體」；但善行（和惡行）並不是抽象的東西。關於 ἔργον ἀγαθόν 可參《羅》1.351-52 註 4。Dodd 209 將首句譯爲 'Magistrates are no terror to an honest man', 即是接受將 ἀγαθῷ ἔργῳ 修改爲 ἀγαθοεργῷ 的建議（210 n.*）。Lorimer（'Romans xiii.3' 390）也是接受這抄法。他認爲：希臘作者很不願意重複一個複合詞，尤其是動詞；一經使用了一個複合動詞，作者會繼而使用與之相對應的簡單動詞來指同一個行動。保羅很可能寫出 τῷ ἀγαθοεργῷ ἀλλὰ τῷ κακῷ, 爲要避去 τῷ ἀγαθοεργῷ ἀλλὰ καὶ κακούργῳ 所牽涉的、複合詞的重複。可是，外證和內證（較難懂的抄法〔參上面 65 註 7〕）都支持 τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ 爲原來的抄法（Schreiner 689; Cranfield 2.664 n.5）。

11 Murray 2.151.

12 鮑 2.132。參當代（十分鬆散）的意譯：「執法者只對付違法的人，不作虧心事的，就無須懼怕」。Käsemann 358 將「行善的」解爲正直的好公民：「善」即良好的政治行爲（353）。Culpepper（'Romans 12-15' 457）認爲「惡」是指叛變或革命。

二2、9、17、21）。[13] 在善是指一般性的德行或善行這前提下，吳慧儀認為保羅的「行」即是「以神的律法來定義的態度和行為」（例如十二10、13、18，十三9、13所提示的）；「信徒的『善』是內在的道德品格，表現出來時卻包括了守法的公民生活」。[14] 不過，本句所論的是何種人才需要懼怕執政者的刑罰——不是行善的，而是作惡的；在這樣的文理中，所說的「善」就不必、且不宜侷限於「信徒的」善，而所說的「惡」亦較宜解為會被執政者刑罰的違法行為。[15] 因此，筆者認為（一）較可取。

這兩節（3～4節）假定了執政者正當地行使職權，維持正義。保羅沒有提出（更遑論討論）特殊情況（例如：政府迫害信徒）所引起的問題，他只是指出，在正常的情況下執政者是賞善罰惡的。[16] 在這兩節的餘下部分（3b～4d），保羅從正反兩面支持本節首句的話：前半部分（3b～4a）支持作官的對「行善的」不是可怕的（3a上）這話，後半部分（4b～d）則支持作官的對「行惡的」才是可怕的（3a下）那個思想。[17]

十三3b～c 「你願意不懼怕掌權的嗎？你只要行善，就可得他的稱讚；」

---

13 依次見：Cranfield 2.664 n.5; Moo III 800.

14 吳慧儀：「羅十三」48。Yoder（'Romans 13' 198-99）以10節對8節的解釋作為3節的「善」之定義。Porter（'Romans 13:1-7' 129-30）將這裏的「善」和「惡」解為「好或公正的及不好或不公正的成就」（'accomplishments which are good or just and bad or unjust'）。筆者認為其理據欠缺說服力。

15 Cf. Murray 2.151: 麥氏將「惡」解為破壞社會秩序的行為，這秩序就是地方官員被指派去維持及促進的。

16 依次見：Witherington, *Quest* 179; Morris 463. Cf. Denney 695*b*: 整個討論都假定了正常的情況。Van Unnik（'Röm 13,3-4' 336-40）從主前五世紀至公元四世紀收集了二十個例子，表示古代一個十分普及的思想就是，執政者應履行他們賞善罰惡的功能，為要藉此使公民離惡向善（342）（cf. Coleman, 'Romans 13:7' 308）。Cranfield 2.665 n.1（活泉208-9）指出，Van Unnik的例子所論的是「應然」，保羅的話所論的卻是「實然」。

17 Stein, 'Romans 13:1-7' 333-34, 335.

十三 4a 「因爲他是 神的用人，是與你有益的。」

保羅現在採用對話式的文體直接對個別的信徒說話，爲使他的話更生動有力。[1] 單從造句法的角度看，首句（3b）可以是一項陳述，亦可以是個問句，[2] 二者在意思上的分別不大。在本註釋所參考的中英譯本中，絕大多數皆以此爲問句，[3] 這大抵是由於把它視爲問句使保羅的思想表達得更有力。[4] 好些釋經者認爲，這問句相當於一條件句子的發端子句，其歸結子句就是隨後的一句（3c）。[5] 不過，將問句視爲辭令式問句（「你」當然願意），又將隨後一句視爲對此問句的回應，得出的意思更爲有力：保羅不只是提出一個可能（若……就），而是指導「你」採取正確的行動（要行善）。[6]「願意」原文可能同時包含願望及意圖的雙重意思。[7] 在原文，「掌權的」即是第一節首句的「有權柄的」之單數式；將本句（3c）和上一句（3b）比較，可見「掌權的」在意思上與「作官的」並無分別。[8]

---

1 Cf. Byrne 391 ('the diatribe mode'); Towner, 'Romans 13:1-7' 165/166 ('the change/switch to diatribe style'); Cranfield, 'Changes' 282; Porter, 'Romans 13:1-7' 131; Van Unnik, 'Röm 13,3-4' 342-43.

2 Barrett 226 指出，口語化的英語可以將問號加在陳述形式的句子之後：'You wish not to be afraid of the authority?' 不過，原文不能如此解釋，而只能視爲陳述 'You wish not to be afraid . . .' 或視爲問句 'Do you wish not to be afraid . . . ?' Moo III 800 n.49 認爲，兩者都與文理完全相符。

3 金譯「你們要不無恐懼地生活嗎？」（若筆者的資料來源正確〔參《羅》2.9〕）肯定是錯的：刪去「不」字意思才對。

4 So, e.g., SH 367 ('more pointed'); Denney 696*b* ('most expressive'); Murray 2.151 ('more forcefully').

5 Cf. BDF §471(3): 'Parataxis in place of conditional subordination'; MHT 3.319, 342; Byrne 391. 這種理解反映於現修及 NJB 的譯法：「你〔若〕要不怕當政者，就得行善」；'if you want to live with no fear of authority, live honestly'. Similarly, Barrett 226; Stein, 'Romans 13:1-7' 333.

6 Porter, 'Romans 13:1-7' 131.

7 Käsemann 358: 'Wish and intention are combined in the verb θέλειν.'

8 Cranfield 2.664 n.4. 單數的 ἐξουσία 在本段的上文已用了兩次（1b、2a），同樣是指執政者（參十三 1b～c 註釋註 3 所屬正文〔上面 231〕）。W. Foerster（*TDNT* 2.565）則認爲，此單數字在 2、3 節傾向於有籠統的「政府」之意；參呂譯「政權」。

第二句（3c）再次（參 3a）引起「善」是指甚麼的問題。（一）有認爲是指在法律和道德意義上是好的事，或是掌權者看爲正當的事，或是一般的正義，或是信徒在福音之下被召去作的善；[9]「行善」意即「誠實地生活」或「做對的事」。[10] 不過，（二）由於這幾句話（3b～4a）是支持「作官的對行善者並不是可怕的」那句話（3a上），「善」在這裏可合理地解爲與在該句的意思相同，即是指奉公守法的行爲。下一句（4a）提到執政者「是神的用人」，可見他是以這身分來「稱讚」行善者，這也提示所行的善是神自己認爲是善的事；這假定了政府的法例體現了神的話所教導的一般的道德原則。[11] 與此同時，由於本句是對信徒的指示，不像上一句從掌權者的角度論善惡，因此本句的「善」的內容不但可按上一句和下一句，亦可按十二章所論的「善」來理解，即是包括那些本身有價值、在道德意義上是好的事（十二 2c、9c、21）。

與此相關的問題是「〔你〕就可得他〔掌權者〕的稱讚」[12] 當如何解釋，特別是，保羅怎麼可以如此肯定的宣告，「只要行善，就會得到稱讚」（新譯）？（一）按奧古斯丁的理解，不論掌權者稱許你所作的或逼迫你，你都會從他（神）那裏得稱讚，或

9　依次見：Denney 696*b*; Fitzmyer II 668; Käsemann 358（'ordinary uprightness'; 353 則解爲良好的政治行爲）；Moo III 800. Furnish（'Authorities' 126）認爲，將本段（1～7 節）與其文理連起來的，就是這種關注：即使是在「世俗」的範疇裏，基督徒仍須按照神的旨意行「善」（參：十二 2、9*b*、17、21）。

10　Kroger, 'Romans 13:1-7' 359; NJB ('live honestly').

11　參較十三 4b～d 註釋註 1 所屬正文（下面 250），亦參十三 3a 註釋註 17 所屬正文（上面 242）。Black 183 認爲，由於「行善」與「作惡」（4b）相對，前者至少是指良好的社會行爲；但「就可得他〔掌權者〕的稱讚」提示，這裏的行善不是僅指在個人道德層面是好的事，而是指那些令社會得益的善行。但見該句的討論（下一段開始，至 248）。

12　καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς. ἔπαινος 在本書另外只在二 29 出現過；參《羅》1.418 註 23。*αὐτῆς* 之所以爲陰性，是因其前述詞是 3b 的 τὴν ἐξουσίαν.

是藉著你對神的順服，或是當你因受逼迫而賺得你的冠冕。[13] 可是，經文明說這稱讚是「從他」而來，而「他」的前述詞是上一句的「掌權的」（見註 12）；此外，與「就可得他的稱讚」平行而相對的「就該懼怕」（4b，呂譯）顯然是指懼怕地上的執政者，這提示這裏的稱讚也是來自地上的執政者，不是來自神。[14]（二）葛嵐斐提出類似的、神學性的解釋：本句的應許是絕對的：基督徒只要順從福音，就可確信掌權者會使他得尊榮。掌權者的意圖可能是要懲罰他，但這意圖的懲罰會變成稱讚；掌權者可能取去他的性命，但這樣做只會使他獲得榮耀的冠冕。[15] 可是，這看法引起至少兩個問題：「第一，如何解釋經文所陳述的掌權者其〔原文照錄〕正面角色和積極作用？第二，如何解釋基督徒順服掌權者這種對象鮮明的行動？」葛氏的解釋與經文本身發生衝突。[16]

（三）彼得前書二章十四節同樣將君王所派的「總督」（思高）描寫為「讚許行善的」（呂譯）。該節和本節反映了同樣的背景，即是（甲）按希臘化（運動）時期對政府的倫理觀，嘉許正直的公民和懲罰不配的份子，是屬掌權者基本的職責；（乙）羅馬官員有一習俗，就是以公開的記錄或是用銘刻來嘉許配得這

---

13 See Bray 326*b*-27*a*.

14 Cf. Moo III 800 n.50.

15 Cranfield 2.665（活泉 208）; Cranfield, 'Romans xiii. 1-7' 245.

16 吳慧儀：「羅十三」47（引句出處）、51。（筆者略去了作者所提的「第三，如何證明第 3 節眞的有『應許』的意思？經文中找不到適當的支持」。）作者（51）又指出，「整個神學詮釋進路的最大弱點，是將釋經（exegesis）建立在先入為主的神學觀點上，這是本末倒置的」——葛氏「先入為主地認定羅十三 1～7 有隱藏的基督論〔cf. Cranfield 2.653-54〕和末世論，並且……他不能理解經文對政權的正面評價，因此他以『福音』來解釋善行，以『末日的祝福』來解釋順服所得的好處」。Wright 717*a* 稱 Cranfield 2.652-55 對本段整體的解釋為 'simply mistaken'. Schreiner 683 n.20 認為葛氏「過分解釋」（'overinterprets'）本節所說的稱讚；這來自政府的稱許不必視為絕對的，保羅只是陳述行善通常帶來的結果。

種榮譽的人。[17] 按這種背景來解釋本句，（1）有認爲這裏的「行善」是指希臘社會上的「好人」的理想：這人認識自己的位置，並照此行事；如此行事的報酬就是獲得統治者公開的「嘉許」，其形式可能是嘉許狀（信函）或是銘文，其原因通常是作了對城市的「公益」有貢獻之舉。要過一個這樣公開地被嘉許以致流芳百世的生活，是古代一個十分重要的人生目標。[18]

（2）另有釋經者將這兩節的「行善」更明確地解爲指公開的捐贈。他指出，本節的「善行」（3a，原文）和下一節的「善」（4a，思高），以及本節的「行善」和彼得前書該節的「行善」（呂譯、思高），[19] 在許多的銘文中是用來指公開的捐贈之舉。有爲數不少的銘文提供了可靠的證據，表明了這兩節所表達的信念（行善者必得嘉許）是有充分根據的；所引自主前五世紀至公元二世紀的銘文來自不同的城市，表明了這習俗並不限於希臘和希臘化運動時期，而是對羅馬帝國的希臘城市之福祉仍十分重要。文學方面的證據有力地支持銘文的證據：承認捐助者的貢獻被一些人看爲「法律」；捐贈可被視爲「貸款」，應以感激作爲償還，若沒有被正當地承認，應以金錢作出賠償；一些人甚至以沒有足夠地承認對公益之貢獻爲一種罪。兩方面的證據一同證明，執政者不但實在的稱讚和嘉許對城市的公益有貢獻者，並且同時承諾在將來也必同樣公開地嘉許作出類似貢獻的人。「嘉許」之舉包括由市議會議決對所作的捐贈正式致謝、造紀念石碑，並在一公

---

17 O. Hofius, *EDNT* 2.16*b* (§2a). Cf. G. Delling, *TDNT* 8.44 n.26: 給予嘉許是古代政府的一個功能。Dunn 2.763 則指出，稱讚或「讚許」（呂譯）是希臘智慧和哲學一個典型的目標，尤其包括了公開的嘉許這個意思。Stuhlmacher 199 認爲，本節的「嘉許」一個很美的說明，就是當個別城市的官員及市民在政治方面有特別良好的表現時，羅馬皇帝就頒發嘉許狀（'letters of commendation'）給他們；cf. Wilckens 3.34.

18 Moxnes, 'Romans' 66; 'Letter to the Romans' 211; 'Romans 12' 215.

19 *原文依次爲*：τὸ ἀγαθὸν ἔργον, τὸ ἀγαθόν, τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν (3a, 4a, 3c), ἀγαθοποιεῖν（彼前）。

開的儀式宣告捐贈者的名字；而「稱讚」一詞就是指這公開的宣告。作者認爲，羅馬的基督徒讀到本節，小亞細亞的信徒讀到彼得前書該節，都會這樣理解此詞。保羅在五章七節曾提出「義人」與「善人」的比較，後者可能是指（個人的）「恩人」，故此讀者不難認出，本節的「行善」是指對城市的捐贈。[20]

此解釋（〔三〕，尤其是〔2〕）的困難在於：按此解釋，本句的話（3c）便得被視爲特別對富有的基督徒說的，或至少這話只對富有的基督徒才有實際的意義，因爲只有他們才有能力對城市的公益作出值得表揚的貢獻；[21] 可是，前一句（「你願意不懼怕掌權的嗎？」）和下一節（「你若作惡，卻當懼怕」）的「你」卻顯然是泛指任何一個基督徒。這就有力地提示，本句的「你」並不是特別針對富有的基督徒，而只是對話式的文體，其實仍是指

---

20 Winter, 'Romans 13.3-4'; here 98 n.4, 93, 90-91, 87, 92, 93. Cf. Towner, 'Romans 13:1-7' 162, 165; Blomberg, 'Paul' 200; Moo IV. 78*b*.「捐贈」（benefactions）的例子包括：在有需要時出錢叫運送穀類的船隻改道進到自己的城市，或以低於市價的價格將穀類售出，逼使市價降低；（如在哥林多）建造公用的建築物或爲舊的建築物加上護土牆；將劇場翻新，把道路擴闊，協助公共事業的興建；自任使節爲自己的城市向有關當局爭取權益，在民間發生大變動時幫助城市（Winter, art. cit. 101 n.36）。關於五 7，可參《羅》2.60-61。Käsemann 358 早已將「稱讚」解爲指掌權者的嘉許（只是沒有提供證據支持其說）。Clarke（'Romans 5:7' 140-41）似乎認同這一點：本節的「行善」和「善（行）」是指捐贈（cf. Coleman, 'Romans 13:7' 319 n.53）。Guerra 162 也是認爲，3b 所論的是羅馬政府正式嘉許其公民及城市的做法；保羅可能特別想到公開嘉許捐贈者的銘文。關於羅馬的「贊助（patronage）」制度，可參 Bryan 34-41 (here esp. 35-36, 39); cf. Whelan, 'Phoebe' 82.

21 Bryan 206-7 就是這樣解釋單數的「你」字：這命令是針對個別的信徒（非教會整體）而發的。Meggitt（'Economic' 127-28）從另一角度指出 Winter 的立論「最明顯的破綻」：沒有考慮到保羅的話是特別對羅馬的基督徒說的。雖然「捐贈（euergetism）」的文化亦滲入了羅馬，但其表達方式卻與地中海東部所見的不同：羅馬皇帝限制個人（'private individuals'）公開捐贈的機會，自己幾乎壟斷了這種活動。除了皇帝一人外，公開的捐贈者只限於皇室成員，或（在嚴厲的限制下）主要的地方官吏。私人的捐贈者被視爲對皇帝的權力的一種威脅。因此，羅十三 3～4 不能用作羅馬教會中有「精英分子（élite membership）」的證據。

著所有信徒說的。[22]因此筆者認為，（四）本句宜按其籠統的意思來理解：保羅要信徒行善，即是奉公守法（參 3a 的「行善」），並且做那些本身有價值、在道德意義上是好的事（十二 2c、9c）——包括以善勝惡（21 節）——又在世人眼中有高尚可敬的行事目標（17 節），[23]這樣便會得掌權者的「認可」；[24]這種認可並不牽涉公開的「稱讚」、「讚許」（呂譯）、「嘉許」（現修、金譯）或「表揚」（當代）。[25]事實上，多數的政府熱心於刑罰行惡者遠勝於認可行善者；它們認可行善者的方法就是不刑罰他們，不騷擾他們。[26]與此同時，這種理解並不排除這個可能：富有的信徒藉著捐贈對所屬城市的公益作出貢獻，因而獲得執政者公開的嘉許；只是這並非本句特指的事，保羅至多也許只是暗指這種公開嘉許公開捐贈的習俗。[27]

---

22 Cf. Towner, 'Romans 13:1-7' 166, over against Winter, art. cit. 94. 亦參上面（十三 3b～4a）註釋首句（243）。Towner（166-68）認為，就如提前六 2 將奴僕的服役視為使其主人得益的「捐贈」（εὐεργεσία, cf. Marshall, *Pastoral* 632-33），就這樣顛覆了捐贈的傳統並對它重新定義，照樣，保羅在本節也是一面使用捐贈的傳統，一面對它重新定義：「行善」不僅是富有者的特權，而是所有信徒的責任；而「善」所指的就是為別人而作的、愛心的服務（參：十二 2、9，十五 2），後者在文理中的表達方式就是交稅和對掌權者的尊敬（以及，對有能力者而言，物質上的捐贈）。這就是教會改變社會的方法。不過，此解釋似乎過分巧妙，也沒有對「就可得他的稱讚」這話提供足夠的解釋。Moo III 801 n.50 (continued) 則認為，羅十二～十三較廣的文理提示，不能把本節的「行善」侷限於公開捐贈之事。

23 參註釋第二段之（二）（上面 244）。

24 I.e., ἔπαινος = 'approval' (RSV, NRSV, NJB; BDAG 357 [s.v. 1 a α]), 'approbation' (Thayer 227, s.v.); 不是「嘉許」（'commend', NIV）或「稱許」（'a word of approval', Phillips）（見下註）。

25 伯拉糾說，掌權者定惡人的罪，這本身就是對好人的嘉許（see Bray 327*a*）；鮑 2.132：「這樣從執政者來的稱許或者不一定有甚麼表面的行動，但是沒有行動就是一個稱許的表現。」（楷體為筆者所加；參上註。）

26 Stein, 'Romans 13:1-7' 336-37. Stott（'Romans 12:9—13:10' 51）認為，政府對於公共服務及慈善之舉應給予更多的表揚。

27 Nanos 334-35（cf. 289-94）對本節的解釋如下：對於有好行為（敬拜獨一真神的「義的外邦人」所當遵守的生活規則，13 節）者，猶太人會堂的領袖不是可怕的；對於有惡行為（和拜偶像有

在第三句（4a），開首的「因爲」表示，這一句是支持上兩句的（3b～c）：爲甚麼行善就不用懼怕執政者，反而會得到他的認可呢？「因爲他是上帝的僕役，是對你有益的」（新譯）。「上帝的」在原文的位置表示這詞受強調，[28] 再次凸顯執政者是神所指派的（1b）。[29]「是對你有益的」這片語有視爲相等於「爲你的好處」，[30] 但是原文的結構較支持前一個譯法；「對你」將那「行善」（3c）的基督徒單獨地挑出來，而本句是對他而發的一項保證。[31] 這「好處／益處」（呂譯／現修）有幾種解釋：（一）掌權者是神的僕役，他的功能是幫助庶民行善，即是行神的旨意。[32] 不過，這個意思不容易從原文看出來。[33]（二）掌權者幫助基督徒獲得神爲後者預備的救恩（「益處」主要指救恩），幫助之法就是（若他是個公正的掌權者）對基督徒提供行善的鼓勵和行惡的障礙，並約束其他人的惡行，又使他們有自私的理由公正地行事；若掌權者是不公正的，他仍會不能避免地幫助基督徒，因他對後者所製造的煩惱只會有助於後者達成救恩（八28）。[34] 不過，這解

關聯的、黑暗的行爲，12 節）者，他們才是可怕的。你要不必懼怕在神的子民當中的掌權者嗎？你就必須繼續遵行給「義的外邦人」的行爲守則（即使徒諭令〔挪亞的誡命〕）以及社會義務（例如繳稅），就會得到他們的讚賞（'admiration'）。但見上面 219 註 6 之（2）。

28 θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν（θεοῦ 在 διάκονος 之前，4d 同）（so Schlier 390）。διάκονος 是形容 3b 的 ἐξουσία 的，故爲陰性（參十六 1）（ibid.; Denney 696*b*）。

29 參十三 1b～c 註釋註 5 所屬正文（上面 232）。

30 I.e., *σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν* = 'for your good/benefit' (RSV, NEB, NRSV / Moo III 801 n.52), 'to do you good' (NIV). Cf. Moule 70; Schlier 390.

31 Cranfield 2.666; Porter, 'Romans 13:1-7' 131. Cf. Morris 463: 統治者的功能是關乎個別的庶民（σοί），而這功能是「爲著益處」；SH 367: σοί = 'ethical [dative], for thy advantage'（so also Rogers 340*b*; 精華 503）；εἰς τὸ ἀγαθόν = 'for the good, to promote good, existing for a good end.'

32 Morris 463-64. 參思高：「是爲相幫你行善」。

33 Cranfield 2.666 n.1. 這種理解要將 εἰς τὸ ἀγαθόν 視爲相當於 εἰς τὸ ποιεῖν/ποιῆσαι [σε/σὲ] τὸ ἀγαθόν.

34 Cranfield 2.666; Cranfield, 'Responsibility' 179. 參上面 245 之（二）。

釋難免有迂迴曲折之嫌；而且，在本段論地上執政者的文理之內，所說的「益處」較可能是指對公民的益處（不是特指基督徒救恩方面的好處）。[35] 故此，以下的解釋較可取：（三）執政者維持法紀，[36] 作為無政府狀態之防禦，使人民獲得安全和保障；[37] 這種情況對所有人都是有益的，對信徒而言更有進一步的意思，就是使他們「能以全心的虔敬和端莊，度寧靜平安的生活」（提前二2，思高）。[38]

十三 4b～d 「你若作惡，卻當懼怕，因為他不是空空地佩劍；他是 神的用人，是伸冤的，刑罰那作惡的。」

原文開首有反語詞「但／然而」（呂譯、新譯／當代），提出與上文的對比：上文（3b～4a）解釋過作官的對「行善的」不是可怕的（3a 上）那句話，這三句（4b～d）現在解釋作官的對「作惡的」才是可怕的（3a 下）這個思想。鄧雅各認為，「作惡」意即做出任何有責任感的人都會認為是有損公益的事。但是穆爾指出，掌權者是以「神的用人」的身分來施行刑罰的，可見這裏所作的惡是神自己認為是惡之事；這假定了政府的法例體現了神的話所教導的一般的道德原則。[1] 作惡者應當懼怕掌權者，因後者

---

35 Cf. Dunn 2.764; Porter, 'Romans 13:1-7' 131-32; Schreiner 683 n.20.

36 Cf. Voelz, 'Romans 13:1-7' 164:「益處」指掌權者公正的施政（正面的和負面的）。

37 Cousar, 'Gospel' 156 ('for your security and protection, as a guard against anarchy'); Phillips ('for your protection'). Cf. Brauch in Brauch and Davids, 'Romans' 575*a*; Furnish ('Authorities' 129, 121): 3～4 節的思想類似一位猶太拉比（約 66 年）於奮鋭黨公開叛變羅馬時所教導他的門徒的：「要為政府的福祉祈禱，因為若不是因懼怕政府，一個人會把他的鄰舍活吞了。」Käsemann 358 認為，「好處」只是地上的福祉，實際上僅為受外敵攻擊時得保障（'security against attacks'）。S. C. Mott（*DPL* 142*b*）指出，舊約及希臘同化運動時期的猶太文獻，都是將統治者視為好像牧者和父親。

38 Murray 2.152; 參鮑 2.132-33。Byrne 391 則認為「益處」在此指最廣義的福祉，從作為地上的公民之福祉至永遠救恩的福祉都包括在內。

1 依次見：Dunn 2.764; Moo III 802.

「不是空空地」（4c）[2] 或「不是徒然」（呂譯）佩劍，意即「他佩劍，[3] 不是沒有作用的」（新譯），而是用來「警惡懲奸」（4d，當代）。[4]

「（佩）劍」[5] 在這裏是權力的象徵，象徵著作官的有權懲罰作惡者。[6] 這一點是無爭議的，也是政府可以使用武力來維持法紀和公共秩序的聖經根據。[7]（一）一些釋經者認爲，劍在這裏代表「劍的法律」，指羅馬政府將人判處死刑（這是刑罰的頂點）之權。[8] 可是，有羅馬學者指出，在頭兩個世紀，這權柄只限於羅馬

2　εἰκῇ 在保羅書信另外出現五次，分別指「徒然」相信（林前十五 2；cf. Fee, *Corinthians* 721 with n.38），「徒然」有許多奇妙的經歷（加三 4〔兩次〕；參《眞理》191；Fung, *Galatians* 133），勞苦「白費」（四 11，新譯），「無故地」自高自大（西二 18）。

3　「佩劍」和「帶劍」（思高、金譯）可視爲同義，因爲「佩」即是掛在身上，而「帶」亦可有佩掛之意（依次見《學生國語辭典》〔《羅》1.580 註 7〕33、221）。參呂譯：「佩帶刀劍權力」。原文動詞爲 φορέω, 不是 φέρω（九 22）；前者在新約另外出現五次，分別指「穿」衣服（太十一 8；雅二 3），「戴著」冠冕（約十九 5），「帶」著某種形像（林前十五 49〔兩次〕）。二字的關係有幾種解釋：（1）前者是古動詞，是後者的不同寫法（活泉 207）。（2）前者比後者強（Michel 401; cf. Murray 2.152 n.12: 'more expressive'）。（3）與後者相對，前者指一段長時間或慣常的 'bear', 故其意思是 'wear'（BDAG 1064 [s.v. 1]; Morris 464 n.20; Dunn 2.764; cf. Denney 697*a*）。

4　「不是無故」（思高）或「不是無緣故地」（金譯）這譯法，大抵也應按此意思來理解，而不是理解爲掌權者是獲神授權佩劍（as in Michel 401）。

5　原文爲 μάχαιρα, 不是 ῥομφαία. Thayer 393 (s.v. 2) 指出，前者是短劍，後者是長劍，ξίφος 是直劍，但這三個字常被交換來使用。亦參《羅》2.780 註 26。

6　BDAG 622 (s.v. 2d); LN 38.3; E. Plümacher, *EDNT* 2.398*b*; SH 367-68; Rogers 340*b*（精華 503）。

7　Mounce 244.（1）Stuhlmacher 199 將「劍」解爲指政府的警察和法官。他指出，（在埃及）陪伴羅馬收稅員的士兵稱爲「佩劍者」（cf. Fitzmyer II 668; Yoder. *Word* 134）。（2）Nanos 312（cf. 313, 335）把「劍」解爲比喻性用法，指「神的話」，即律法（妥拉）。猶太人會堂的領袖是妥拉的詮釋者，他們負責將律法應用於會堂群體的身上，這會堂群體包括要以「義的外邦人」的身分與會堂建立關聯的外邦基督徒在內。但見十三 1a 註釋註 6 之（2）（上面 219）。

8　E.g., Michel 401; Schlier 390. 後者指出，這（把羅馬公民判處死刑）原是屬於凱撒的權柄，自奧古斯都開始越來越被延伸到省總督的身上（so also Moxnes, 'Romans 12' 215; cf. B. M. Rapske, *DNTB* 980*b*）。Barrett 227 則認爲所有高級的地方官皆有此權。「劍的法律」即 *ius gladii*, the 'law of the sword' (cf. J. D. Charles, *DNTB* 761*b*).

的省長，並且只適用於在他們手下作士兵的羅馬公民，其目的是使前者在維持軍事紀律時不會被「上告於凱撒」（參：徒二十五11，二十八19）的法律所阻。[9] 由於保羅及大多數的羅馬基督徒都不是士兵，他在這裏就很不可能是指當代所說的「劍的法律」。[10]（二）葛嵐斐認為較可能的意思是，作官的擁有軍權，可以使用武力。另有認為這更明確地是指政府有作戰及鎮壓叛亂的能力；狂熱的國家主義會把猶太人和外邦人分開，因而阻礙神的救贖活動（參：弗二 14～15）；保羅很可能是在警告羅馬的猶太信徒，不要參與猶太人對羅馬的抗爭運動（因而使教會分裂）。按海爾遜的理解，保羅是在提醒信徒，不要牽涉在可被羅馬政府視為鼓勵革命或對國家有害的活動。[11] 可是，並無堅實的證據顯示，保羅有意打擊猶太人的抗爭運動；而本段的「作惡的」不見得是特指叛亂者，而是有較籠統的意思。[12] 最簡單和自然的解釋是，（三）「（佩）劍」是指作官的有權懲罰作惡的，而這懲罰之權雖然不是特指或暗指當代的「劍的律法」，但卻包括生殺之權，即是在必要時判處死刑的權柄。[13] 支持這看法的一件事實是，劍的使用在

---

9 Sherwin-White, *Roman Society* 8-11; cf. Borg, 'Romans xiii' 216; Bryan 206; Moo IV 78*b*. 海爾遜 289 將 'the laws of *provocatio*' (Sherwin-White, op. cit. 10), 即有關向皇帝上訴的法律，誤譯為「叛亂法」。

10 Cranfield 2.666-67; Moo III 801-2 n.53. 認為不是指「劍的法律」的釋經者還包括：Morris 464; Fitzmyer II 668; Schreiner 684.

11 依次見：Cranfield 2.667; Culpepper, 'Romans 12-15' 457（with reference to Borg, 'Romans xiii' 216-18; 參上面 209-10 之〔4〕）；Harrison 138-39（海爾遜 289）。

12 依次見：Schreiner 684; Hendriksen 2.435. 參上面 210-11 一段。

13 Moo III 802 with n.54; Schreiner 684 with n.23. 認為「佩劍」包括判處死刑的權柄之釋經者還包括：Denney 697*a*; Murray 2.152-53; Dunn 2.764; Edwards 308-9; Byrne 391; Porter, 'Romans 13:1-7' 132; Runia, 'State' 252-53; Stein, 'Romans 13:1-7' 335; Calvin 283（加爾文 256 上）；魏司道 368；鮑 2.133。

新約常與處死有關聯（參：路二十一24；徒十二2，十六27；來十一34、37；啓十三10）。由此可見，羅馬書本節，像創世記九章六節一樣，支持「政府有權判處／應該執行死刑」這立場。[14] 故此筆者同意，「死刑應保留在法規全書內，其理由十分簡單：神自己將這權柄賦予政府」；至於這權柄應否在一特定的個案使用，則完全視乎案情而定。[15]

末句（4d）原文開首有「因爲」一詞，[16] 表示此句全句（不僅是上半部分）是支持上一句（4c）的：爲甚麼作官的「佩劍，不是沒有作用的」（新譯）？因他「是上帝的僕役，是刑罰者，使上帝之義怒臨到作惡之人的」（呂譯）。「因爲他是上帝的僕役」這話重複自本節的首句（4a），這種重複強調了掌權者的雙重功能：積極方面是爲著人民的益處（4a），消極方面是爲著刑罰邪

---

14 Hendriksen 2.435; Schreiner 684. 關於創九 6，可參周永健：「死刑」158-59。後者（161）又指出，徒二十五 11 表示，保羅承認執政者有權施行刑罰，包括死刑。

15 Runia, 'State' 252-53（「視乎案情」即 'on the merits of the case'）。Cf. Stott 344-45（斯托得 468）。周永健（「死刑」161）的結論是：「死刑是應該執行的，但不應隨意的加在犯罪者身上。惟有犯了極罪的人，就是蓄意謀殺者，才應判處極刑。」相反的看法（主張廢除死刑）可參余達心：「死刑」（該文完全沒有提到本節）。

與此密切相關的是戰爭的問題。本段（1～7 節）並無明白地提及戰爭這題目，但（1）Runia（'State' 253）指出，一直以來一般的基督徒看法皆以此題目爲隱含於本段之內。例如，魏司道 369 認爲，「在一國之內使用武力以止惡與在國與國之間使用武力止惡並無任何不同。如果警察的開槍射殺拒捕的殺人犯或強盜是對的話，那麼對一個國家來說，利用軍隊保護自己或抵抗別國來的侵略者也是對的。」Stott（'Romans 12:9—13:10' 52）持類似的看法。作者又指出：根據「公義之戰」論，所用的武力必須是受控制及有明確目標的，並且必須區別戰鬥員與非戰鬥員；一切的 ABC（Atomic, Biological and Chemical: 原子、細菌及化學）武器，由於其效果都是不加鑑別（'indiscriminate'）的，都不能從羅十三或「公義之戰」論獲得支持。（2）Yoder（'Romans 13' 206-7）則認爲，戰爭與警察功能在構造上是不同的（'structurally different'）。Witherington（*Quest* 174, 178）也是認爲，本段並不支持基督徒從軍。關於反戰論者與「公義之戰」論者之爭，詳參 Stott, 'Nuclear Threat' = 斯托得：「核子武器的威脅」，《社會》135-78。

16 γάρ = 'for' (KJV, NEB, NKJV, NAS).

惡，使神的義怒臨到作惡者；兩種功能都是神所賦予的。[17] 不過，新約其他的一些經文（例如：提前二 1～4）提示，這兩方面的目的並非完全平衡，而是以前者爲主要。[18]「刑罰者」原文[19] 有三種解釋：（一）指地方官是代表省長的「代理人」；（二）作官的是替神施行刑罰的「代理人」；（三）執政者是神的「報復者」，對行惡者施予應得的懲罰。[20] 原文在新約（保羅書信）唯一另一次的用法（見註 19），以及這裏隨即加上的形容話（「使……怒臨到……」），支持解釋（三）。[21] 雖然有釋經者認爲本句的「忿怒」只是指地上政府所施的刑罰，[22] 但是本句與上文另二節（十二 19，一 18）的關聯（見下一段）表示，這裏的忿怒也是（如在該二節）指神的忿怒。[23] 如此，作官的懲罰作惡者，[24] 就是神藉著前

---

17 SH 368. Cf. Stott 344（斯托得 467）。二者之間的平行在原文更爲清楚，比較：
<u>θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν</u> σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν (4a) 與
<u>θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν</u>, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι (4d).

18 Cranfield 2.666.

19 ἔκδικος, 在 LXX 出現三次，其意思分別爲「（律法的）證實者」（次經馬加比肆書十五 29）、「（不義之人的）辯護者」（所羅門智慧書十二 12），「復仇者」（傳道經三十 6）；在新約另外只出現一次（帖前四 6），指主（耶穌）是一切的淫亂、私慾的邪情，和不潔的「報復者」（參《帖前》312-13）。

20 （1）Käsemann 354, 356; Schlier 390-91;（2）NIV ('an agent of wrath'), NEB ('God's agents of punishment'); Cranfield 2.656; Bruce, 'Powers' 78;（3）KJV ('revenger'), NKJV, NAS ('avenger'), NJB ('his avenger').

21 Cf. Dunn 2.765.

22 So, e.g., Käsemann 358; Eckstein, 'Röm 1,18' 82; Schreiner 680. 後者（685 n.24）承認，「神的忿怒是透過掌權者施展出來的」。作者較早時則說，政府在現世對作惡者的審判預示了（'anticipates'）神在末日的審判：在現世受到政府的審判者，若不悔改，也要在末日經歷神的審判之烈怒（684, cf. 685）。

23 Cf. G. Stählin, *TDNT* 5.440-41. Dodd 211 貫徹始終地將「忿怒」解爲「一個道德性宇宙中固有的、報應的原則」。Cf. NEB: 'for retribution'; Bruce, 'Powers' 78: 'the agent of divine retribution'. 但見《羅》1.279 之（一）。

24 Denney 697*a* 認爲，πράσσω 所表達的是行惡的過程多於其結果（參一 32）。但參《羅》1.328 註 9，《羅》2.465。

者施行祂對後者（或至少是對所行之惡）[25] 的忿怒。[26]

本句在用詞上回應了十二章十九節：兩節都使用了「忿怒」一詞，而本節的「報復者」（人物名詞）重拾了該節的「復仇」（思高：抽象名詞）。[27] 這提示保羅似乎故意暗指該處的命令，即信徒不可爲自己復仇，乃要讓步給神的忿怒，因爲神會對行惡者施報。神的忿怒如今已顯明於社會的宗教及道德之腐化（一18～32），並會在末日對不悔改者顯明（二 5）；本句則指出神的忿怒彰顯的另一個方法，就是透過執政者「代表上帝秉公行義，警惡懲奸」（當代）。我們必須同時持守這兩節的眞理：作爲個人，我們沒有獲得授權自行懲治行惡者，這是神的特權（十二 19），而祂在這世代是透過地上的法庭使用這特權的（本節）。[28]

斯托得又指出：政府代替神對行惡者施行祂的忿怒，這暗示政府的刑罰角色在三方面受到限制：第一，所懲罰的人必須只限於行惡者或違法者。第二，逮捕他們所用的武力必須減到最低的需要，只要能使犯人歸案受審便足夠。第三，所施的刑罰必須與所作之惡合乎（而非超乎）比例。三者都必須小心地控制。故此，本段（1～7 節）絕不支持虐政，後者將「法治和秩序」化爲暴虐

---

25 參《羅》1.286（一 18b 註釋末段）。關於「惡」字，可參十二 9b～c 註釋註 7（上面 133）。

26 Cf. Murray 2.153; Moo III 802; Morris 465; Fitzmyer I 864*b* (§119); Adams, 'Rome' 207; U. Falkenroth, *DNTT* 3.97（政府獲神委以報復者的「職位」〔'office'〕）。首位作者又指出，由本句可見，刑罰罪犯的基礎是神公義的要求需要獲得滿足；用罪犯的利益取而代之是偏離了聖經的教導。（1）有數份古卷略去 εἰς ὀργήν 一詞（見上面註 17），Dunn 2.758 n.c 認爲這很可能是有抄寫員不欲將施行神的忿怒這功能歸於人間的掌權者所致。（2）Barrett（'Church and State' 15-16; cf. Barrett 227）認爲，若政府不採遏止邪惡的行動，神便需要立即啓動最後的審判；這就是說，政府在這裏所扮演的角色，正是帖後二 6～7 「那攔阻他的」（τὸ κατέχον, 中性）和「阻止者」（思高：ὁ κατέχων, 陽性）所扮演的角色。這假定了後二詞依次是指羅馬帝國及其主要的代表，即羅馬皇帝，但此看法是有疑問的（參《帖後》205-7）。

27 原文依次爲：ὀργή; ἔκδικος, ἐκδίκησις. Cf. Bruce, 'Powers' 81.

28 Stott 345（斯托得 468）。Cf. Stott, 'Romans 12:9—13:10' 50.

統治的同義詞。[29] 積極方面，保羅三次聲言作官的是神的僕役（4a、d，6b）；這提示基督徒不應把自己與公職隔離，反而應投身其中（包括警隊、監獄部門，或出任議員、法官），因我們所事奉的神是公正的，我們也應委身致力於追求公正。[30]

4 複述及實例（十三5～6）

十三5 「所以，你們必須順服，不但是因為刑罰，也是因為良心。」

「所以」意即基於上述的神學性原因（1b～2節）和實際的原因（3～4節）；這些原因引致「你們必須順服」[1] 的結論。這結論重複了本段開首的籠統的命令（1a），但是經過居間的辯證的支持，加上這裏用了名詞「必須」一詞，[2] 就顯得更有力。[3]「不但……也」這對雙關詞提出了雙重理由，[4] 不但有外在的原因，更有內在的原因：（甲）「不但是因為刑罰」原文直譯作「不但因

---

29 Stott, 'Nuclear Threat' 87-88（斯托得：《社會》147）。Cf. idem, 'Romans 12:9—13:10' 52-53.

30 Stott, 'Nuclear Threat' 86-87（《社會》145）。Cf. Dunn 2.773; Dunn, 'Romans 13.1-7' 67 (3 a).

1 διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι. MHT 3.148 指出，不定詞常這樣單獨使用，但古典希臘文則會使用較圓滿的「直接受格＋不定詞」結構，即是在此加上 ὑμᾶς 一字。動詞 ἐστίν 被省略，在古典希臘文常是這樣（BDF §127[2]）。

2 *ἀνάγκη*, 本書僅此一次；參《帖前》244-45。數份古卷略去 ἀνάγκη 一字，並以 ὑποτάσσεσθε（命令式語法）取代 ὑποτάσσεσθαι（不定詞），這有至少三個解釋：（1）為要將結構簡化（Metzger 529）；（2）也許是為要避去 διὸ ἀνάγκη 可能提示的「一種非人格化的宇宙性需要」之含義（Dunn 2.758 n.d）；（3）這顯然是試圖與1節的命令式語法同化的結果（Porter, 'Romans 13:1-7' 132-33 n.114）。筆者認為，（1）和（3）不是互相排斥的，兩者都比（2）可取。

3 Dunn 2.765.

4 兩個 διά 都是表達原因（M. J. Harris, *DNTT* 3.1184）。Dodd 211 的解釋（不合理地）將「不但……也」變成「不是……而是」。Käsemann（'Romans 13' 213）認為，由於基督徒確有納稅（6a）因而並無懼怕掌權者的理由，5節並非提出雙重的理由，而是提供一種選擇：其他人可能有理由懼怕掌權者，但基督徒順服掌權者是因為他知道，對掌權者的順服也是服事神。這卻不是 οὐ μόνον . . . ἀλλὰ καί（參《羅》3.220 註 20）最自然的意思。

（上帝義）怒之緣故」（呂譯），「忿怒」顯然回望上一句（4d）的同一個詞，後者指由執政者所施的刑罰顯明的、神的忿怒。由此可見，概括地說，「不但是爲了怕上帝的懲罰」（現修）回望上述的實際原因（3～4 節，尤其是 3a～b、4b～d），（乙）「也是爲了良心」（現修）則回望上述的神學性原因（1b～2 節，尤其是 1b～2a）。[5]

本節主要的釋經問題是，「爲了良心」是甚麼意思？[6] 主要的答案有三種：（一）「良心」指痛苦的良心：順服政權是信徒對神的責任，因此，抗拒掌權者不單是不合法，也是道德上的錯；這種錯使人在內心感到痛苦。「爲了良心」意即爲要避免有不安的良心，爲要保持一個清白的良心。[7]「良心」扮演的是事後的判斷角色，但一個人可以預先知道某一種行爲會帶來良心的不安，因而可以避免這事發生。[8] 可是，若一個人現在的行爲是基於他預先知道某種將來的行爲會帶來良心的不安，這等於說他現在就已

---

5 Cf. Merklein, 'Röm 13, 1-7' 250; 李保羅 227、231（不過，李氏認爲「因政權要賞善罰惡」〔3～4 節〕和「因神的忿怒」〔5b〕這「中間的兩點是同義的」〔227〕，這講法言過其實，因前一點含有正面的元素，是後一點所沒有的）。這就是說，1～5 節呈現交叉式排列法：1b～2 節（A），3～4 節（B），5b 上（B'），5b 下（A'）；cf. Stein, 'Romans 13:1-7' 339-40, 343. *Pace* Cranfield 2.664; Wilckens 3.30; 他們的看法與正文的剛好相反：διὰ τὴν ὀργήν 特別回望 1b～2 節，διὰ τὴν συνείδησιν 則回望 3～4 節。可是，如正文所指出，5 節的 ὀργήν 必然是回望 4 節的同一個字（so also Stein, art. cit. 339）。

6 συνείδησις 在上文已出現兩次；參《羅》1.378 註 27。Bultmann（'Römerbrief' 200）以本節爲後加的（嚴格地說是對 6 節的）註釋，其根據是認爲 6 節的 διὰ τοῦτο 不能連於 5 節，而應連於 4 節。但見十三 6 註釋第二段（下面 260-61）。今天鮮有人支持布特曼的看法（Merklein, art. cit. 239 n.5）；反對者包括 Käsemann（'Romans 13' 213）及 Moo III 803 n.61。

7 Cf. Pierce, *Conscience* 70, 71, 74（67 認爲「良心」在本節的用法對此詞在新約整體的用法具規範性）；Bruce 225; Guerra 162-63; Davidson-Martin 1042*a*; 鮑 2.134。

8 Jewett, *Anthropological* 440. Cf. Dunn 2.771 ('concern for a good conscience')（但見下面〔四〕）。因此，Schreiner 685 的反對理由不是很有力：他認爲在本段裏，良心的功用肯定是前瞻性的，因爲順服政府的行動顯然是未來的。

知道甚麼是正確的行爲。保羅的讀者正是這樣，因保羅剛告訴了他們當怎樣行。[9] 因此，（二）「良心」在此宜理解爲「知識」，指信徒認識到作官的是神所指派的僕役，[10] 他們有神所賦予的權柄和功能，在他們的要求的背後有神的旨意。[11] 按這種理解，良心不僅是回顧已發生的事，而是對應該作甚麼提供指引。[12]（三）基督徒已蒙光照的良心就是他對神的責任感。[13]（四）合併兩方面的意思：一方面，有道德責任感的好公民承認社會需要政府，抗拒這由神指派的權柄會使這人產生良心的不安，這種不安的前景應使他避免進行公民抗命；與此同時，良心所扮演的這種角色具有正面地指引道德行爲的功用，因而可解爲「責任感」。[14] 答案（二）最可取，理由如下：本節是之前數節的摘要，同時綜合了原先的命令（1a）和這命令的雙重理由（1b～2、3～4 節）。「因上帝義

9　Stein, 'Romans 13:1-7' 337-38. Thrall（'Pauline Use' 121-23, cf. 125）對 Pierce 上述的論點（見註 7）提出嚴重的質疑。她指出，συνείδησις 一詞在保羅書信數段經文的用法顯示，雖然保羅以這字的世俗意思（不安的良心〔參《羅》1.378〕）開始，但是他延伸此意思，將良心視爲（甲）對未來的道德行爲提供指引（羅十三 5），及（乙）能夠對別人的行爲作出判斷及評估（林前十 28～29；林後四 2，五 11）。

10　Cranfield 2.668（活泉 209「而是〔指〕基督徒之間彼此分享共有的知識」忽視了英文原來的 'rather less probably' 這片語）；Moo III 803（n.63 指出，此知識必須包括 4 節所強調的、作官的是「神的僕役」之意）；Moo IV 79*a-b*. Cf. C. Maurer, *TDNT* 7.916, *TDNTA* 1123; Strecker, 'Rom 13:1-7' 199-200; Harrison 139（海爾遜）；串釋（增簡）1650*b*。

11　依次見：Denney 697*a*; Byrne 388. 參當代（「良心告訴你們，守法是自己的本分」）；李保羅 2.227、231；Michel 402; Hunter 113; Stott 344（斯托得 467）。

12　Ziesler 313. Cf. G. Lüdemann, *EDNT* 3.302*b* ('the inner authority that recognizes the necessity of obedience'). Furnish（'Authorities' 139, cf. 130）則認爲「良心」在這裏是指對於「何爲善」的思辨和判斷的能力（cf. C. D. Myers, *ABD* 5.828*a*）；吳慧儀（「羅十三」48）解爲「信徒與非信徒皆有的是非之心（二 14）」（cf. Adams, 'Rome' 205）。

13　Hendriksen 2.436; cf. Murray 2.154（後者並無明說「基督徒的良心」，但強調這是「對神的」良心）; Schreiner 685（遵照要求而行的道德責任感）；A. Strobel, *EDNT* 1.79*a*. Merklein（'Röm 13, 1-7' 250）則認爲經文並不支持「基督徒的良心」之說（見 1a「人人」）。

14　Dunn 2.765 ('sense of responsibility, consciousness of obligation').

怒之緣故」和「爲了良心」以相反的次序回望上文的雙重理由：就如「義怒」是指第三、四節的負面部分，「良心」是指我們曉得政府有神所賦予的權柄。[15]

在本節如在第一節，這「必須順服」不等於絕對的服從（此點請參十三 1a 註釋末段〔上面 229-30〕）。保羅舉出「爲了良心的緣故」（金譯）爲順服執政者的一個原因，這同時暗示了服從是有限度的，不是奴顏婢膝的；當凱撒要求那些正當地是神之物時，基督徒就可以爲了良心的緣故——這良心通常是叫他順服凱撒的——加以拒絕。[16]

十三6　「你們納糧，也爲這個緣故：因他們是　神的差役，常常特管這事。」

原文開首有「因爲爲此」等字。[1]「因爲」一詞足以表示，隨後的動詞不應視爲命令式語法的「你們也應／當納稅」（金譯／新譯），[2] 而應視爲直說式語法的「你們納糧」＝「你們納稅」（現修、當代）。[3] 這就是說，保羅現在以讀者向政府納稅的事實，進一步支持「你們必須順服」（5a）的吩咐；羅馬的基督徒納稅給政府這習慣，[4] 表明了他們承認執政者是神的僕役，對他們具

---

15 Stein, 'Romans 13:1-7' 339-40.

16 Cf. F. Leenhardt, as cited in Edwards 308; and A. Cole, as cited in Runia, 'States' 254 (cf. 257, citing Bonhoeffer), respectively. Guthrie（'Responsibility' 54-55）也指出，若政府通過的法例是與一個人的基督徒良心相違的，新約不會預期這人要服從該法例（參：太六 24）。

1 διὰ τοῦτο γάρ = 'For for this cause / For because of this' (KJV / NKJV, NAS). διὰ τοῦτο（上文見於一 26，四 16，五 12；下文十五 9）可參《羅》1.617 註 1。

2 參思高：KJV, CEV. 除此以外，本註釋所參考的所有中英譯本皆譯爲直說式語法。李保羅 2.225 及 Bammel（'Romans 13' 371 n.40）屬支持命令式語法的少數釋經者。後一位認爲，將 6a 的動詞視爲直說式語法與 5 節和 7 節（的命令式語法動詞）不符。但見下文的解釋。

3 Cf. Schlier 391; Porter, 'Romans 13:1-7' 134 with n.127; Voelz, 'Romans 13:1-7' 164. 史利雅認爲，這裏所用的若是命令式語法，則全句可能會寫成 διὰ τοῦτο τελεῖτε καὶ φόρους.

4 τελεῖτε 爲現在時態，表示重複或經常的行動。關於 τελέω, 可參《羅》1.413 註 10。

有權柄。[5]「稅」字原文可指被征服的國家向征服者所納的「貢銀」（呂譯），[6] 或是指（如在下一節）直接的稅項，例如耕地稅或人頭稅，但在這裏的意思可能是較籠統的「稅」。[7]

「爲此」=「爲了這個緣故」（呂譯）是指甚麼呢？主要的答案有三種：（一）同時指上文（1b～4〔或 1～5〕節，尤其是 3～4 節）所列舉、基督徒應順服政府的原因，以及下文（6b）隨即提出的理由。[8] 可是，「爲此」在保羅書信另外出現了二十一次，只有一次（門 15）清楚指下文，其餘二十次的用法提示，除非文理清楚顯示「爲此」是指下文，否則我們應在上文尋找「此」字所指的是甚麼。[9]（二）「爲此」指第一至五節，意即「由於上文的討論」；或是指第五節全節：你們納稅，因你們必須順服，不但是爲了怕神的懲罰，也是爲了良心。[10]（三）指第五節末句：「你們

---

5 K. Weiss, *TDNT* 9.83; Michel 402; Stein, 'Romans 13:1-7' 341; Moo III 804. Cf. Käsemann 359.

6 I.e., φόρους = 'tribute' (KJV; BDAG 1064 [s.v. φόρος]; SH 368). 參：路二十 22，二十三 2；LXX 尼五 4；次經馬加比壹書八 4。（φόρος 在新約一共只用了五次，其餘兩次是在下一節〔羅十三 7〕。）Coleman（'Romans 13:7' 311）指出，希羅文獻有極多例子使用此字連同動詞 τελέω 來指被征服的人民進貢，τελεῖν φόρος 幾乎成了個公式。S. C. Mott（*DPL* 142*a*）認爲，這種貢銀沒有在羅馬徵收，這提示羅馬書要處理的是保羅的衆教會中基督徒一般的問題；筆者倒認爲，這應提示 φόρος 在這裏不是指這種貢銀。

7 依次見：Fitzmyer II 669; 及 Denney 697*b*; Morris 466 n.41; L. M. Sweet and G. A. Gay, *ISBE* 4.742*a*. D. W. J. Gill（*DNTB* 1163*a*）認爲，φόρος 在新約可與 κῆνσος 交換來用。除了 KJV 外（見上註），本註釋所參考的所有英譯本皆把 φόρους 譯爲 'taxes'. 伯拉糾認爲，「稅」亦可指神爲他們設立的、給祭司的稅（see Bray 329*a*）；此說並無可取。

8 Stein, 'Romans 13:1-7' 340-41; Schreiner 685-86. Bruce 225 的解釋將 διὰ τοῦτο 視爲單指下文。

9 詳見《帖前》179 連註 10、11。Porter（'Romans 13:1-7' 134 n.126）反對（一）的理由是，「爲此」之後並無目的子句（見剛提到的註 11）。事實上，Stein（art. cit. 341）自己的結論——嚴格地說——其實也是把「爲此」視爲（僅）指上文：'διὰ τοῦτο acts as a relative phrase which refers *back* to Paul's earlier teaching concerning the state which is *repeated* later in the verse *by the* γάρ *clause*.'（斜體爲筆者所加。）這等於說，「爲此」僅指上文，6b 的「因爲」則重複「爲此」所指的，因而「爲此」並不同時指下文的「因爲」所指的。

10 依次見：Porter, art. cit. 134; Merklein, 'Röm 13, 1-7' 251. 二者的解釋可視爲基本上相同，因 5 節綜合了 1～4 節的討論（參十三 5 註釋首段〔上面 256-57〕）。

納稅也是爲了同樣的原因」（當代，參現修）意即也是爲了良心的緣故。[11] 此看法最簡單和自然。

下半節指出讀者「爲了良心的緣故納稅」（6a）的原因：作官的「是神的差役……」（6b），因此讀者就爲了良心的緣故納稅，因他們的良心告訴他們，作官的具有神所賦予的權柄和功能，讀者必須順服（5節，而納稅是其中的一個方式）。「差役」一詞的原文在新約另外只出現四次，其中兩次指獻祭的事奉者（即祭司：來八2指大祭司耶穌；羅十五16指保羅作福音的祭司）；[12] 但在本節並無禮儀上的意思，[13] 而只是「公僕」（即從事公共及社會服務者）之意。[14] 比起第四節的「僕役」一詞，「差役」提示更多的嚴肅和尊嚴之意，強調了他們的工作之「官式」性質——他們是持有公職的官員。[15] 如在第四節，他們被稱爲「神的」差役，[16]

11　SH 368; Denney 697*b*; Dodd 211; Cranfield 2.668; Moo III 804; Witherington, *Quest* 180. 鮑 2.134 則合併（二）和（三）：「因著前幾節所講的理由，特別是上面所講，『爲了良心的緣故』。」

12　λειτουργός 另二次分別指神使祂的「僕役」爲火燄（來一7），及以巴弗提作保羅的服事者（腓二25；參《腓》315）。這字在 LXX 共用了十四次，其中三次所指的是祭司：尼十40；賽六十一6（λειτουργοὶ θεοῦ 與 ἱερεῖς κυρίου 平行）；次經傳道經七30（τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ 與29節的 τοὺς ἱερεῖς αὐτοῦ 及31節的 ἱερέα 平行）。Cf. Peterson, 'Paul' 191 n.36.

13　Cf. K. Hess, *DNTT* 3.553. 作者認爲大可以用 διάκονος（4a、4d）代替 λειτουργός. Banks（*Community* 132）甚至認爲，λειτουργός及λειτουργία（林後九12；腓二17、30）在保羅書信出現的七次中，全部不是用在禮儀意義上。（1）Towner（'Romans 13:1-7' 163 with n.40）則認爲，「神的」這形容詞使「差役」同時有對神的服事之意（cf. Dunn 2.767）。（2）Dunn 2.772（='Romans 13.1-7' 66 with n.42）更明確地說，作官的以「神的差役」的身分徵收稅項，這稅項相當於被帶到祭壇那裏的供物和祭物；在神的安排底下，政府的收稅員相當於禮儀下的祭司。

14　Cf. Cranfield 2.669 ('public servant'); Bryan 210-11. 蒲草紙文獻有這種用法：cf. MM 373 (s.v.). 這字在 LXX 次經傳道經十2用來指法官手下的官員。LN 35.23 n.5 指出，此字在古典希臘文可指一個自己出錢來替政府做事的公僕，但新約完全沒有這種用法。

15　Cf. Michel 394; Ridderbos, *Paul* 323 n.191; Cranfield 2.668; Denney 697*b*; Merklein, 'Röm 13, 1-7' 251-52. Moxnes（'Romans 12' 215）認爲，λειτουργοί 像3節的 ἄρχοντες 一樣是指地方官吏。

16　「神」字原文在本段出現不下六次（1b、c、2a、4a、d、6b）；Richardson（*God* 187, 311）認爲有此可能：這字出現的密度與保羅所預期對他的教導之抗拒成正比。

因他們是神所指派以維持法紀，保障社會的秩序和安寧的。[17]

隨後的原文結構[18]有至少三種看法：（一）將其中的分詞連於前面的「是」字，二字構成「紆迴陳述式的句型結構」，[19]得出的意思即是：「神的差役正致力於此事。」[20]這看法不可取，一來因爲得出的意思不能與上一句銜接得好（你們納稅也是爲了良心的緣故，因爲神的差役正致力於此事），二來因爲「他是神的僕役」這話在第四節重複出現，有力地提示本節的「是」字也是獨立使用（不是連於分詞）。[21]（二）分詞是獨立使用，即本身已是「在他們的職位上忠心地堅忍著」之意；介詞片語「爲了此事」則指出他們的職位之目的，亦即是上文所歸給政府的目的。[22]

---

17 Cf. H. Balz, *EDNT* 2.349*a*.（1）Best（'Sacrifice' 290）指出，保羅的意思不是，羅馬的官吏是神的祭司；他們是政府的官員，以此身分被神委派。不過，作者認爲保羅在此使用 λειτουργός 一字，可能反映了民十八21：利未人接受以色列人的十獻其一。（2）Yoder（'Romans 13' 209-10）將「〔他們〕是」的主詞視爲基督徒，意即基督徒作爲神的差役也是（像政府一樣）致力於這個目標：認可善和譴責惡。可是，6a 剛把第二人稱用在基督徒讀者身上，保羅不大可能會突然不動聲色地改用第三人稱來指基督徒。（3）Nanos 309-10 將「神的差役」解爲指羅馬的猶太人會堂的領袖，他們負責收集、保管和分配每年徵收的聖殿稅銀，而保羅要羅馬的外邦基督徒繳交此稅。參作者於 335 的擴充意譯。但見十三 1a 註釋註 6 之（2）（上面 219）。

18 εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. V. Riekkinen（as reported in *NTA* §27[1983]-105）建議將在後面的分詞置於 εἰς αὐτὸ τοῦτο 之前，並把這整個分詞片語連於下文 7～8 節，得出的意思即是：'remembering all this, give everybody what is due them . . . even though you owe them nothing but mutual love'. 可是，（1）如此毫無根據地改動經文的次序，這做法不可取；（2）分詞的意思並不是「記得」，保羅若要表達「記得」之意，他大可以使用 μνημονεύω 這動詞（如在帖前二 9；參《帖前》155-56）；（3）若保羅的意思是叫讀者不要忘記，他慣常的做法是使用這動詞的命令式語法（如在弗二 11；西四 18；提後二 8）；（4）8 節以命令式語法開始，絕無 'even though' 這種讓步性的含義。

19 簡稱「紆陳式結構」，即 periphrastic construction（黃錫木 I xxiii*b*）。

20 So Porter, 'Romans 13:1-7' 135; *Aspect* 479.

21 Moo III 805 n.75 反對（一）的理由是，作官的被稱爲「神的差役」有其重要性，故「是」字較可能是獨立使用。Fanning 313 也是將 εἰσίν 和 προσκαρτεροῦντες 分開。

22 SH 368. 作者認爲不能將 εἰς αὐτὸ τοῦτο 直接連於分詞 προσκαρτεροῦντες, 因這動詞總是取間接受格的（如在十二 12）。類似的看法見 Yoder, 'Romans 13' 209. Cranfield 2.669 n.1 及 Moo III 805 n.76 皆認爲 SH 的見解不可取。

（三）將整個結構視爲表達時間，得出的意思即是：「當政者在執行任務的時候是爲上帝工作」（現修）；[23] 或視爲某種副詞修飾語，意即（除了「當……」這可能外）「在他們專務於被指派之功能這程度上」，或「由於他們專務於被指派之功能」，進一步收窄爲「只到了他們履行其功能這程度上」，他們才是神的差役。[24]（四）將介詞片語視爲相當於動詞通常所取的間接受格，[25] 得出的意思即是：「（因爲他們是上帝的差役，）時常專務的正是這事」（呂譯）。[26] 這看法最自然，也爲多數的中英譯本及釋經者採納。[27]

但「這事」是指甚麼呢？主要的解釋有兩種：（一）較廣義的指作官的專注於履行「作神的差役」的職事；[28] 或是指他們履行他們的功能，即是促進善和制止惡。[29]（二）較狹義的指上一句（6a）剛提到的納稅一事。[30] 筆者認爲，最接近的文理支持這個解釋。[31] 按這種理解，政府官員是以神的差役的身分徵收稅項，因而

23 Similarly, TEV; Cranfield 2.656. 後者（669 n.1）認爲 εἰς + 直接受格相當於 προκαρτερεῖν 通常用的間接受格。亦參金譯：「當局者即使在執行這項特殊任務時，也是爲天主工作。」

24 Yoder, 'Romans 13' 207-8. 此看法的主旨即是，本句不是對「神的差役」的描寫（實然），而是提出衡量「神的差役」的標準（應然）。

25 As in Cranfield 2.669 n.1（見上面註 23 中間部分；參較上面註 22 前半部分）。

26 關於 προσκαρτερεῖν =「專務」某事，參十二 12 註釋倒數第二段，連註 28（上面 149-50）。

27 Cf., e.g., NRSV, NJB ('busy with this very thing'), RSV/NAS ('attending to / devoting themselves to this very thing').

28 W. Grundmann, *TDNT* 3.618; Moo III 805; Stein, 'Romans 13:1-7' 342; Stott 346（斯托得 469）。

29 Denney 679*b*; Barrett 227; Michel 394; Schreiner 686; Morrison 109 n.8; 李保羅 2.232。

30 Murray 2.155; Cranfield 2.669; Morris 466; Fitzmyer II 669; Wilckens 3.38. Byrne 392 認爲保羅在這裏從 4 節的 διάκονος 改用 λειτουργοί，這反映他現在轉到一較特別的問題：納稅之事。

31 Merklein（'Röm 13, 1-7' 252）指出，儘管 εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες 在形式上是與 4a 的 εἰς τὸ ἀγαθόν 及 4d 的 εἰς ὀργήν 對應的，但在內容上並不是由該二詞填補的，而是應根據最接近的文理來斷定。若果，如 BDF §290(4) 所認爲的，αὐτὸ τοῦτο = 'just this (and nothing else)'，這就支持解釋（一），因爲作官者顯然不是只顧收稅而不理任何其他的事情。可是，αὐτὸ τοῦτο 在新約出現的另八次中，'and nothing else' 的意思並不明顯（參：九 17；林後五 5，七 11；弗六 22；腓一 6；西四 10；彼後一 5），有時甚至並不合適（參：加二 10）。因此，在這裏較宜譯

對基督徒來說，納稅不僅是他的公民責任，更是他對神的責任。[32]

5 明確的命令（十三7）

十三7 「凡人所當得的，就給他。當得糧的，給他納糧；當得稅的，給他上稅；當懼怕的，懼怕他；當恭敬的，恭敬他。」

首句較貼近原文的譯法是：「你們要向各人清還所欠的」（新譯）或「你們向一切人、總要把債還清」（呂譯）。動詞本身已具「償還所欠」之意，[1] 隨後的名詞「債」字[2] 進一步強調義務的意思。[3]「一切人」不是指不同類別的人——如在「務要尊敬衆人，親愛教中的弟兄，敬畏神，尊敬君王」（彼前二 17）——而是指上文所說的執政者和地方官員；保羅的用意是要將第一節「要順服執政者」的籠統命令（重複於5節「你們必須順服」）帶到一個實際的結論。[4]

隨後四句將首句的明確命令化爲細則：基督徒對政府的義務包括有形的（「糧」和「稅」）及無形的（「懼怕」和「恭敬」）兩類。[5] 有認爲本節的句子結構很受辭令果效之考慮影響，因而在

爲 'this very thing'（KJV, RSV, NKJV, NRSV, NAS, NJB）。

32 So Moo III 804-5.

1 Fanning 354-55 指出，ἀποδίδωμι（參《羅》1.350 第二個註 3）像十二 19 的 δίδωμι 一樣，按慣用語法是用過去不定時時態來表達一般的訓言的；這些訓言有重複行動的含義（無論何時情況合適，每一個人就當如此行）。參十二 19 註釋註 14 及所屬正文（上面 183）。

2 ὀφειλή, 在新約另外只出現二次，分別指「〔錢〕債」（太十八 32，呂譯、思高、現修），及丈夫對妻子應盡的「責任／義務」（林前七 3，現修／思高）。在後一節，與此字連著出現的動詞也是本節的 ἀποδίδωμι. Cf. M. Wolter, *EDNT* 2.550 (s.v. ὀφειλή).

3 Cranfield 2.670. Coleman（'Romans 13:7' 309）指出，表達義務的原文這兩個字（ἀποδίδωμι, ὀφείλω）使保羅的勸勉更加有力：就如基督徒應清還物質方面的債項，他們也應履行對政府的義務。

4 依次見：Merklein, 'Röm 13, 1-7' 252; Murray 2.155; Voelz, 'Romans 13:1-7' 163; 及 Moo III 805. Coleman（art. cit. 317-18）認爲敬畏的對象包括羅馬皇帝、他的代表、地方官吏等。

5 Coleman, art. cit. 307, 309（「有形」和「無形」英文原作 'tangible' 和 'intangible'）。李保羅 2.225 不合理地在「當懼怕的」之前補充「因爲」一詞，以 7d～e 爲表達 7a～c 的原因。

「糧」和「稅」以及在「懼怕」和「恭敬」之間，並沒有明確的區分。[6] 不過，釋經者多認爲第二、三兩句（7b～c）[7] 所指的是不同的稅項。在這前提下，有認爲（一）「糧是照例有的，稅是偶然有的」；或（二）「『納糧』意思是一般的納稅，如土地稅或財產稅；『上稅』意思就是上商品的稅」；[8] 或（三）「貢銀」（呂譯）是在羅馬的羅馬公民獲得豁免的直接稅項，「稅」（同上）也是直接稅項，原先是向政府租用物業的稅，到了保羅時代也包括關稅、買賣奴隸及使奴隸得自由的稅，和死亡的稅。[9] 較多釋經者採納的是（四）直接的稅與間接的稅之別：前者例如人頭稅或耕地稅；後者例如關稅（貨物進出海關或邊境的關卡）、營業稅、奴僕贖身時所交的稅、遺產稅等。[10]

---

6 Knox 65. 君士坦丁堡的根拿丟（參《羅》3.127 註 1）認爲，糧和稅是同一樣東西（see Bray 329*b*）；cf. Morris 466: 保羅（在 7b～c）的意思是 'Whatever taxes you owe'. L. T. Johnson 190 說保羅在此提到三種當付給之物：'taxes, respect . . . and honor.'

7 τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος. BDF §481 認爲在前一個片語之後可（在理解上）補充 ὀφειλόμενον ἔχοντι 之類的字。Robertson（*Pictures* 4.408）則認爲可補充像 αἰτοῦντι 之類的分詞。

8 依次見：（1）浸會 73；（2）魏司道 374。摩普綏提亞的狄奧多若（參《羅》3.461 註 25）認爲，「糧」是指財產稅，「稅」是指商業稅（see Bray 329*b*）。

9 Dunn 2.766 (followed by Witherington, *Quest* 180-81). 筆者懷疑，英文原句（'*vectigalia* (direct taxes . . .)'）的 'direct' 一字是 'indirect' 之誤，理由如下：（1）作者明言，φόρος = *tributum*, τέλος = *vectigalia*. 但 *vectigalia* 是間接的稅項（see McDonald, 'Romans 13. 1-7' 546; Michel 402; Merklein, art. cit. 251）。（2）Dunn 2.772 說，保羅的用意顯然是，凡是政府有權徵收的稅，'indirect or direct', 都應忠心地繳納。但若 τέλος 也是直接的稅，則經文並無提及間接的稅。

10 Cf. Via 121; Murray 2.156; Fitzmyer II 670; Hume 188; Mounce 245 n.74; Furnish, *Jesus* 59; M. Reasoner, *DPL* 140*b*; L. M. Sweet and G. A. Gay, *ISBE* 4.742*a*; Byrne 392; Wright 721*b*. 關於羅馬政府所徵收的這兩種稅，可參 D. W. J. Gill, *DNTB* 1162-63 (§1, 3).（1）Bammel（'Romans 13' 371 n.43）認爲，6 節只提及 φόρος, 本節也提及 τέλος, 可能是爲要構成頭韻之故（τέλος τιμή, φόρος φόβος）。（2）Nanos 316-17 將 φόρος 解爲指僑居外地的猶太人要每年繳交的聖殿稅（二得拉馬 = two drachma），又將 τέλος 解爲猶太教所要求於外邦基督徒（作爲「義的外邦人」）的行爲（參上面 248-49 註 26）。作者（320）又從本段看出交叉式排列法，本節所列出要「清還」

（五）寇爾曼在其新近的研究中指出，前一項稅的意義不僅在於它是直接稅，也在於它具有「被征服」的含義：新約時期的文獻（不論作者是否猶太人）顯示，原文那個字幾乎總是指被征服的民族被逼向征服者繳交的直接稅。例如（只舉一例），約瑟夫記載了猶大王亞基帕勸喻猶太人向凱撒進貢，使他們可免受叛亂的指控，他們也這樣做了。由於這稅項是針對被征服的民族，它自然產生怨恨，稅吏被視爲毀滅之代理人。但既然羅馬居民是不用繳交直接稅的，[11] 上述的事實與羅馬的基督徒有何關係呢？寇氏所建議的回答如下：保羅正在處理（至少部分）的情況是這樣的：猶太人被克勞弟的諭令逐離羅馬後，在尼祿的統治期間（54-68 年）已從帝國的各省回到羅馬。在尼祿的任期內，在羅馬統治下的埃及曾引進了一種觀念，加強了個人（甲）與他在其中履行對政府的義務之社群（乙）之間的聯繫。[12] 如果埃及具代表性，這觀念也被引進了羅馬帝國東部的所有省分的話，那麼回到

的四項對應著上文用來指掌權者（作者解爲猶太人會堂的領袖）的四個稱謂，如下：

會堂的領袖角色	應給與
1. ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις＝在上有權柄的（1a）	4. τιμήν = 尊敬（7e）
2. οἱ ἄρχοντες = 作官的（3a）	3. φόβον = 敬畏（7d）
3. διάκονος = 僕役（4a、4d）	2. τέλος = 稅（7c）
4. λειτουργοί = 差役（6b）	1. φόρον = 糧（7b）

但見上面 219 註 6 之（2）。作者的大前提既不能成立，隨後的這些論點也就顯得牽強。

11 Byrne 392 指出，在羅馬的羅馬公民是不用繳納 φόρος 的（cf. Kroger, 'Romans 13:1-7' 360）：參較上文的解釋（三）。按 Coleman（'Romans 13:7' 310, with reference to A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship* [Oxford 1973] 276, 320-22）的解釋，φόρος（包括土地稅及人頭稅）是向羅馬的省分之所有居民（不管是否羅馬公民）徵收的：免納此稅的權利只賦予極少數的人，就是那些住在有雙重資格的自治市的人，這些自治市必須是羅馬的殖民地，且獲頒「義大利人之權利」。

12 此觀念即 'the concept of *idia*'：一個人在上次人口普查時他在哪個社群，他就要在那裏繳交直接稅。So Coleman, art. cit. 312 n.23, with reference to S. L. Llewelyn, *New Documents Illustrating Early Christianity* (Macquarie 1992) VI, 113, 125-26.

了羅馬的猶太人便仍需向上一次人口普查時（54／55年）他們曾在其中居住的省分繳交直接稅。這樣，羅馬教會中那些從各省回到羅馬的猶太人（如百基拉和亞居拉）以及在羅馬暫居的外邦人（我們可假定後者佔羅馬基督徒人口一重要部分），都會因這情形感到不滿。只有羅馬公民可免此擔子，至於其他人，保羅以當代通用的公式（參6節：「納貢銀」〔呂譯〕）勸喻他們履行對政府的義務，「該向誰納貢銀，就向誰納貢銀」（呂譯）。[13] 後一項（間接）稅更是無人能免（連羅馬公民也不例外），且是無孔不入，所有一切買賣和服務（包括性服務），以及參與各種行業的權利，都要課稅，因而對羅馬政府而言，間接的稅收至少可以像直接的稅收那麼可觀，甚或過之。由此我們不難明白，為何保羅分別提出直接稅項和間接稅項，因為羅馬的稅制深入帝國的人口生活的每一方面，也不論他們是住在省分或在義大利或甚至在首都本身。[14] 寇氏承認，筆者加上楷體的那句話有爭議之餘地，[15] 因此筆者認為，在寇氏這個假定獲得證實之前，第（四）解釋仍是較穩妥的，儘管寇氏的研究確實有助於我們對羅馬稅制的認識。

第四、五兩句（7d～e）則在納稅之外加上信徒當持守及表現出來的內在態度。[16] 若首句的「一切人」是指執政者（見註釋首段），第四句的「懼怕」的對象自然也是他們。葛嵐斐對此提出五項反對理由，[17] 如下：（一）第三、四節所說的對掌權者的懼怕是一負面的觀念，信徒應避免這種懼怕；本節卻以「懼怕」即「敬畏」（思高、新譯）為正面之事，為信徒向掌權者當盡的部

---

13 詳參 Coleman, art. cit. 310-13.

14 詳參 Coleman, art. cit. 313-15.

15 Ibid. 312 n.22.

16 Cf. Michel 403.

17 Cranfield 2.670-72; Cranfield, 'Romans xiii. 1-7' 247-49. 活泉 211 的撮要省略了原來的 (iv).

分責任，這做法至少有點笨拙或粗糙。（二）若本節很可能與馬可福音十二章十七節所記載的、主的話有關聯，則自然的問題是，本節是否也暗指（該節所明白提到的）「當歸給神」之物？保羅的用意是否以「應當敬畏的」指神而非人間的掌權者？（三）若答案是正面的，則在本節如在彼得前書二章十七節（見首段引文）——兩節都各列舉了四個項目——第三項都提到對神的責任，第四項則指對統治者的責任（儘管兩節的頭兩項並不彼此對應）。（四）彼得前書該節將箴言二十四章二十一節只使用一個動詞的字句（「我兒，你要敬畏耶和華與君王」），改為使用兩個不同的動詞（「敬畏神，尊敬君王」），大抵是為要避免用同一個動詞來指對君王的責任和對神的責任。這提示在早期的教會中有這種感覺，即對君王的責任是尊敬而非敬畏，敬畏是特別保留給神的。（五）「懼怕」或「敬畏」原文（名詞，及同字根的動詞）在新約的用法顯示，其特徵並不是以地上的統治者為其對象。就動詞而論，所提及的對象常是神（例如：路一 50，十八 20，二十三 40；徒十 2、22、35，十三 16、26；啓十九 5）；而在以動詞表達正面的命令，並有一「個人對象」表達出來的所有經文中，除了一次（弗五 33），其對象都是神（太十 28 ‖ 路十二 5；彼前二 17；啓十四 7）或基督（西三 22）。新約完全沒有要懼怕／敬畏掌權者的籠統勸勉。[18] 就名詞而論（新約全部 47 次），只有四次可以似乎合理地解為指對主人、丈夫等的敬畏（弗六 5；彼前二 18，三 2、16），但較可能仍是指對神或基督的敬畏，[19] 因為（1）以弗所書五章二十一節說「你們要彼此順服」（現修），（2）彼得前書一些經文禁止我們懼怕人（三 6、14；此二節可引

18 在羅十三 4，「當懼怕」的對象是掌權者，但這是對行惡者說的，不是籠統的命令。

19 參（例如）：《腓》270；Kelly, *Peter* 116, 128, 144; 張永信、張略：《彼得前書》225-26、255、289-90。

導我們對三 2、16 的理解），（3）該書二章十七節更改了箴言的引句（見上面〔四〕）。除了本章第三節及（可能）討論中的本節外，這名詞的使用與地上的統治者沒有關聯。葛氏的結論是：鑑於上述針對「敬畏的對象是掌權者」此說的反對理由，另外的解釋（對象是神）不應隨便地不予考慮。[20]

這另外的解釋所面對的主要困難在於，按此解釋，神便與政府官員並列地被包括在「一切人」（7a）這詞內。班納對此的答辯是，保羅可能是因句子形式方面的考慮（他用的是精簡的對句）而在這一點上不顧神學方面的敏感性。[21] 葛嵐斐提出並回答另一點：若這是保羅的意思（即敬畏的對象是神），爲甚麼他不把自己的意思表達得清晰一點？如果「敬畏」和神的關聯在教會中已是牢固的（如葛氏在上一段所辯證），這異議的力量就大爲減弱了。[22] 筆者倒認爲，兩個回答都不是十分自然和具說服力：保羅在本節討論的是基督徒對政府官員的責任；本節的主句是開首的「你們向一切人、總要把債還清」（呂譯），隨後的四個片語在形式上是一樣的，這表示「債」的示例包括「糧」、「稅」、「懼怕」和「恭敬」，這四項皆屬同一範疇。若「懼怕」是指對神的敬畏，這會破壞此四項的平等地位，彷彿在此系列中引進了一個外來體。若保羅的意思是指對神的敬畏，則神的名字必須被提及，才足以表明他現在要引進與其他三項不同等級的另一項。[23]

---

20 Byrne 389, 392 也是贊成將「應當敬畏的」解爲指神；所用的理由與葛氏的（一）、（三）、（五）三點相同。採此立場的釋經者還包括：Wilckens 3.38; Ziesler 314-15; Yoder, 'Romans 13' 211.

21 Byrne 392: 'formal considerations of constructing the epigrammatic couplet might have overriden theological sensitivities at this one point.'

22 Cranfield 2.672.

23 Cf. Murray 2.156; Stein, 'Romans 13:1-7' 342-43 (1); 吳羲儀：「羅十三」49。Elliott（'Romans 13:1-7' 197）也是認爲，以神爲「敬畏」的對象並不是羅十三 7 清楚的意思。

至於葛氏所提出的五個反對理由，這些都不是駁不倒的。最有力的是第（五）點，但即使是在這裏，葛氏也承認動詞「敬畏」有一次是以人爲對象（弗五 33）；既是這樣，就有理由將本節視爲另一個可能的例子。此外，執政者既是神所指派的，「敬畏」是對他們正確的回應（參：箴二十四 21，「你要敬畏耶和華與君王」）。[24] 關於第（四）、（三）兩點，用彼得前書二章十七節來解釋本節是不穩妥的，正是因爲本節沒有像該節那樣將「敬畏」和「尊敬」分別歸與不同的對象。[25] 關於第（二）點，本節是否反映馬可福音十二章十七節所記載的、主的話，是個受爭議的課題；但即使我們接受正面的答案，與本節有關聯的似乎也只是那句話的前半部分（凱撒之物當歸還與凱撒），並不包括後半部分（神之物當歸還與神）（見下面「還有一個問題」的討論）。關於第（一）點，第三節的「懼怕」是特指作惡者對執政者的刑罰之懼怕，若本節的籠統性命令是要信徒向執政者顯出「敬畏」的態度，因而原文同一個字在不同的文理中有不同的、正反兩面的意思，這是合理的現象。[26] 總言之，考慮過葛氏所提出的反對理由，加上上一段所指出的（筆者認爲是壓倒性的）理由，仍是以「敬畏的對象是執政者」此解釋較爲可取。[27]

---

24 Dunn 2.768; Dunn, 'Romans 13:1-7' 66 n.43; *Paul* 676. Cf. S. E. Porter, *DPL* 292 (§2); Porter, 'Romans 13:1-7' 136（只是，作者認爲有關的執政者只是「公正的」掌權者；參十三 1a 註釋「第三」之〔三〕〔上面 224-25〕）。Coleman（'Romans 13:7' 316）指出，本段（十三 1～7）所談論的不是崇拜，而是對當權者的義務；因此，「懼怕」的意思應從政治的「意場（semantic field）」而非宗教的意場找出來。

25 Kelly（*Peter* 113）稱此爲二節之間「一微小但重要的分別」：保羅明說敬畏和尊敬二者皆可歸與掌權者。

26 Cf. Coleman, 'Romans 13:7' 317.

27 釋經者多採此立場。例如（除了上面註 23-25 所提的各位）：黃 238；BDAG 1062 (s.v. φόβος, 2 b β); Merklein, 'Röm 13, 1-7' 253-54. 後者（253）指出，「神」的元素在本段是屬原因的層面（1b～2a、4a、4d、5b、6b）而不是屬要求的層面。

第四句若譯為「當懼怕的，懼怕他」，[28] 則「這裏的『懼怕』……並不是用在正面的意思（好像是說要『敬畏』執政者），而是回應第三節所講的『懼怕』」。[29] 不過，上文（3～4 節）已明言只有行惡者才需要懼怕執政者，這詞在此又與「恭敬」或「尊敬」[30] 並列，因此這詞的意思較可能是「敬畏」。[31] 彼得前書二章十七節提示，「敬畏」比「尊敬」較強；前者可說是比後者更高級的尊敬。[32] 理論上，前者可指給與最高級的執政者的尊敬，後者則指給與較低級者的尊敬；但是並無足夠的證據支持本節有這種區分；因此較可能的看法是，二詞在這裏連著使用，為要強調信徒除了必須順服執政者（1 節、5 節）之外，還要向執政者（不分階級）顯出敬畏和（公開的）尊敬。[33] 布魯斯引述士每拿主

---

28 和修同。參現修、金譯：KJV, NKJV, NAS ('fear to whom fear'). Cf. also Hume 185.

29 李保羅 2.233。Cf. Stuhlmacher 204: 當懼怕的是配劍的、懲罰行惡者的士兵（警察）。

30 呂譯、思高、當代、現修、新譯、金譯。τιμή（參《羅》1.352 註 6）= 'honour'；本註釋所參考的英譯本都是這樣翻譯，唯一的例外是 NEB（'respect'）。S. Aalen（*DNTT* 2.50）指出，一般而論，τιμή 指承認一個職位或在社會上的地位之尊嚴（如在本節及彼前二 17）。

31 呂譯、思高、新譯。φόβος（參《羅》2.625 註 13）= 'reverence' (NEB), 'respect' (RSV, NIV, NRSV, TEV, CEV, NJB), 'very great honor'（屈梭多模 [see Bray 329*b*]）。Coleman（'Romans 13:7' 316-17）指出，蒲草紙及其他文獻提供了 φόβος/φοβέομαι 指「敬畏」或「尊敬」的例子，其中包括 LXX 利十九 3（「你們每人要尊敬（φοβείσθω）父母」）。寇氏認為更重要的是 LXX 民十二 8：耶和華稱摩西為應受尊重（φοβέομαι）的「僕人（θεράπων）」（參羅十三 4，διάκονος）。筆者倒認為，ἐφοβήθητε 在民十二 8 較自然的意思是「懼怕（LXE: 'were . . . afraid'）」。

32 依次見：Dunn 2.767-68; Fitzmyer II 670. 魏司道 374 和鮑 2.136 皆認為，「敬畏」與「尊敬」本質相同，只有在程度上的分別。但魏司道進一步的解釋並不合適——像伯拉糾（see Bray 329*b*）一樣，他以前者為「對在上位者適度的尊敬」，以後者為「對社會上我們的同類（大抵意即平輩）適度的尊敬」——因為後者像前者一樣，也是對執政者的。

33 So, correctly, Murray 2.156-57. Cf. Merklein, 'Röm 13, 1-7' 253-54. Schreiner 687 則認為二詞的意思在此部分重疊。Coleman（art. cit. 318-25）指出，「禮尚往來」的觀念在希羅社會十分重要，接受了別人的捐贈者有回敬的義務，若不能以有形的（即物質方面的）「尊敬」回報，也當以無形的「尊敬」回應（320）。

教坡旅甲對亞西亞的總督所說的話：「我們〔基督徒〕接受的教導，是要（這是合宜的）尊敬神所指派的統治者及執政者，若這樣做不會傷害我們的話。」最後一句暗示，基督徒唯一不能給與世俗的執政者的尊敬，就是會危害他們信仰的那一種。[34]

以下與基督徒在納稅一事上的公民責任有關的幾項觀察值得留意：（一）政府對其公民提供保護及種種設施，公民身受其益，因而有道德責任藉著納稅回報政府，同時使政府有所需的資源去從事神所賦予它的職事。拒絕納稅等於根本上否定政府。[35]（二）若是可能，基督徒應行使他們的投票選舉權，這多少可以影響所繳納的稅之用途。[36]（三）作官者若要在收稅（這種不受歡迎）的事上也被尊重爲神的差役（6b），他們就當記得神指派他們的目的（參 4a、4d），認定所收的稅款是「公帑」，應該用來達成神指派他們的目的，而不是中飽私囊，用以滿足自己的私慾和享受。[37]

在離開本節之前，還有一個問題需要討論。釋經者多認爲，本節與有關納稅的耶穌傳統（可十二 17 ‖ 太二十二 21 ‖ 路二十 25）有關聯：[38] 保羅或是自覺地附和他從傳統認識的、主的那句話，或

---

34 Bruce, 'Powers' 90 (citing *Martyrdom of Polycarp* 10.3). Cf. Elliott, *Paul* 225.

35 Murray 2.154; Cranfield, 'Responsibility' 178, 184. 後者（184）並不排除這個可能：在某些情況下，拒絕繳交某一特定的稅項可能是對的。Blomberg（'Paul' 200）則認爲，不論是在舊約或新約，似乎都沒有證據支持這樣的立場：神的子民可以因爲不同意政府使用納稅人的錢之方式而拒絕納稅。本節反而提示，即使掌權者有時會將公帑用於不能討神喜悅的事上，基督徒仍然應當向政府納稅；若不是這樣，保羅就不能囑咐羅馬的信徒納稅給一個異教的極權政府，這政府至終且自視爲神。Cullmann（*The State* 51）也是認爲，雖然羅馬在要求人民敬拜凱撒一事上是極權的，但基督徒仍應向此政府納稅。

36 Guthrie, 'Responsibility' 55-56. 基督徒更可以直接參政，成爲「神的差役」（參十三 4b～d 註釋末段末部分〔上面 256〕）。Barrett（*Reading* 70）指出，保羅並非想及這樣的一種情況，即基督徒有希望親自參與政府的工作；一世紀時基督徒人數之少及其在社會上之不重要足以解釋此點。不過，保羅的確催促他們納稅，藉此作出他們所能作的貢獻。但在今天，基督徒服務社會的機會已大爲增加，我們當作出相應地更大的貢獻。

是暗指那句話，或是意譯了那句話，或是受到該傳統的影響。[39] 支持這立場的理由包括：（一）兩者的場合都是關乎納稅的問題，兩者都贊成納稅與執政者。（二）本節首句所用的動詞「清還」與該三節所用的「歸還」（思高）是完全一樣的；（三）在路加那個版本，奸細的問題（二十 22）所用的「稅」字正是本節第二句（和上一節首句）所用的那個字。[40]（四）對觀福音那句話由兩部分組成，後半部分略去動詞；[41] 雖然本節將那句話的「直接受格／間接受格」次序逆轉，並以四個片語來解釋「向各人清還所欠的」，但此四個片語皆省略動詞，並在意思上分為可辨明的兩部分；[42]（五）「凱撒的東西」和「上帝的東西」（可十二 17，現修）二詞，連同「這〔銀幣〕上面的像和名號是誰的？」（16 節，現修）這問題，暗示了所屬或當歸給之意；這就是說，雖然對觀福音那句話並無使用本節首句的名詞「所欠的」或其同字根的動詞「欠」字，[43] 但有後者所表達的觀念。（六）保羅從納稅的

37 Calvin 283-84; Murray 2.155; Cranfield 2.669.

38 E.g., Moo III 806 n.84; Towner, 'Romans 13:1-7' 164; Fannon, 'Tradition' 304; and many others listed in Thompson 113 n.1.

39 依次見：Cranfield 2.669-70; Cullmann, *The State* 59; Allison, 'Parallels' 16-17; Schreiner 686. Bruce（'Romans' 346）認為，羅十三 *7a* 可視為可十二 *17a* 的概括化陳述（'generalization'）。

40 二字原文為：（2）ἀπόδοτε;（3）φόρος（可十二 14 ∥ 太二十二 17 則用 κῆνσος）。Harrison 139（海爾遜 290）認為很有可能保羅曉得主所用的那個動詞並在此採用了它。鄧雅各（見下面註 44）認為，特別是在流還的猶太人當中，路加的版本——φόρον (ἀπο)δοῦναι（二十 22、25）——大有可能就是主的話被憶及的形式。Stuhlmacher 200 指出，只有路加提及政府的權柄（二十 20），如在羅十三 1～2。

41 τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ [ἀπόδοτε] τῷ θεῷ（可十二 17）
ἀπόδοτε [οὖν] τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ [ἀπόδοτε] τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ（太二十二 21 ∥ 路二十 25）

42 (a) τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος
(b) τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν
Thompson 114 認為，7a 讀起來像那句話的撮要，隨後的四個片語則擴充其含義並提供註釋。

問題（6～7節）轉到「愛人如己即成全了律法」（8～10節），這次序亦見於馬可福音：納稅給凱撒的問題（十二 13～17）之後不久，就是最大的誡命的問題及耶穌的回答——以愛綜合律法的要求（28～34節）。[44]

反對這立場的理由主要有三點：（一）保羅並沒有引用耶穌的話或其傳統，他在這方面的緘默是令人感到詫異的。[45] 可是，直接引用主的話會打斷保羅的勸勉之流程，因他的關注不是要拿順從神和順從凱撒作比較，而是教導信徒對「一切」執政者當有的態度。此外，保羅大抵可以假定，羅馬的基督徒用不著他的提醒，也必會曉得耶穌曾教導祂的門徒要納稅。主的話在所有三本對觀福音書中皆有記載，又對所有基督徒都是適切的，因而必然被包括在最早傳遞的、耶穌的教訓中；這話對羅馬的基督徒尤其適切，因爲這話直接提及凱撒，加上耶路撒冷和羅馬之間的交通比較方便，羅馬的信徒可能很早就曉得這句話。[46]（二）上一段的第二、三兩點不是很有力：「清還」原文是通常用來指納稅的字詞，而路加福音二十章二十二節所用的「稅」字是作者編修的結果（同字見二十三2）。[47] 可是，主的那句話十分簡潔，唯一能使人想起它的字詞／文法上的「鈎」（意即聯繫）就是該動詞（及其後的省略結構〔上段第四點〕）。路加所用的「稅」字是馬可和馬太所用的「稅」字（見註 40）正常的和正當的、翻譯上的另一選擇。[48]（三）「主要的困難一直都是，主的話眞正的要旨不是

43 即 ὀφειλή, ὀφείλω.

44 Cf. Thompson 113-16 (esp.); Byrne 392; Dunn 2.768; Dunn, *Paul* 677; S. Kim, *DPL* 479 (§1.9) = 'Jesus Tradition' 268-69.

45 Käsemann 352.

46 依次見 Thompson 118-19, 118, 115 ('Secondly').

47 Neirynck, 'Sayings' 291.

48 Thompson 119.

將凱撒之物歸還凱撒，而是第二部分：神之物要歸還給神，即是對神的責任，而這在羅馬書十三章並無對等物。」[49] 可是，這異議假定保羅不可能只是使用一句名言其中的一半，但這正是保羅在不久之前所作的（十二 17）：保羅引箴言三章四節的話，但是省略了「主的」一詞，[50] 因後者並不符合他目前的目的。照樣，保羅在本節並無暗指主的話的後半部分，就如他在下文（十三 9）沒有提及主對律法之撮要的首部分（參：太二十二 37～38 ‖ 可十二 30 ‖ 路十 27），因他在十二章一至二節早已呼召信徒對神全然效忠（＝將神的東西歸還給神），隨後就專注於信徒與別人的關係上；他目前的目的是教導信徒對執政者的正確態度，暗指主的話的後半部分與此目的不符。[51] 總括上面的討論，這些反對理由不足以推翻上一段所提的正面理由；後者足以表明，本節跟耶穌論納稅的傳統是有關聯的。

十三1～7：結語　爲甚麼本段對執政者的描寫是那麼正面，完全沒有半句批評的話，只是強調「你們必須順服」？本段也沒有處理「若執政者本身是不公義的」或「若凱撒要求人把當歸給神之物給他，那又如何」這問題。（一）有認爲後一個問題在當時尚未出現：羅馬與教會公然敵對的情況還沒有發生，羅馬帝國仍可被擁爲唯一一股可以締造並維持政治、經濟及社會安定的力量；尼祿王於公元 54 年登基，最初的五年（羅馬書正是在此期間寫成的）是出名的善政時期，[1] 其後他才成爲惡名昭彰的暴君（即使在後期，他的殘忍行爲也主要是在羅馬城中的人才會經歷到，

49　Neirynck, loc. cit.; cf. Furnish, *Jesus* 59.

50　參十二 17 註釋註 17（上面 177）。

51　Thompson 118; cf. S. Kim, *DPL* 479 (§1.9) = 'Jesus Tradition' 268-69; Furnish, *Love Command* 110.

1　「即所謂的『尼祿的五年期』，拉〔丁文〕：*Quinquennium Neronis*」（《背景文獻》143；cf. Boring-Berger-Colpe §610）。

各省的人則仍繼續經歷善政）。[2] 而保羅本身也經歷過政府所能給予其公民的保護（參：徒十八 12～17，十九 28～41），日後還要一再經歷（二十一 27～40，二十二 22～29，二十三 16～35）。[3] 可是，保羅曉得以色列在不同的異國政權下常受到嚴苛的對待（舊約及兩約之間的猶太文獻皆有記載）；他也必曉得是執政者將耶穌置於死地，以及本書部分的受信人新近曾被羅馬皇帝放逐，離開他們的家園和業務。保羅自己又曾在腓立比以羅馬公民的身分受到未經審問便被棍打及下監的不公平待遇（徒十六 22～23、37），他在該撒利亞受監禁的時期亦不必要地被延長（二十四 24～27）。保羅不會天眞到一個程度，對這些提醒他政府有行惡之能力的事件視若無睹。[4]

（二）晚近有釋經者認爲，羅馬書是一卷勸勉性的書，主要針對的是在羅馬教會的外邦基督徒當中所興起的「雛形的馬吉安主義」，即是認爲教會已取代了以色列的地位；外邦基督徒因而向以色列「誇勝」，並對羅馬的猶太人在克勞弟把他們驅逐出境此事件之後的窘境表現冷漠。在這前提下，本段呼籲信徒要順服執政者，目的是要保障在羅馬的猶太群體之安全。此說的主要理據有兩點：（1）保羅很可能預期，若因納稅問題而起的暴動在羅馬發生，首當其衝的將會是該地的猶太人。（2）本段與書中另一些部分在主題上有關聯，保羅在那些部分的關注是要外邦基督徒關心猶太人：第八至十一章和第十二至十五章的「辭令流程」，其用意都是要壓制外邦基督徒的傲慢，並挑起他們對以色列的同情

---

2 依次見：Furnish, 'Authorities' 136 (4); Barrett, *Reading* 69. Cf. Bruce, *History* 293; Bruce 221; Brown, 'Romans' 571; Fitzmyer II 26; Lane, 'Romans' 202; M. Reasoner, *DPL* 722*b* (§2.8.2).

3 Stein, 'Romans 13:1-7' 333-34. Cf. J. E. Bowley, *DNTB* 774*b*.

4 Moo III 807; Schreiner 687-88; Schreiner, *Paul* 448-49; Porter, 'Romans 13:1-7' 130. Cf. Runia, 'State' 255.

及與以色列聯合之心。這就提示，本段的目的是要羅馬的基督徒離開他們目前「反猶太的態度和思想」之軌道，若他們繼續沿此軌道前進，將會使他們更加深陷於以猶太人爲代罪羔羊，後者已可見於羅馬的文化中。[5] 筆者對於作者對羅馬書整體的目的之理解，及其對第八至十一章和第十二至十五章的「辭令流程」之了解，均未能同意，[6] 故認爲此說欠缺說服力。

（三）本段的正面語調是由於對無政府狀態的恐懼：不順服掌權者的「另一選擇」就是陷入無政府狀態，這會破壞社會中的愛與和平，並使基督教在世人的眼中名譽受損。[7]（四）本段是新約裏政治辯證最清楚的例子；保羅在其中申明了政府強迫人服從的力量，又鼓勵讀者盡忠及履行公民的責任，包括納稅，就這樣效法了傳統的政治辯證之主題。（五）本段的這種勸喻是基於保羅對末日將臨的期待（十三 11），以及當時（尼祿善政的五年）羅馬所帶來的和平有利於保羅的宣教工作。（六）鑑於羅馬基督徒所處的政治實況（他們既無政治力量可言，亦無法改變羅馬的建制）及不穩定的地位，保羅勸讀者採取「政治寂靜」政策，接受現存政制的現實，按照此政制所定的條件來生活。他特別勸喻他們要順服執政者並繳稅，來說明教會不是顛覆性的組織。（七）本段是有關基督徒與政府的關係籠統的陳述；保羅假定了某些例

---

5 Elliott, 'Romans 13:1-7' 188-96 (here 189-90, 191-92, 196), 203-4.（「辭令流程」即 'rhetorical movement'.）Cf. Grieb 124.

6 參《羅》1.78-114，尤其是 108-14；《羅》2.507-10、657-58、748-51；《羅》3.23-36；十二 1～十五 13 註釋引言之（丙），即末段（上面 32-33）。

7 Käsemann 356, 351-52. Cf. Manson 950*b* (§825e). Wright 認爲，猶太人於公元 49 年因「在基里斯督的煽動下」經常騷動而被逐離羅馬，羅馬人自然視基督徒爲「反社會」份子，教會必須小心不以行動證實這個壞名聲（'Romans' 208）；保羅在本段的主要目的是要指出，對耶穌效忠並不等於使國家陷入無政府狀態，並且皇帝要向神負責（'Gospel and Empire' 172; cf. idem, 'State' 16*a*; Wright 718*b*-19*b*）。

外的情況（基督徒不必服從政府），只是他沒有將這些例外解釋清楚。[8] 說得詳細一點，保羅描寫了理想的政府或政府應當是怎樣的，在某程度上實在也是這樣（3～4 節）。[9] 其實他假定了，當政府按神的心意運作時，基督徒應服從政府；但若政府與神的心意背道而馳，基督徒就沒有責任服從政府；他們這樣不服從政府時，仍是「順服」政府的（即是承認他們是在政府的權柄之下），只是他們因要服從更高的權柄（神的權柄）而不服從政府。[10] 筆者認爲，（七）最可取。

總結以上的討論，本段並不代表保羅全面的政府觀。他在本段的目的顯然是勸勉性的：他要提醒讀者，雖然他們已經是屬於神的末世國度，他們卻不應忽略所有公民皆有的責任；[11] 他呼召他們要作良好的公民，全力支持政府官員及現存的社會秩序；[12] 作良好（甚至模範）的公民更是宣教的策略，有助於將福音推薦給善意的人。[13] 如賴特所言，保羅的要點不是「最高程度」的立場——政

---

8 依次見：（4）Guerra 160-61, 164（「政治辯證」即 'political apologetic'; cf. Tellbe, 'Roman Setting' 142）；（5）Morgan 57;（6）依次見：Dunn 2.759, 770; 及 Witherington, *Quest* 181; Walters 65-66（「政治寂靜」即 'political quietism'; Dunn ['Romans 13.1-7'] 的文章分題就是 'A Charter for Political Quietism?'）；（7）Moo II 1153*a*.

9 Reasoner, 'Romans 13' 371; Stott, 'Romans 12:9—13:10' 51; Morris 459; Moo III 809; Moo IV 79b. Cf. Achtemeier-Green-Thompson, 'Rome' 321: 保羅在 3-4 節爲他所描寫的政府下了定義，他所說的政府是這樣的政府。

10 Moo III 808-9 (6)-(7). Cf. Schreiner 688; Schreiner, *Paul* 450-51.

11 Austad, 'Attitudes' 19*b*.

12 Chester, 'Pauline Communities' 115-16.

13 Dunn, *Paul* 679-80. Towner（'Romans 13:1-7' 156-69 [here 156, 159-60, 169]）辯證，本段屬於「家庭法規」（參上面 208 註 21）傳統（L. T. Johnson 186 和 Voelz ['Romans 13:1-7' 162] 也是認爲，本段的格式與一般的家庭法規的格式相似）——這傳統按其廣義包括有關信徒與政府的關係之教導——其至基本的目的是指導教會參與公務，帶頭「行善」（3c），謙卑地服務所屬之城及政府，藉此有分於改造世界的過程；這種參與是神的普世性救恩計畫之倫理性及宣教性的必然結果。筆者對此說存疑，因爲「行善」的思想在本段不是佔顯著的地位。

府所作的不論是甚麼都必定是對的，政府所制定的任何法律也必須被服從；而是「最低程度」的立場——神要人的社會有秩序，作基督徒不等於可免去這秩序所牽涉的種種複雜的責任，因此基督徒必須（至少大體上說）順服那些被委託去維持這秩序的人。[14] 以這意義及這程度而言，本段的教導是普世有效的一般眞理，「對歷代基督徒有常存的意義」；[15] 與此同時，我們不應將本段從其新約整體的文理隔離，根據本段而把執政者或政府放在與神同等的地位上，因爲政府對我們的權柄不是絕對的，我們也不應把絕對的權柄給與政府，而應按福音的眞理評估政府對我們所作的一切要求。[16] 下文提示，順服執政者這責任不是永久的，只屬於現今的「黑夜」時期（12 節），在那將臨的「白晝」裏，將有一新的「政制」出現，那時「聖徒要審判世界」（林前六 2）；政府要如花草般枯萎，神的城卻永遠長存。[17]

---

14 Wright, 'State' 15*a*.

15 吳慧儀：「羅十三」50。作者（51）指出，本段是以一「普遍性」（general）的勸勉（1a、5a）及其普遍性的原因（1b～c、3a、5b）作爲主脈的，且本段的上下文（十二 9～21，十三 8～14）亦滿了其他普遍性的訓令。L. T. Johnson 190 則明言，保羅在本段的看法之性質是「受時間〔意即他當代的情況〕支配和相對〔即並非絕對〕的」（'time-conditioned and relative'）。

16 Moo III 809-10. 參上面 227-30，237-39。事實上，如 Cousar（'Gospel' 157）所指出，本段的文理本身亦提示，我們對政府的責任不是絕對的。本大段（十二 1～十五 13）一開始，保羅就告訴讀者不要效法這個舊的世界，乃要藉著心意的更新而變化（十二 2）；本段之後隨即談到基督徒終極或根本（'ultimate'）的責任——愛鄰舍（十三 8～10），以及未來的救恩之臨近（11～14 節）。這整體的文理有助於把執政者（甲）及基督徒對他們的責任（乙）二者相對化。耶穌——不是凱撒——才是主（14 節，十 9），而救恩之日的臨近使所有其他的、對人的責任都變成非終極（'penultimate', 直譯即「最後一個之前的一個」）的。由此可以假定，我們的鄰舍若被一個政治暴君的不公義所害，則這鄰舍對我們的要求，比起我們對政府的責任，應受到優先的考慮。（例如：納粹暴政下的一些人祕密地藏匿及救援受迫害的猶太人。）

17 Bruce 226. Barrett（'Church and State' 12）指出，林前七 29～31 的論證可較籠統地應用到政府身上：政府屬於一個正在過去的「體制」（31 節，σχῆμα; cf. Fee, *Corinthians* 342 n.23）。這不是說政府是屬魔鬼的，只是說它是屬乎世界——這世界——的。因此，基督徒可參與政府的活動（儘管在保羅的讀者中，絕大多數除了繳稅之外就沒有甚麼可作的），卻不可抓緊它，彷彿它

五 愛人如己即成全了律法（十三 8～10）

8 凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛要常以為虧欠，因為愛人的就完全了律法。

9 像那不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，或有別的誡命，都包在愛人如己這一句話之內了。

10 愛是不加害與人的，所以愛就完全了律法。

如上文所指出，[1] 本段的開首拾起了前一節「所欠的」那個思想：「對任何人都不可欠甚麼債」（8a，呂譯）。隨後加上（原文次序）的「除了彼此相愛」（同上）則引介了本段的主題：愛人如己即成全了律法。在這三節，「愛」字出現不下五次（動詞三次〔8a、b、9g〕，名詞二次〔10a、b〕），保羅藉此對愛與律法的關係作出了四項彼此相關的重要陳述：（一）「愛別人的，就成全了律法」（8b，新譯），因爲（二）「愛人如己」這一條誡命，總括了律法（關乎人際關係的）其他一切的誡命（9 節），這是由於（三）「愛是不加害於人的，所以〔四〕愛是成全律法的」（10 節，新譯）。[2] 由此可見，就其內容而言，本段回到並延續對上一段（三：以愛爲首的一連串勸勉〔十二 9～21〕），尤其

具有它其實沒有的永久性似的。作爲基督徒，你可以活在婚姻關係裏，卻不可爲婚姻而活；作爲基督徒，你可以活在國家裏，卻不可爲國家而活，把國家（或政府〔'state'〕）本身視爲一個正當及完全的目的。

1 見十三 1～7 註釋引言第三段末之（3）（上面 205）。

2 參十三 10 註釋首段（下面 298）。關於本段的結構，（1）Louw 2.125 認爲本段的軸心是 8a, 8b～10 節是 8a 的註釋，後者呈現交叉式排列法，如下：（A）愛服從律法（8b），（B）要愛鄰舍（9 節），（B'）要愛鄰舍（10a），（A'）愛服從律法（10b）；cf. Louw 1 §33. 但「服從律法」一詞值得商榷（保羅的用詞是「成全律法」），「要愛鄰舍」這命令式語法亦與經文所用的直說式語法不符。（2）Bencze（'Romans xiii. 8-10'）將本段分析如下：

是其上半部分（9～16 節：以愛待人，持守良善）的主題。[3] 本段同時爲再下一段（七：「強者」與「弱者」應如何相待〔十四 1～十五 13〕）鋪路：讀者當中因對某些律例的遵守意見分歧而產生不和，保羅在該段將要提醒他們，「你若因食物的緣故使你的弟兄憂愁，便不再是依照愛心而行了」，「我們各人都要求鄰舍所喜歡的、使他得益處、以得建立」（呂譯：十四 15，十五 2〔楷體爲筆者所加〕）。[4]

十三 8a　「凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛要常以爲虧欠，」

首句宜改譯爲「對任何人都不可欠甚麼債」（呂譯），[1] 因爲

---

(1) 8a	Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε ‖ εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν	A . . . B
(2) 8b	ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον ‖ *νόμον πεπλήρωκεν*	B . . . A
(3) 9a-e 9f-g	τὸ γάρ· οὐ μοιχεύσεις κ.τ.λ. ‖ ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν	A . . . B
(4) 10a	ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον ‖ κακὸν οὐκ ἐργάζεται	B . . . A
(5) 10b	*πλήρωμα οὖν νόμου* ‖ ἡ ἀγάπη	A . . . B

他認爲在第一和第四行，可分別用「律法」及「愛」代替 A 及 B 所表達的意思，這樣，每一行皆可簡化爲這簡單的公式：A 就是 B 或 B 就是 A。如此，整段以 A 開始，以 B 結束，在中央的是 9f 的 ἀνακεφαλαιοῦται 一字；作者（保羅）的用意是要聽者從「律法」走到「愛」那裏。藉著這些平行及交叉式的重複，作者產生「念咒」般的辭令式果效，使聽者不斷的在「律法」與「愛」之間來回擺動，從而將這兩個意思「混淆」了。聽者聽見同一個信息五次之多，使他無法忘記。可是，這分析有以下的疑點：（a）在第一行，作者要把「對任何人都不可欠甚麼債」視爲「人間的法律之存在的基本原則」，才可以把前者放在「律法」的標題下；（b）在第四行，「鄰舍」原文是右欄的動詞的間接受詞，不應放在左欄。（3）較可取的講法是（cf. Moo III 811 n.4），保羅按照粗略地是交叉式的排列法將「愛」與「律法」連起來：愛（8a 下）— 愛（8b 上）— 律法（8b 下）— 律法（9a-e）— 愛（9f-g）— 愛（10a）— 律法（10b 上）— 愛（10b 下）。

3　Guerra 164 則認爲，保羅是從「敬畏、尊敬、責任」這層面「合乎邏輯地」進到人際關係的下一個層面：愛。Bryan 207 認爲，就連納稅（7 節）也是愛的一部分。

4　Cf. Räisänen, *Law* 64; Moo III 811 with n.3; Fee, *Presence* 614.

1　Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε = 'Owe nothing to anyone' (NAS), 'Owe no one anything' (RSV, NKJV, NRSV). 首二個否定詞合起來的效果就是加強否定之意（Burton §489）。此二詞（有別於 οὐδενὶ οὐδέν）表示，隨後的動詞是命令式語法（SH 373）而非直說式語法（cf. Murray 2.158）。Rogers

本句重拾了上一節的首句「你們要向各人清還所欠的」（新譯）那個意思。本句以負面的形式總括了上一節，從而得出這種平順的過渡：「你們要向各人清還所欠的〔7a〕，對任何人都不可欠甚麼債〔8a〕」。[2] 換句話說，保羅在此延續了上一節首句所用的財政圖像；[3] 並且本句似乎反映了一種廣為人所接受的「不要欠債」的價值觀。[4] 原文所用的文法結構提示，本句的意思不是「要停止對人欠債」，而是「要養成『不欠任何人甚麼債』的習慣」。[5] 這話的用意大抵不是說信徒絕對不可借貸（參：出二十二 25；太五 42；路六 35），而是勸喻他們「不要有未償還的債務」，如新國際譯本在這裏的譯法[6] 所表明的意思。故此，信徒可以在必要時借貸（例如：供樓、供車〔購房子、買汽車〕），但必須按照合約

341*a* 將 ὀφείλετε 分析爲 'pres. imp. act. ὀφειλέω'; 後一個字在精華 504 已改正爲 ὀφείλω. 此字可參《帖後》59；Moo III 812 n.8.

2 SH 373. Barrett 229 稱本句爲 7 節的「負面的必然結果」（'negative corollary'）。（1）Hill 1104*b*-5*a* 認爲本句與上一節在思路上的聯繫是這樣的：對政府的義務可以、也應該履行，對愛的義務卻是永不能完全地履行的。（2）Barclay 175 認爲，保羅在此提及這事，是由於有些人把主禱文內的「免我們的債，如同我們免了人的債」這項請求扭曲了，使它變成聲稱可以不用負起任何金錢方面的責任之理由。但作者並無提出理由支持其說。

3 Harrington 125. Blomberg（'Paul' 200）甚至認爲本節反映了負債在古羅馬帝國所造成的毀壞。

4 一位異教背景的羅馬女士墓上的銘文，讚揚她「美好地活過，而且沒有欠任何人甚麼」；一位年輕人寫給母親的信上這樣說，「難道你不曉得，我寧願變成殘廢也不要欠人甚至是『六分之一塊錢』那麼少的數目麼？」（cf. Jewett, 'Support from Romans' 67; 'Romans 13:8-10' 269; Wilckens 3.67 n.372）。「六分之一塊錢」（obulus）是古希臘錢幣（cf. LSJ 1196 [s.v. ὀβολός]），其價值相當於六分之一個 δραχμή（路十五 8、9；次經多比傳五 15），而 δραχμή 則相當於羅馬錢幣 δηνάριον（太二十 2），後二者的購買力相當於一個農工一天的工資（cf. Marshall, *Luke* 603, 310）。Bryan 40 認爲有此可能：本句勸喻信徒不要成爲倚賴「贊助人」（patrons）的受助者（clients），以免影響基督徒的公共形象；因爲按當時的習俗，作別人的受助者可能表示閒懶度日，只是對贊助人阿諛奉承。作者承認，這是不確定的。

5 Fanning 337-38. 見十二 14 註釋註 29（上面 162）。

6 NIV: 'Let no debt remain outstanding'. Cf. NEB: 'Leave no claim outstanding against you'; Black 184.

的條款準時償還。[7] 如夏理遜所說，一個信徒若持久地、一再重複的欠債並不是好的見證，拒絕還債更是無恥的行爲（參：詩三十七 21）。[8]

不過，本句只是過渡句，保羅眞正的關注是在下一句「彼此相愛」那個意思。[9] 此詞之前的希臘文片語有兩種解釋：（甲）「但是」，得出的意思即是：「不要欠任何人甚麼—— 但是你們應當愛……」，而爲了保留「債」的意思，本句可意譯爲「但要記得你們欠了彼此的、愛的債項」。[10] 可是，如此理解不但要在「但是」和「彼此相愛」之間補充首句所用的動詞，而且要將此並非明言、只是補充而得的動詞，視爲在意思及語法上皆有別於首句的動詞——從「不可欠債」（命令式語法）轉到「你們應當」（直

---

7 Cf. Morris 467; Moo III 812; Schreiner 691; Blomberg, 'Paul' 201; Gundry, *Sruvey* 298 n.9; 鮑 2.136。Stott 348 提醒我們，在同意抵押或以分期付款的方式購物之前，我們要先確定自己有能力按照協議準時付款（斯托得 473「貸款或租賃合約」英文原作 'a mortgage or hire-purchase arrangement'）。

8 Harrison 141（夏理遜 293）。Murray 2.159 認爲，很少事情比信徒堆積債務及拒絕還債更讓基督的信仰蒙受非議。（1）BDAG 743（s.v. ὀφείλω, 2 a α）解爲比喻性的負債，即是有未盡之責。（2）這很容易變成「虧欠」（新和、當代）之意，如賈 205-6 的解釋：「此處所言之勿虧欠人，不惟指借貸物財，凡內情外交，供奉資助，以及當接濟扶持等事，皆不可有負於人。凡〔本〕分當爲之事，如未盡爲，皆爲虧欠。」（3）TEV 譯作 'Be under obligation to no one'（cf. LN 71.25）=「不要對任何人負有義務」。筆者認爲，三個解釋都不及正文所採納的來得自然。

9 Moo III 812. ἀλλήλους ἀγαπᾶν 之前的中性冠詞有三種解釋：（1）τό 加不定詞相當於單獨（即是無冠詞）的不定詞，除了保羅書信外，這用法在新約幾乎沒有出現（MHT 3.140）；與此相符的事實是，εἰ μή 加不定詞這結構在新約出現的另二次（太五 13；約十三 10），都是無冠詞的（so Thompson 123 n.2）；（2）冠詞的功用是表明某事是衆所週知的：彼此相愛是「那出名的命令」（BDF §399[1], followed by Dunn 2.776 and Morris 468 n.53; Black 184）；（3）如在 9 節，冠詞將隨後的片語變成名詞（Moo III 812 n.9）。筆者認爲，（3）最可取（參四 13〔見《羅》1.610 註 14〕，七 18〔見《羅》2.474 註 20〕，下面 291 註 1 之〔2〕）。

10 Barrett 230. 參鮑 2.136。I.e., εἰ μή = 'but' or 'only' (Murray 2.159). Käsemann 360 謂 εἰ μή = 'but'（如在林前七 17），但其譯文則作 'except' (359).

說式語法）；[11] 這些改變十分粗糙，足以使這解釋成爲極不可能。[12] 因此，較可取的是這片語在保羅書信較常有的（乙）「除了」之意，[13] 得出的意思即是：「對任何人都不可欠甚麼債」或「不要有未償還的債務」——「除了『彼此相愛』這一項」。[14] 這種表達法有力地表示，愛是一種債項，同時是沒有完成之日的——錢債可以還清，愛卻是一種無限的債項。[15] 而愛之所以是無限的債項，是因爲信徒從「神在基督裏」領受了無限的愛——神沒有憐惜自己的兒子，反而爲我們把祂交出來（八 32），祂在我們還作罪人和仇敵的時候就爲我們死了（五 8、10）——這愛賦予我們義務，不但要「彼此相愛」（約壹四 11），並且要愛所有其他的人（帖前三 12；參：五 15；加六 10；彼後一 7）。[16]

---

11 認爲保羅在本節使用了 ὀφείλω 一字的雙重意思（負債；應該，有義務〔簡明 122b〕）的釋經者，還包括：F. Hauck, *TDNT* 5.564; cf. C. Brown, *DNTT* 2.558.

12 Cranfield 2.674.

13 εἰ μή 在保羅書信另外出現 25 次，只有三次可能是「但是」之意（羅十四 14；林前七 17；加一 7），其餘 22 次的意思都是「除了」（羅七 7〔二次〕，九 29，十一 15，十三 1；林前一 14，二 2、11〔二次〕，八 4，十 13，十二 3，十四 5，十五 2；林後二 2，十二 5、13；加一 19，六 14；弗四 9；腓四 15；提前五 19）。Cf. Moo III 812-13 n.12（作者說是 23 次，因他把林前七 17 同時列於「除了」和「但是」兩個意思之下）。

14 I.e., εἰ μή = 'except' (RSV, NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS; KJV 'but' = 'except'). 參呂譯、思高、金譯、和修。雖然另一些中譯本使用了「惟／但」（當代／新譯）、「惟有／只有」（新和／現修）等字眼，但其整句的譯法顯示，譯者仍是將 εἰ μή 理解爲「除了」。M. Wolter（*EDNT* 2.552*a*）認爲，「彼此相愛」取代了所有其他的責任——連 7 節所說的責任也包括在內。此說言過其實。

15 Cf. SH 373; Cranfield 2.674; Moo III 812-13; 伯拉糾（see Bray 331*a*）。（1）Murray 2.159 反對此解釋的理由是，本段勸勉信徒要愛，又申明其首要性，若保羅說或暗示愛是一未償還的債項，那是互不協調的。可是，此解釋不但在形式上引人注意，且與事實相符：我們永遠都不能說「我已愛夠了」。（2）鮑 2.137 的反對理由是，「如果將『彼此相愛』看作債務，和金錢或者稅項的債務一樣，那我們的『彼此相愛』就變成了勉強的、被逼的行動。」可是，如 Schreiner 691 所指出的，我們不應壓搾「債項」一詞，以致它產生出「難以負擔的義務」的意思來。

16 Cf. Byrne 394.

「彼此相愛」一詞內的「彼此」是單指信徒，抑是包括所有的人？這問題有幾種答案：（一）緊隨著「對任何人都不可欠甚麼債」那句話之後，「彼此」應理解爲包括所有的人；本句回望第七節首句（「你們要向各人清還所欠的」，新譯），這表示「彼此相愛」超越了弟兄之愛（十二 10）而指愛鄰舍；「沒有人不被包括在『彼此』之內」。[17]（二）此詞首先或特別是指信徒群體的成員，但（尤其是鑑於十二 17～21）並無理由要排除其他的人。[18]（三）「彼此」顯然是指信徒同道：保羅怎麼可能以「彼此」一詞來形容他要信徒對非基督徒顯出的愛呢？當他提及信徒對教外人士的態度時，他稱後者爲「異鄉人」（十二 13，現修）、迫害者（14 節）、「衆人」（18 節）或「仇敵」（20 節）。[19] 最中肯的看法是：（四）「彼此相愛」一詞本身確是（單）指基督徒之間的愛，[20] 但是下一句隨即提到「愛別人」（思高、新譯、現修），即是愛「鄰舍」（呂譯：9g、10a），「別人」和「鄰舍」都不能只限於基督徒；而且下一節所引的誡命——這些都是「愛鄰舍」的例子——有最廣泛的應用，是關乎對所有人的關係的（例如：「不可偷盜」的意思絕對不是「不可偷基督徒同道的東西，偷非基督徒的東西倒是可以的」！）。由此可見，雖然保羅說

---

17 依次見：Cranfield 2.675; Wilckens 3.68 n.374; Manson 950*b* (§825f)（引句出處）。Cf. Harrison 141（海爾遜 293）；鮑 2.137。Cf. also Adams, 'Rome' 207-8.

18 Byrne 395; Dunn 2.776; Schreiner 691. Smith（'Love Command' 210）引帖前四 9 來支持此命令首先適用於信徒群體，他認爲該節的「蒙了神的教訓」很可能是暗指利十九 18。但見《帖前》325-26。

19 Jewett, 'Romans 13:8-10' 270-71. 作者力稱，本段的「愛的倫理」之正當的社會背景，是羅馬的細小的衆教會，更具體地說，是他們的愛筵和聖餐，在此事上，教會的成員分享他們的資源（265 表明，文章的目的是要辯證，有足夠的理由將十三 10 的 ἡ ἀγάπη 譯成「愛筵」）。參十三 10 註釋註 19 後半部分（下面 302）。

20 ἀγαπᾶν ἀλλήλους 在新約一共出現十次，全部是指耶穌的門徒（約十三 34〔二次〕，十五 12、17）或信徒（帖前四 9；約壹三 11、23，四 7、12；約貳一 5）的彼此相愛。

「彼此相愛」時，他確是想到信徒對彼此的愛（畢竟他是在對信徒說話，因而把焦點放在他們身上），但是隨後的話清楚表明，他認爲基督徒的愛不應只限於同道，而應延伸到不信主的人（參上段末）。[21]

十三 8b 「因爲愛人的就完全了律法。」

理論上，本句可譯爲「因爲愛〔人〕者就成全了那另一律法」，[1]「那另一律法」可指與羅馬的法律相對的、摩西的律法；或是指律法的其餘部分；或指與舊約的律法相對的、愛的雙重誡命；或與要愛神的誡命相對的、愛鄰舍的誡命。[2] 事實上，此說很難成立，理由如下：[3] 本句的上文並無清楚的提到任何的律法（「律法」一詞上一次出現是在十章五節）；此詞在第十節也是單獨使用（即並無形容詞）；保羅在其書信中一致地以「另一」的原文（無修飾語）指人；[4] 動詞「愛」字在保羅書信別處從沒有單獨使用。[5] 因此，原文的「另一」不是形容「律法」的，而是

---

21 Murray 2.159-60; Moo III 813; Fitzmyer II 678; cf. Ziesler 317; Furnish, *Love Command* 109.

1 I.e., ὁ γὰρ ἀγαπῶν | τὸν ἕτερον νόμον | πεπλήρωκεν, literally = For the one who loves | the other law | has fulfilled.

2 見 Cranfield 2.675, Thompson 125 n.1, 及 Jewett（'Romans 13:8-10' 271-72 nn.33-36）所引作者。W. Gutbrod（*TDNT* 4.1071/1076）解爲指雙重的愛的誡命所代表的、律法的總結／愛鄰舍的命令；L. T. Johnson 192 解爲指律法（妥拉）；Byrne 393 譯爲「律法那另一部分」，394 解爲指十誡的第二法版，即是那些論對別人的責任的最後五誡。

3 Cf. Cranfield 2.675-76; Wilckens 3.68 (followed by Martin, *Paul* 151); Dunn 2.776; Thompson 125 n. 1; Fitzmyer II 678; Moo III 813 n.19; Jewett, art. cit. 272; Wright 725*a*.

4 （單數）羅二 1、21；林前四 6，六 1，十 24、29，十四 17；加六 4；（複數）林後八 8；腓二 4；提後二 2。

5 Byrne 396 認爲，十二 9 的 ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος 爲本節 ὁ ἀγαπῶν 的獨立使用預備了道路。可是，該節用的是名詞，不是動詞。班納又認爲，若保羅有意給予動詞一個受詞，他較可能會用隨後的引句所用的「鄰舍」一詞，而不是這裏的形容詞（加上冠詞作名詞用）。可是，ἕτερον 用作動詞的受詞在本書上文已出現兩次：二 1（有冠詞）、21（無冠詞）。

「愛」字的受詞，如傳統的譯法所表明的。[6]

「因爲」一詞表示，本句提出了上一句的理由或解釋，二者的邏輯關係有兩種看法：（一）本句解釋了爲甚麼愛的債項是永遠還不清的：其原因就是，若有人眞眞正正的，在最圓滿的意義上愛他們的鄰舍，他們便是「成全了律法」（新譯）——但保羅在書信本體第二大段之內，已充分辯證了「成全律法」不論對猶太人或外邦人同樣是遙不可及之事（一18～三31）。[7]可是，此說過分巧妙，並且忽視了一件事實：保羅的確認爲基督徒可以成就律法所要求的義（八4）。較自然和可取的看法是，（二）本句解釋了爲甚麼「只有彼此相愛是你們〔基督徒〕該負的債」（8a，現修）：其原因就是，「愛別人的，就成全了律法」（新譯）。[8]

「別人」原文有冠詞，這表示保羅在此想到的不是：信徒應籠統地「愛人」（呂譯、金譯同）或愛在一己之外的「別人」（思高、新譯、現修），而是：信徒要愛確切的「那另一個人」，[9]即是他的「鄰舍」（9g、10a）。[10]按耶穌所講的好撒馬利亞人之喻（路十 30～35）的教訓，「我的鄰舍」就是在任何一個時刻與我

6　I.e., ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον | νόμον πεπλήρωκεν = For he who loves the other (person) | has fulfilled the law.

7　Cranfield 2.676; Cranfield, 'Old Testament Law' 52.

8　Moo III 813 with n.18.（1）Furnish（*Love Command* 110）則認爲，「成全」的意思只是「決意遵行」。（2）Schreiner 690 認爲，保羅對摩西律法之權威的正面看法，在這裏清晰地浮現出來。但見十三 8～10 註釋總結之（二）、（三）（下面 302-4）。（3）Tellbe（'Roman Setting' 182-88）認爲，保羅在囑咐羅馬的基督徒要順服掌權者及納稅之後，隨即提到成全律法，卻沒有提及所有猶太人皆當繳納的聖殿稅（繳交此稅是流還的猶太人一重要的身分標誌），這暗示保羅認爲羅馬基督徒的宗教身分是與羅馬的猶太人分開的，他們有責任向政府納稅，但對猶太會堂並無責任。筆者對此說存疑，因認爲保羅在 8 節開始已轉離了 1～7 節的題目。

9　Denney 698*a*: τὸν ἕτερον = 'the other with whom he has to do'. Cf. H. W. Beyer, *TDNT* 2.704.

10　Cf. NEB / RSV, NAS（'his neighbour/neighbor'）; Schlier 395:「別人」即 9、10 節的「鄰舍」。

相遇，需要我的幫助，而我又有能力幫助的人。[11] 保羅所說的「愛鄰舍」大抵有同樣的意思：愛我們在日常生活中實在接觸到的那人，他（或她）的需要要求我們付出時間和精力去服事他，因爲神使我們在那個時刻遇見他。[12]

一些釋經者認爲，保羅在此不說「鄰舍」（9g、10a）而說「另一個人」，爲要暗示我們的「鄰舍」可能是與我們十分不同的人；[13] 甚或認爲保羅故意選用此詞，因他洞察我們的傾向，就是只愛那些和自己相似的人，他要我們學習愛那些在背景、種族、社會及經濟地位方面皆有別於我們的人，甚至那些與我們的意見、想法和價值觀不同的人，即使我們覺得他們的教條、性格或政治思想難以接受，仍要學習接受他們。[14] 雖然這些思想本身正確不過，但是否可從保羅所用的這一個詞看出來呢？按傳統的區分，這詞的意思是「另一種，或不同種類的一個」，另一個詞則指「同類的另一個」，[15] 但二詞在保羅書信有時並無基本的分別（參：加一6～7；林後十一4），本節亦不像希伯來書七章十一節那樣，由文理清楚表示「另一個」是「另一種」之意。[16] 也許更重要的提示來自下一節：這詞在「別的誡命」（呂譯同）一語內的

---

11 參馮蔭坤：《比喻》21-25（24）。

12 Cf. Cranfield 2.676 (endorsed by Dunn 2.776-77; cf. Furnish, *Love Command* 110); Morris 469; Mounce 54; Moo III 813 with 814 n.20.

13 Barrett 230; Thompson 125 n.1; Moo III 813-14 with n.20. Jewett（'Romans 13:8-10'）認爲：「另一個」這詞巧妙地將「愛鄰舍」的誡命擴闊，使其包括一己所屬的家庭教會或「公寓式教會」（'tenement church'; 二者的分別見 267）這小圈子以外的、其他的基督徒組別，從而打開了討論「要接納弱者」（十四1～十六23）那個題目之門（272）；愛的對象，就是教會之內的基督徒同道（273-74）。不過，上文（十三 8a 註釋末段）已經辯證，愛的對象不應限於基督徒同道。

14 Davis 194-95.

15 I.e., ἕτερος = one of a different kind, ἄλλος = another of the same kind.

16 Cf. Fung, *Galatians* 45;《眞理》17 註 64；《羅》2.485-86 連註 4-6。在來七 11，文理則表明「另一位〔ἕτερον〕」（思高）祭司意即「另一種的一位祭司」（呂譯）。參《來》1.436。

意思顯然不是「另一種、不同的」，而只是「其他的」（現修，參思高、金譯）。因此筆者認為，不宜在本節看出上述的那些意思來。

在「成全了律法」（新譯）一語內，「律法」原文並無冠詞，因此有釋經者解為「律法作為一個原則」，包括猶太律法、羅馬法律，及任何其他可被提及的法律。按這種理解，愛鄰舍的就成全了任何及一切的法律。[17] 可是，「律法」一詞有否冠詞並不是斷定其意思的決定性因素，文理是較可靠的指引；而本書整體的文理（摩西的律法是經常出現的題目）及下文（第9節引用十誡）皆表明，這裏所指的再一次是摩西的律法，[18] 但卻不是籠統的摩西律法（因保羅所引用的只是十誡中之四誡），也不單是十誡本身（因第9節的「或有別的誡命」提示更廣的範圍），而是律法關乎人際關係的那些要求。[19]

「成全」原文為完成時態，這時態主要有三種解釋：（一）它是「格言式完成時態」，表達一般的眞理，意即愛鄰舍的就是正在成全律法；[20]（二）它表達「行動已告完成」之意；[21]（三）它

---

17 依次見：SH 373 ('law as a principle'); Jewett, art. cit. 273 ('"law" in the generic sense'). Hill（'Victory' 138）則解為「〔人際〕關係之原則〔複數〕」（'the principles of relationship'）。Wong（'Romans' 255）認為可指羅馬的法律，因9節的四項誡命之性質十分籠統，可被視為出自普通的法律。但這論據相當牽強。

18 參《羅》1.365 第二段，373 註 25；Moo III 814 n.21; Denney 698*a*.（1）Furnish（*Love Command* 109）把「律法」解為指「信心之律」（三 27）、「在基督耶穌裏賜生命之靈的律」（八 2）、「基督的律法」（加六 2）。筆者不同意這解釋；參《羅》1.546-48；《羅》2.521-23。（2）Snaith（*Ideas* 177）認為，儘管耶穌表示最大的誡命是要愛神，保羅卻似乎將第二誡命（要愛鄰舍）提升到總結全部律法的地位。但見下文。

19 Thompson 125-26; cf. Moo III 814 n.26. 參《羅》2.563 首段末。Raabe（'Romans' 181）則認為「律法」是指十誡的第二法版。

20 'Gnomic perfect': Schlier 395 n.3; Käsemann 361; Thompson 125 n.1. Cf. Black 185; Fung, *Galatians* 246 n.14;《眞理》324 註 17。類似的看法是 Porter 42: '"timeless" use of the perfect'.

是「預期式完成時態」，這包括「行動已告完成」的意思，只不過此行動的完成（成全律法）有賴另一行動（愛鄰舍）先要發生，因而是仍在未來的。[22] 筆者認為，後二個看法比第一個自然，而第二個比第三個簡單和可取（第三個把「愛鄰舍」視為相當於一個條件子句）。[23]

但「成全了律法」是甚麼意思呢？若把動詞「成全」解為「履行或實行」，[24] 則此句的意思可能是：「愛人，便是／就是行盡了律法／守全律法」（呂譯／金譯）。可是，保羅在其書信中區別「遵行／守」律法與「成全」律法：他從來沒有說基督徒要「行」律法，即是遵守以色列人被要求去遵守的所有誡命；他也從來沒有提示，除了基督徒以外有人可以「成全」律法。成全律法意即成全律法所要求的義（八4a）；信徒隨從聖靈而行（4b）就成全這義，照樣，信徒以愛——這是聖靈所結的果子之首（加五22～23）——對待鄰舍，就滿足了律法的要求（本節）。[25] 如費茲邁所說，保羅只是用了不同的話表達與八章四節基本上相同的意思；[26] 綜合而言，信徒隨從聖靈而行（該節），因而愛鄰舍（本

---

21 'The perfect of completed action': Murray 2.160; cf. SH 373. Moo III 814 n.25（followed by Pate, 'Romans 13:8-13' 268 n.103）則解為表達「處於『正在成全律法』之狀況中」。

22 'Proleptic perfect': Fanning 304-5.

23 參較十四 23 註釋第二段（下面 470）。

24 Thayer 518*a* (s.v. πληρόω, 2 c α: 'to perform, execute'). 關於此動詞，亦參《羅》1.319 註 3。

25 參《羅》2.564-65（首個「第二」開始至該段末）；Moo, 'Fulfillment' 359-60; Thompson 126; G. Delling, *TDNT* 6.293. 亦參 Jewett, 'Romans 13:8-10' 273: 如在太五 17，成全律法意即成就律法原來的用意和目的。另一些解釋包括：（1）愛鄰舍的就把律法帶到完成／完全的地步（Martyn, 'Gal 5:14' 61 n.29; 參十三 10 註釋註 10〔下面 300〕）；（2）律法獲得了其要求之全部，所行的與律法所要求的完全吻合（Murray 2.160）；（3）基督徒成全律法是由於他們如今靠著「使他們強壯的、寬恕的力量」而活在神的新現實中（律法已經成全，因耶穌是愛，且為了罪人受死）（W. Günther, H.-G. Link, *DNTT* 2.546）。

26 Fitzmyer II 677; Fitzmyer III 197.

節），就成全了律法，即是滿足了律法的要求。[27]

十三 9 **「像那不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，或有別的誡命，都包在愛人如己這一句話之內了。」**

原文開首有「因爲」（呂譯）一詞；本節的功用是證實上一句話，「愛鄰舍的就成全了律法」（8b）。保羅引用了十誡中的四誡[1]（略去第九誡），[2]又把第七誡放在第六誡之前（這次序有別於馬索拉抄本的出二十 13～14；申五 17～18）。有認爲這現象提示「保羅是隨意的舉例」，或謂這逆轉的次序「無疑只是不尋常而已」。[3]但這裏的次序有較好的解釋：在多種不同的排列法當中，保羅的引句依循了七十士譯本（梵諦岡抄本）申命記五章十七至二十一節所代表的傳統次序；這次序亦見於其他早期的文獻（包括路十八 20；雅二 11），此事實有力地提示這是在僑居外地的猶太人當中流行的次序，而保羅自己最初學習的十誡也是這個次序的。[4]

---

27 詳參《羅》2.570-71。Fee（*Presence* 613）指出，本段雖然沒有提及聖靈，卻假定了聖靈的事實：愛（人的）成全律法，是聖靈在信徒生命中工作的直接結果。

1 （1）四個誡命皆取「οὐ + 祈使未來時態動詞」（活泉 xxi）的形式，取代了「μή + 命令式語法或假設式語法動詞」的結構（後者見路十八 20；雅二 11），這是希臘文的慣用語法（同上 212；Roberton, *Pictures* 4.409）。Cf. BDF §362, 427(1).（2）四個引句之前的中性冠詞（τό）主要有兩類解釋（參較十三 8a 註釋註 9〔上面 283〕）：（甲）指那些出名的誡命（Dunn 2.777; Rogers 341*a*）；（乙）如在古典希臘文用法，中性冠詞加在引句之前（BDF §267[1]; MHT 3.182），使隨後的誡命變成名詞（Moo III 812 n.9）；其功用是引介隨後的誡命（Wallace 238），或與我們的引號相等（Morris 468 n.55; 呂譯、思高、新譯、現修、金譯，以及多數的英譯本〔KJV, NJB 屬例外〕皆使用引號）。筆者認爲（乙）較可取。

2 Stanley（*Scripture* 175）指出，此省略並無 LXX 的經文傳統可作支持，因而顯然是出自保羅自己的。Stott 350（斯托得 475）認爲其原因只是保羅「一時疏忽」。西乃抄本及其他古卷在第十誡之前加插第九誡（Stanley, *Scripture* 175 n.313; cf. Metzger 529）；這可歸因於抄寫員「自然的衝動」（Dunn 2.775 n.b）。但見下面註 13。

3 依次見：李保羅 2.239（首引句出處）；cf. Bruce 227; 及 Ziesler 317（'a curiosity'）。

4 Stanley, *Scripture* 174-75; Dunn 2.777. Cf. SH 373-74; Moo III 815 n.31; Black 185; Schlatter 245.

「不可姦淫」這第七誡（9a；出二十 14〔七十士譯本 13〕；申五 18〔同上 17〕）在新約另外被引用了五次（太五 27；太十九 18 ‖ 可十 19 ‖ 路十八 20；雅二 11），除了在首段是單獨提及（但太五 21 已引用了第六誡），在其餘四段皆與十誡中的另一或另一些誡命同時出現。[5] 保羅在上文（二 22）已曾暗指第七誡。這就是說，動詞「姦淫」在新約出現的十五次中，至少六次是在第七誡的引句中；由此可見第七誡的重要性。[6]「姦淫」是指與別人的妻子／丈夫淫合（有性交），因而破壞了婚姻關係。[7]「不可殺人」（9b；出二十 13〔七十士譯本 15〕；申五 17〔同上 18〕）這第六誡，在新約另四次與別的誡命一同出現（見註 5，加上太五 21a）；這就是說，這裏的動詞「殺」字在新約出現的十二次中，至少五次是在第六誡的引句中；[8] 由此可見第六誡的重要性。舊約清楚區別兩種情況：蓄意謀殺者必被治死（例如：創九 6；出二十一 12、14；利二十四 17；民三十五 16～21、30～34），但誤殺人的可在神的祭壇那裏（例如：出二十一 13，參較 14 節；王上二 28，參一 50～53）或在逃城中獲得法律庇護（例如：民三十五 6、11～15、22～29）。第六誡所禁止的，是一切蓄意及違法的殺人。[9]「不可偷盜」（9c；出二十 15〔七十士譯本 14〕；申五 19）這第八誡，在新約另三次與別的誡命一起出現（見註 5），保羅在上文

5　太十九 18～19 順序引第六至第十誡；可十 19 引第六至第九誡及第五誡；路十八 20 的次序是第七、六、八、九、五誡；雅二 11 只引了第七和第六誡。

6　參《羅》1.397-98 註 2。亦參 E. Plümacher, *EDNT* 2.437*b*（§4.a 首二段）。

7　參吳羅瑜：《義僕》1.172；Marshall, *Luke* 631.

8　另六次見：太五 21b，二十三 31、35；雅二 11b，四 2，五 6。

9　H. Balz, *EDNT* 3.435*b*-36*a*. 故此，「不可謀殺」（出二十 13：RV, NEB, NKJV, NRSV, NAS；Cole, *Exodus* 159）是個好譯法。吳羅瑜（《義僕》1.170）謂「這兒背後希伯來文的『殺』字（*ratsach*）……不用於……誤殺……的情況」；但 BDB 953（s.v. רָצַח）列舉了此動詞用來指誤殺（申四 42）或其分詞指誤殺者（申四 42，另外多次見於申、民、書）的例子。

（二21b上）亦曾暗指這誡命。這就是說，動詞「偷盜」在新約出現的十三次中，至少四次是在第八誡的引句中；由此可見這誡命的重要性。[10]「不可貪婪」（9d）這縮短的第十誡（參：出二十17；申五 21）已在七章七節引用過；如在該節，保羅跟從了一普及的猶太口頭傳統，把十誡原來「貪戀」（思高）的對象省略。[11]「貪心／貪欲」（新譯、現修／呂譯）本身是指心態，與「取」的行動相對（參：申七25；書七21；彌二2）；[12]後者是前者自然的發展，因貪心很容易導致傷害別人的行動（參：雅一14～15）。

「或有別的誡命」（9e）一語表示，保羅無意列舉所有的誡命，[13]所引的四誡只是舉例而已。[14]有認為「任何其他的社會的或者政府的法律、規條等都應該包括在〔此詞語〕內」；但是文理提示，「其他任何誡命」（思高）所指的是摩西律法關乎人際關係的其他的要求。[15]保羅的引句沒有包括十誡之中首四誡的任何一

---

10 另八次見：羅二 21b 下；太六 19、20，二十七 64，二十八 13；約十 10；弗四 28（二次）。參《羅》1.397 註 4；G. Schneider, *EDNT* 2.297*b*; N. Hillyer, *DNTT* 3.377-78.

11 Stanley, *Scripture* 177-78. 參《羅》2.395-99，尤其是 397-98 之（四）。

12 參《羅》1.397 之（二）連註 6。

13 因此，如 Denney 698*a* 所指出，在第十誡之前加插第九誡（見上面註 2 下半）使「第二法版」完整無缺，這做法是「離題」（'beside the mark'）的（即是沒有掌握到保羅的用意）。關於「第二法版」，參下面註 15 之（2）。

14 十誡之中有八條取負面形式，另一條亦含負面成分（第四誡，「無論何工都不可作」）；負面的形式如此顯著，是由於神的誡命現實地考慮到人的罪性（詳參 Murray 2.162）。

15 依次見：鮑 2.138（引句出處）及十三 8b 註釋第五段（上面 289）。Ziesler 49, 318 解為指「可納入愛的標題下的事」。（1）Fitzmyer II 679 認為「其他任何誡命」首先指十誡的其他誡命，但保羅的意思可延伸至任何的法律制度：羅馬的、教會的、民事的等等。可是，文理並無提供任何證據，表示除了摩西的律法外，保羅還想到別的法律（Schreiner 694 n.5）。（2）本節以愛的命令總括「十誡之第二法版（the second table of the Decalogue）」這種講法（e.g. H. H. Esser, *DNTT* 2.336-37; G. Schneider, *EDNT* 1.11*a*; 亦參上面註 13，十三 8b 註釋註 2、18〔286、289〕）是有疑問的，一來因為十條誡命如何分為「兩塊法版」（參：出三十二 15，三十四 4、28；申

誡，正是由於他目前的關注不是在於信徒（縱向的）與神的關係，而是（橫向的）與別人的關係。[16]

保羅說上述的一切誡命「都包含在這句話裏：就是『愛你的近人如你自己』」（9f~g，思高）。[17] 就如十誡在舊約有時稱為「十句話」（思高：出三十四 28；申十 4，參四 13），[18]「這句話」意即「這一條命令」（現修）。原文動詞的意思不僅為「包含」或「包括」（新譯、現修、金譯），[19] 而是「總括、歸納」（參呂譯「總歸」）。[20] 這是個修辭學的詞語，用來指總括一篇講

四 13），即是以何處為分界，是有爭議的；二來更是因為第二塊石版可能代表約的副本（cf. *EBD* 993*b*）；M. G. Kline（*IBD* 3.1534*a*）就認為，將十誡分為「兩塊法版」（'two tables'）這種慣常的區分法，是源自沒有認出經文所說的「兩塊法版」是約文的一式兩份。

16 Cf. Thompson 138; Schreiner 693. 亦參十三 7 註釋註 51 所屬正文（上面 275）。

17 第二次的 ἐν τῷ——Schreiner 695 認為這是原來的，Cranfield 2.677 n.3 則認為是與加五 14 同化的結果——重拾了之前的 ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, 即 τῷ 是指 λόγῳ（Wallace 238）。Longenecker（'Paul' 101）認為，保羅在列舉了十誡中的「末後五誡」（原文照錄）之後加上這一句，是他使用希列（Hillel）傳統的七個釋經原則的第五原則（參《背景文獻》443：「由一般性至個別性、由個別性至一般性的解經原則」）之一例。按 Ellis（*Old Testament* 90）的解釋，這第五原則是「從一般性的原則得來的推論」（'Inference from a general principle'），而保羅似乎是將他引自十誡的四誡視為說明利十九 18 那籠統原則的例子（類似的解釋見張略：「新約中的釋經」224）。可是，所申述的第五原則之論字是「推論」，但艾理斯的解釋並沒有表明那四個特別的誡命是如何從那籠統的命令推理得來的。因此，Cohn-Sherbok（'Rabbinic' 129）的解釋較可取（因它較詳細，因而較準確）：這裏所用的是希列的第五釋經原則（「籠統和特殊」）再細分而得的原則，這原則說，若特別的詞語（如保羅所引的四誡）由籠統的詞語（如愛鄰如己的命令）隨著，前者就被假定為只是說明後者的例子。亦參下面註 25 所屬正文。

18 LXX: τοὺς δέκα λόγους（首二段），τὰ δέκα ῥήματα（末段）。（英文的 Decalogue 一字就是由 δέκα λόγοι 得來的。）

19 Cf. KJV: 'is briefly comprehended'.

20 I.e., ἀνακεφαλαιοῦται = 'is brought together / is summed up'（LN 63.8 / BDAG 65 [s.v. ἀνακεφαλαιόω, 1]; NAS）；多數英譯本則順應英文語法的要求而把它譯成複數的 'are all / are summed up'（NEB, NKJV / RSV, NIV, NRSV, TEV, CEV, NJB, Phillips）。採 'to sum up' 之意的釋經者還包括：H. Schlier, *TDNT* 3.681-82; Käsemann 360. Schlier 395 則解為 'wird . . . zusammengefasst in dem Sinn, dass sie eingeschlossen ist'（即是將 'sum up' 再解為 'include'）。

辭或一段論證的扼要重述，因而將許多的細節包括／歸納在一個標題之下。[21] 隨後的引句出自七十士譯本的利未記十九章十八節，[22] 這是摩西五經裏最常被新約作者引用的一節（另見於：太十九 19；太二十二 39 ‖ 可十二 31 ‖ 路十 27；可十二 33；加五 14；雅二 8）。在保羅之前的猶太文獻並無明確地提到利未記這一節，而其中暗指此節的地方並不（像在新約所見的）給予它特別顯著的地位；因此釋經者多認為，保羅在這裏是依賴了耶穌傳統[23]——耶穌曾以利未記該節和申命記六章五節來總結律法（參：太二十二 34～40 ‖ 可十二 28～34 ‖ 路十 25～28），祂稱此二節為「律法和先知一切道理的總綱」（太二十二 40）。[24]

波克安指出，愛鄰如己的命令總括了我們對別人的其他一切責任；事實上，這是此命令在利未記十九章的地位之自然結果：第十一至十八節的文學結構使「卻要愛人如己」（18b）這話獲得高潮的性質，即這話不但補充了上半節，也是總括全段的原則；它

---

21 Cf. Thayer 38*b*-39*a* (s.v.); SH 374; Byrne 396. 此字在新約另外只出現一次，指天地萬物要在神的計畫中都在基督裏面「同歸於一」（弗一 10）。這字的次要意思——分析／劃分為主要的部分——沒有在新約出現（H. Schlier, *TDNT* 3.681; H. Merklein, *EDNT* 1.82*b*）。

22 Stanley（*Scripture* 176）指出，σεαυτόν 在兩個經文傳統（即 LXX 之賽，及羅）都有 ἑαυτόν 為其異文，但前者的外證較強。後者是較後期的字，故可能是由後來的抄寫員引進經文的（MHT 1.87; cf. MHT 3.42）。

23 Dunn 2.779, 782; Dunn, 'Jesus Tradition' 177-78; 'Law of Faith' 76-77; Byrne 396; Moo *III* 811, 815-16; Käsemann 361; Thompson 121-40 (esp. 132-33), 237; Hagner, 'Law of Moses' 28; S. Kim, *DPL* 478*a-b* = 'Jesus Tradition' 266-67; Fannon, 'Tradition' 304. Furnish（*Theology* 57）及 Neirynck（'Sayings' 291-94）則反對此說。其中一個重要的反對理由是，對觀福音書所載的是雙重的誡命（愛神和愛鄰舍），這裏卻只提到愛的誡命。但這可能只是由於保羅現在的關注是信徒對鄰舍的責任（見上面註 16 及所屬正文；S. Kim, *DPL* 478*b*-79*a* = 'Jesus Tradition' 267-68）。

24 直譯可作「全部律法和先知都繫於其上」（參思高）；意即「這兩條誡命綜合了、表達了舊約的精義」（參和合「總綱」），或說舊約「以這兩條誡命為／作為根據」（現修／新譯），「賴它們維繫，以它們為基本原則」（吳羅瑜：《義僕》2.222）。Wright 725*b* 指出，可以用一句話總括妥拉這觀念，在猶太教有很長的歷史，保羅一定知道此點。

在第三十四節的再度出現，證實了它作爲「社交關係至基本的原則」之地位。作者進一步認爲，第十九章極其簡潔地代表了律法整個系列的責任，因而愛鄰如己實在是律法關乎與鄰舍相處的所有誡命之基本原則。這樣，沒有任何其他的原則（連十誡也並非例外）可與這命令並列，作爲附加的原則；到頭來，它們都是說明這命令的例子而已。[25]

「〔要〕愛你的鄰舍如同你自己」（9g，呂譯）這話當如何理解呢？（一）按馬丁路德的解釋，這話教導我們，我們（以錯誤的、自私的方式）只愛自己，而我們不能從這種愛被釋放出來，直至我們不再愛自己，而開始完全忘我地愛我們的鄰舍，即是將鄰舍放在自己的位置。葛嵐斐同樣認爲，我們的自愛是有罪的，卻是完全眞實和眞誠的，而這命令所要求於我們的，就是以完全眞實和眞誠的愛去愛我們的鄰舍。[26] 可是，「如同你自己」在本句的功用只是表明我們事實上是本能地愛自己的（見下一段），其著眼點並不在於這種自愛是有罪的，或暗示我們應忘記自己，只愛鄰舍。麥約翰就認爲，這裏所說的愛自己不應等同爲自私或自我中心。自私是單顧自己的利益，不理會別人；但保羅的勸勉「不要只顧自己，也要關心別人的利益」（腓二4，現修）並不暗示，我們應該忘記自己的益處，更遑論忘記自己本身。「從來沒有人恨惡自己的身子，總是保養顧惜」（弗五 29）和「愛妻子便是愛自己了」（28 節）等話提示，這種意義的愛自己是正當而非有罪的。[27]

---

25 Bauckham, *Bible* 38（= 包衡：《政治》54-55）。亦參上面註 17。

26 依次見：Luther 193, 168; Cranfield 2.677 (cf. Morris 469).

27 Cf. Murray 2.163、鄧雅各談及本句這勸勉的現實性（'realism'），其中的兩個限制性因素使我們可避免陷入「感情豐富但不符現實的理想主義」（'a sentimental but unrealistic idealism'）中：（1）愛的對象是我們的「鄰舍」，不是每一個人；（2）「如同你自己」提示，所要求於我們的愛並不是超乎個人的資源之外的，而是根據現實的自我評估（'self-esteem'〔參十二 3〕），在

（二）現今的普及心理學強調良好的自我形象、尤其是「自尊」的重要性，[28]這種心理學將「如同你自己」視爲間接的、愛自己的命令，又把愛自己等同於自尊、接受自我、有正面的自我形象；將這兩點合起來，便得這樣的結果：一個人服從耶穌的首項工作就是培養高度的自尊，以致能完成這命令的第二部分，即是愛別人如同他現在愛自己一樣。[29]可是，雖然這種理解在目前大行其道，它肯定是錯誤的。[30]理由如下：[31]（1）從文法的角度而言，「如同你自己」絕不可能解爲命令，因爲補充動詞後，全句變成：「你要愛你的鄰舍，如同〔你事實上愛〕你自己」。可見這話不是叫人要愛自己；這話假定人已是愛自己的（參：弗五28）。（2）在「要愛你的鄰舍如同〔你事實上愛〕你自己」這話裏，兩次的「愛」字理應有同樣的意思；而耶穌在好撒馬利亞人的比喻中清楚的表明了，愛鄰舍意即付代價地尋求鄰舍的益處；因此，愛自己意即我們本能地爲自己的益處著想。就如「要愛你

領受神的恩賜及能力的同時，認識到自己（所領受的恩賜及能力）的限制（Dunn 2.783; Dunn, *Paul* 679）。

28 以「自尊」（self-esteem）爲題的書可說「上網即可找到」；例如，R. H. Schuller, *Self esteem: the new reformation* (Waco, TX 1982).

29 這是 Piper（'Self-Love' 1151*b*-52*a*）的分析。M. S. Peck（*The Road Less Traveled* [New York 1978] 82-83）認爲：「除非我們愛自己，我們是沒有能力愛別人的」；愛自己和愛別人此二者不但緊密相連，且至終是不能區別的。

30 Piper（'Self-Love' 1150 *a* - *b*）指出，利十九18這命令在耶穌時期已被誤解，耶穌需要用好撒馬利亞人的比喻（路十29～37）來糾正律法師對「鄰舍」一詞的誤解（1150*b*-51*a*；參十三8b註釋註11及所屬正文〔上面287-88〕）；現今的誤解則繫於「如同自己」一詞（見下文）。

31 對於「要愛你的鄰舍如同自己」這命令暗示「要愛你自己」這項宣稱，Stott 350（斯托得476）提出了三個反對理由（Mounce 246似乎全部接受）：（1）耶穌只提到「第一條」和「第二條」誡命（太二十二38～39，思高、現修），沒有提到第三條（愛自己）；（2）ἀγάπη 是無私的愛，不能轉到自己身上；（3）根據聖經，愛自己就是罪的本質。不過，至少就討論中的經文（利十九18）而論，在「如同你愛自己」一句內，「愛」字確可用在自己身上，而且並無「有罪」的含義（參：弗五28「如同愛自己的身體一樣」〔思高〕）；亦參正文上一段。

的鄰舍」對應著耶穌所說的金律（太七 12）中的「你們也要怎樣待人」，照樣，「如同你愛你自己」對應著「你們願意人怎樣待你們」；[32] 這就是說，耶穌的金律將「愛自己」定義爲要別人善待我們。由此可見，「愛自己」的意思完全不是流行的自尊、有好的自我形象、對自己感到滿意等意思，而是願意自己得益、尋求自己的益處。[33]

（三）**正確的解釋**是簡單和自然的：如加爾文所言，爲要強調我們應該多麼愛我們的鄰舍，主用了我們的自愛爲標準，因爲沒有較此更強的情感。[34] 我們事實上是愛自己的，我們要同樣地愛我們的鄰舍；我們深切地關心和愛顧自己，我們要以同樣的關心和愛顧對待我們的鄰舍。[35]

十三 10　「愛是不加害與人的，所以愛就完全了律法。」

本節與上文並無文法上的關聯，因爲並無連詞將本節與上文連起來；不過，從文理看來，本節的首句是解釋第九節的，第二句是得自上文（8b～10a）的結論，其內容則重複第八節下半。[1]

爲甚麼愛的誡命總括了所有其他（關乎人際關係）的誡命（9節）呢？因爲「愛、不作惡事害鄰舍」（10a，呂譯）。[2]「（不）

---

32 比較：（甲）你們願意人怎樣待你們，（乙）你們也要怎樣待人（太七 12）
（乙'）你要愛你的鄰舍，　　（甲'）如同你愛你自己（本節）

33 Piper, art. cit. 1152*a-b*. Cf. Edwards 313. Schreiner 693 引巴斯噶（Pascal, 十七世紀的法國數學家和哲學家）的觀察指出，連自殺的舉動也是爲著自殺者本身的益處，因他們深信死了比活著好。

34 Calvin, *Institutes* 119-120 (II.8.54).

35 Moo III 816; Mounce 246, citing W. W. Wessel, *NIVSB* 1726*b* . Cf. L. Crabb, *Inside Out*（Colorado Springs 1988） 144; Adams, *Self-Esteem* 72: 愛鄰舍「如同你自己」意即就如你全心全意地愛自己，也要全心全意地愛你的鄰舍。教父屈梭多模將「如同你自己」解爲要求強烈的愛（see Bray 331 *b*）；奧古斯丁解爲「到了自己能力的極限」（同上）。Moo III 815 提醒我們，完全地、貫徹始終地愛鄰舍，即使是對被聖靈充滿的基督徒來說，今生仍是不可能的；一天我們的愛尚未完全，一天我們就仍然需要在愛的誡命之外有別的誡命來責備和引導我們（參《羅》2.272-73）。

作惡事」一詞在形式上與二章十節的「行善」相對，[3] 在內容上則回望「不要以惡報惡」、「不可爲惡所勝，反要以善勝惡」（十二17、21）。[4] 保羅這項關於愛的陳述爲甚麼採這麼負面的形式呢？有認爲「原因是這段經文是在解釋命令和律法的問題，特別是人對政府的法律應有的態度。在另一種情況之下，如同在哥林多前書第十三章，他解釋愛時，表達的方法就很不同了」。[5] 正確的解釋是，這負面的形式是由於保羅剛引述的誡命也是以負面形式表達的「禁令」；[6] 保羅的意思顯然是，眞正愛鄰舍的就不會違犯那些（及任何其他類似的）誡命，「造出傷害〔鄰舍〕的事」（現修）。[7]

如開首一段所解釋的，下半節的「所以」一詞引介了保羅對

1　Cf. Moo III 817. Käsemann 361 則以 10a 爲解釋 8b～9 節，10b 爲 'a brief repetition'; 但「所以」一詞表示，10b 是個結論。正文的理解可以圖表表達如下：

　　愛別人的就成全了律法（8b），

　　　　因爲「愛鄰如己」這誡命總括了其他的誡命（9 節），

　　　　　　（因爲）愛是不加害與人的（10a）；

　　所以，愛是成全律法的（10b）。

參上面 280 註 2 所屬正文。第 10 節原文的結構呈現交叉式排列法：主詞 - 述語 - 述語 - 主詞；首尾的主詞皆爲「愛」（Black 186; Dunn 2.775; Harvey, 'Romans' 136）。

2　原文只用了一個動詞「作」字（ἐργάζεται，參《帖前》158；《羅》1.357 註 11）；呂譯一方面保持了這動詞，另一方面則以「害」字表明所作之惡對鄰舍的果效。

3　κακὸν (οὐκ) ἐργάζεται（本節）- τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν（二 10）。

4　Adams, 'Rome' 208 n.57. Dunn 2.775 則看出與十三 4 的「作惡」之文字遊戲。

5　鮑 2.139。此解釋與作者對「或有別的命令」（9e）一詞的解釋有關聯；參十三 9 註釋註 15 及所屬正文（上面 293）。

6　Denney 698*b*; Cranfield 2.678. 即使是在林前十三，保羅對愛的描述（4～7 節）仍然離不開負面的表達形式（十五項中佔了八項）（cf. Byrne 398）；亦參十三 9 註釋註 14（上面 293）。

7　L. T. Johnson 193 說得好：愛的動向（'movement'）是付出自己，尋求別人的好處；這與貪婪（9d）——抓著屬於別人的，爲要使自己穩固——剛好相反。Bayes（'Romans' 112）認爲，保羅這句話很可能應視爲意重語輕的「反語法」（'litotes'; so also Furnish, *Love Command* 111），它其實是在強有力地申述，愛鄰舍的會力圖使鄰舍得到益處。Wright 725*b* 指出，愛所總括的律法包括「不可姦淫」這第七誡，因而絕不可與用作犯姦淫的藉口的「愛」混爲一談。

「愛與律法的關係」這問題的結論。「完全了」原文是個名詞，[8] 在這裏有至少五種解釋：（一）愛就是律法「全部的內容，總和」；[9]（二）愛就是律法的「滿全」（思高），律法好比需要填滿的一個量器，而愛就將這量器填滿；律法所要求的，愛完全地給了它。[10] 或謂這名詞指成全的過程完成後所得的結果；保羅慣性地按其被動的意思使用這詞（例如：十一 12、25；加四 4；林前十 26）。[11]（三）名詞首先指「成全」的行動，但亦包括神的律法之「全部」之意；或謂名詞可能是「成全」之意，但也許同時有這意思，即愛就是律法全部／圓滿的意思。[12]（四）名詞在此可能有被動的「所被充滿之物」之意，得出的意思即是：「愛是被律法充滿的」或「愛是滿有律法的」，因而也許意即「律法闡明了眞愛的圓滿意義和內容」；「愛」這個不準確的概念必須由律法的細節把它具體地表明出來。[13]（五）釋經者多認爲名詞在這裏有主動的意思，意即「愛是成全律法的」（新譯）。[14] 此看法可取，理由如下：（1）本句與第八節下半十分相似：該節使用分詞「愛」字

---

8 πλήρωμα, 參《羅》3.523 註 19。這字的音譯可作「普樂偌滿」（《背景文獻》556 註 134，659）。

9 Dodd 213 ('the full content, the sum total'); cf. H. Greeven, *TDNT* 6.316, D. S. Lim, *DPL* 319*b* ('sum'). G. Delling（*TDNT* 6.305）認爲此解釋的問題在於：10b 是根據上文的論證（9～10a）而得的結論，因而結論中的 πλήρωμα 不大可能與論證中的 ἀνακεφαλειοῦσθαι 同義。

10 Murray 2.163-64（'full measure'）。呂譯「愛即是行盡了律法」似乎也是屬於此處。Martyn（'Gal 5:14' 61 n.29）解爲「把律法帶到完全／完成的地步」（'brought to completion'）；參十三 8b 註 25 之（1）（上面 290）。

11 Byrne 396-97. I.e., πλήρωμα = 'fulfillment/fulfilment'（NIV, NKJV, NAS / NJB）in the passive sense. Pate（'Romans 13:8-13' 268）解爲「將律法帶到它的頂點（culmination）」。

12 依次見：Michel 411（Cranfield 2.679 評爲「也許是僅可想像的，只此而已」）；Schlier 395.

13 Baynes, 'Romans' 112-15（依次見 113、114）。參《羅》2.572 連註 85；及 572-73 筆者的回應。

14 參現修：「愛成全了全部的法律」；金譯：「法律在愛中完成」。I.e., πλήρωμα = πλήρωσις, 'fulfilling' (KJV, RSV, NRSV). So also BDAG 830 (s.v. 4); Thayer 518*b* (s.v. 4); G. Delling, *TDNT* 6.305; H. Hübner, *EDNT* 3.111*a*; Käsemann 361; Cranfield 2.674; Schreiner 693.

（加上冠詞而構成人物名詞）和動詞「成全」，本節則使用抽象名詞「愛」字和與動詞「成全」同字根的名詞；兩句又呈現交叉式排列法；[15] 這就有力地提示，本句基本上是複述了第八節該句，因而本句的意思是愛「成全」（主動意思）律法。（2）在第十節本身的交叉式排列法裏，與「成全律法」對應的是「不作惡事害鄰舍」＝「對鄰舍行善」（參二 13），再一次提示「成全」有主動的意思。[16] 班納反對（五）的理由是：主動的「成全」之意過分強調律法，且引起這整個問題：保羅認爲信徒是如何及到甚麼程度（主動地）成全律法的呢？[17] 筆者的回應如下：（1）文理清楚地提示這樣的意思：律法的目的是防止惡行，那些誡命禁止我們以任何方式傷害鄰舍；既然愛是「不作惡事害鄰舍」的，愛就成全了律法。[18]（2）「愛是成全律法的」可按上文對「愛別人的，就成全了律法」（8b，新譯）的解釋（見十三 8b 註釋末段〔上面 290-91〕）來理解：基督徒藉著愛，就滿足了摩西律法（至少是就我們對別人的責任而論）一切的要求。[19]

---

15 （A）ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον （B）νόμον πεπλήρωκεν（8b）
（B'）πλήρωμα οὖν νόμου （A'）ἡ ἀγάπη（10b）

16 Cf. Moo III 817; Thompson 121 n.1; Wilckens 3.71; Dunn 2.780. 保羅以 πλήρωμα 表達通常由 πλήρωσις 表達的主動意思，也許反映了保羅喜歡以 -μα 結尾的字（Dunn 2.780-81; 參《羅》2.134 註 10 及所屬正文；亦參《羅》3.520 註 5）；Käsemann 361 則認爲按通用希臘語的用法，二字不是嚴格區分的。

17 Byrne 397. 班納的解釋是：愛之「成全」律法，就律法（的條款）而論，只是一種比喻性的成全；一些基督徒可能仍有一種揮之不去的感覺，覺得律法是神的旨意完全的表達，保羅就用「愛是律法之成全」這種講法來對他們表明，要履行律法在舊的紀元裏所要求的一切，愛是游刃有餘的方法。

18 Bruce 226; Bruce, 'Jesus' 334; Harrington 126. Cf. Ziesler 316; Mounce 54: 愛成全了舊約的道德法律最深的用意（參當代：「這便是律法最終的意義了」）。

19 Moo II 1153*a*. Westerholm（*Paul* 118）指出，這裏的假定不是律法的命令專橫地爲善與惡下定義，而是那些命令乃善的體現（參二 20〔《羅》1.395〕）；因此，那些行善和遠離惡的人，不管他們是否熟悉律法，事實上滿足了律法的要求。總言之，普世的人皆有責任行善，摩西的律

十三 8～10 結語 本段引起了愛的誡命與律法（或律法其他關乎人際關係的誡命）之關係的問題。（一）有認爲保羅這話表示，「第二法版」的誡命可從愛的誡命推理而得，或這些誡命可縮減爲愛的命令。[1] 不過，雖然第一句話不錯——第六至第十誡都可視爲「要愛鄰舍如同自己」自然的結果——第二句話的眞確性卻不是十分明顯，至少這並不是保羅表達自己的方式。較好的解釋是，愛的誡命表達了所有其他那些誡命的精髓，人若眞正的愛鄰舍如同自己，就滿足了律法關乎對鄰舍之責任的一切要求。[2]（二）保羅以愛鄰如己的命令綜合律法關乎人際關係的要求，這清楚表明保羅認爲律法對基督徒繼續有效。[3] 雖然有關割禮（四 9～12；林前七 19；加五 2～6）、安息日（羅十四 5；西二 16）和食物（羅十四 14、20；加二 11～14）的律例對信徒已失效，但律法中的倫理命令仍具規範性，信徒仍該遵守。保羅在此強調愛並給予它顯著的地位，是由於他把焦點放在內心的動機上；愛是保

法只是猶太人與此責任相遇的形式（參二 6～11）。亦參《羅》1.368-76（尤其是 376 之〔乙〕）。Jewett（'Romans 13:8-10' 274-77; cf. idem, 'Support from Romans' 68）則認爲，ἡ ἀγάπη 在這裏是指基督徒的愛筵（參十三 8a 註釋註 19〔上面 285〕）：愛筵與以任何方式傷害鄰舍皆不符，而「鄰舍」是基督徒同道，不管他是否自己所屬的小教會之成員；在愛筵裏，律法（作爲一項原則）在其不同的形式中都被成全了。保羅的宣稱實際上即是，不管律法在甚麼文化中取了甚麼形式，律法的最終目的都是在早期的基督徒群體之愛筵裏達到的（275-76）。按這種理解，羅十三～十五這三章討論了一個極重要的聖禮問題：誰可被邀請參加聖餐（276-77）。可是，此說有以下的疑點：（1）因爲 ἀγάπη 有冠詞而把它解爲特指愛筵，這做法是牽強的；獨立的 ἡ ἀγάπη 在十二 9 和林前十三 4（三次）、8、13 等處的用法提示，此詞在這裏的意思是「愛」，不是「愛筵」。（2）無冠詞的 νόμος 不應解爲「律法作爲一項原則」；文理提示所指的是摩西的律法（參十三 8b 註釋第五段〔上面 289〕）。（3）「鄰舍」也不應侷限於基督徒同道，而是包括非基督徒（參十三 8b 註釋第三段，又十三 8a 註釋末段之〔四〕〔上面 287-88、285-86〕）。

1 H. Merklein, *EDNT* 1.82*b*.

2 Byrne 394-95; cf. Moo, 'Fulfillment' 360.

3 Cranfield, 'Old Testament Law' 52-53; cf. Cranfield 2.679.

羅倫理的核心，但是愛並不排除誡命和責任；沒有誡命的愛可變成神祕的、感情用事的，及模糊不清的東西。對保羅而言，愛的定義必須包括舊約律法的道德規範在內。[4] 愛使人正確地了解律法：愛證實律法，同時提供對律法的合適解釋；以愛爲解釋律法的鑰匙就是正確地了解律法。[5] 愛並不取代律法，而是律法的開首、結束，及在其中運行的推動力；應用猶太人的（口頭）律法必須以愛鄰如己的原則爲其基礎，藉著聖靈的能力取用此原則，就導致日常生活上的正當行爲。我們要以愛的精神遵守律法。[6]

可是，（三）保羅在上文已一再申明，基督徒已脫離了摩西律法的政權（六 14，七 4），又解釋過律法的義是成就在那些受聖靈支配的人的生命中（八 4）；[7] 在這事實底下，保羅較可能將愛鄰如己的命令視爲在某意義上代替了摩西律法的誡命：若後者可歸納爲「愛鄰舍如同自己」，則眞正愛鄰舍的就不需要那些誡命了。[8] 然而，被視爲總括了其他一切誡命的這誡命（利十九 18），本身豈非律法的一部分麼？穆爾回答了這項異議：保羅之所以引用這誡命，不是由於這是舊約律法的誡命，而是因爲耶穌挑選了這誡命作爲祂的要求之核心；這就是說，保羅引用此節，並非因

---

4 依次見：Schreiner 694, 695; Schreiner, 'Abolition' 64-65; T. R. Schreiner, *DPL* 544*a*. Schreiner 695 又認爲，保羅的神學以聖靈爲遵守律法的方法（力量），因而遵守律法不是重擔而是喜樂的事（詩一一九）；參《羅》2.272 註 22 所屬正文，及隨後（272-73）的討論。

5 Cousar, 'Gospel' 152.

6 依次見：Stern 430; Davidson-Martin 1042*a*. G. Luedemann（'Paul and the Law' 185）也是認爲，本段表示「律法仍然有效，基督徒實行愛的誡命和十誡就成全律法」；Martin（*Paul* 54 n.186 [continued]）說，本段和加五 14 說同樣的話：兩者都說律法對信徒是有效的。

7 依次參《羅》2.273-74、276 之（二）、276-77 註 38；342-44；568-73。

8 Moo III 816; Moo, 'Fulfillment' 359（「代替」英文原作 'displac[e]'）；cf. Via 122 ('supersedes'). Moo III 815 卻提出警告說，愛爲基督徒「取代」了（'replaces'）律法這項聲稱是不成熟的。兩種講法似乎並不一致；但見作者隨後的解釋，亦參《羅》2.572-73 之（三）。

它是舊約的誡命，而是因這舊約誡命已變成了基督的要求。[9]

---

9 Moo, 'Fulfillment' 360. 再參《羅》2.276-77 註 38。按筆者對「基督的律法」（加六 2）一詞的理解（= 愛的誡命；參《眞理》365-67；Fung, *Galatians* 287-89），我們可說耶穌將利十九 18 化爲「基督的律法」。（1）與穆爾的立場相仿的包括下列的看法：Witherington（*Quest* 68）指出，古近東的統治者與附庸國製訂新的盟約時，通常會再用先前的約已有的一些律例。附庸國會遵守這些律例，不是因它們曾在先前的約內，而是因它們現今是在新的約內。就是這樣，雖然保羅說信徒有義務成全不同的舊約誡命（或容讓它們被成全），這並非由於基督徒仍在摩西的律法之下，而是由於這些誡命如今也是在基督徒應依循著來生活的、基督的律法之內。Ryrie 討論這個問題：基督之死已結束了摩西的律法（十 4），但律法的一些部分仍被重複過來（如在十三 9），那麼律法怎可能是已被結束的（'End' 239, 245-46）？作者首先強調，律法是一個單元（239-42）；新約的證據顯示，律法的全部（包括十誡）已被廢除（242-44）。上述問題的答案基本上在於區別一個法典及其中所包含的誡命（複數）。摩西律法作爲一個法典已全部被廢除，並被基督的律法所取代了；而摩西律法的一些個別的命令被納入了基督的律法之內。作爲摩西律法的一部分，這些命令已完全被廢除；但是作爲基督的律法的一部分，它們今天對信徒仍是有效的（246-47）。Thielman 的講法是：摩西律法對信徒不再生效，他們應依循耶穌的教訓，這教訓吸納了摩西律法的一些元素，例如十誡（除了第四誡）（'Rome' 33）；新約的紀元已取代了舊紀元，西乃之約（作爲神的選民之記號，並引導他們成聖之決定性指引）已告結束，但是新紀元吸納了摩西律法的某些元素，因而不是完全新的（*Paul* 211, 213）。（2）Penna（'Law' 129-30）認爲，保羅（在他的七卷被公認的書信裏）從來不以舊約的律法規條作爲他的勸勉的根據。（3）Mohrlang（*Matthew* 102; cf. R. Mohrlang, *DPL* 576*b*）看出愛與信心的關係如下：就如信心意味著（英文原作 'spells'）在神學意義上的、律法之 τέλος（十 4），照樣，愛成了在倫理意義上的、律法的 πλήρωμα（十三 10）；二者一起表明了，那在保羅的思想中基本上取代了律法的，就是「那藉著愛表達出來的信」（加五 6，新譯）。（4）H. Hübner（*EDNT* 3.109*b*）則認爲，加五 14 與羅十三 8～10 之間的重要分別顯示，在兩卷書信之間保羅的神學必定是有了新的發展：（甲）加五 14 說，「律法作爲一個整體」（ὁ πᾶς νόμος）是成全於愛的誡命；加五 3～4 表示，不應遵守「全部的律法」（ὅλον τὸν νόμον = 個別誡命的總和），否則會導致從恩典中墮落。因此，實行愛的誡命成全律法的整體，顯然是有別於遵守全部的摩西律法，因而「律法整體」和「全部的摩西律法」不是相同的。（乙）羅十三 8～10 卻完全不同：「成全」律法顯然是遵守摩西的律法。可是，兩段同樣提到律法的成全在於實行愛的誡命（πεπλήρωται〔加五 14〕；πεπλήρωκεν, πλήρωμα〔羅十三 8b、10b〕）：在羅本段如在加該段，成全之法並不是藉著遵守摩西的律法，如正文所解釋的。

六　活在白晝已近之事實下（十三 11～14）

11 再者，你們曉得，現今就是該趁早睡醒的時候；因為我們得救，現今比初信的時候更近了。

12 黑夜已深，白晝將近。我們就當脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器。

13 行事為人要端正，好像行在白晝。不可荒宴醉酒；不可好色邪蕩；不可爭競嫉妒。

14 總要披戴主耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱私慾。

本段不是上兩段（十三 1～7、8～10）的延續，而是前五段（十二 1～十三 10）的結束，即本段結束了「有關基督徒生活的指引（十二 1～十五 13）」這一大段中的籠統勸勉部分（有別於十四 1～十五 13 所處理的特別問題）。本段與首段（十二 1～2）可視爲前後呼應：就如首段該二節道出了這一大段的主題（獻上身體爲祭），勸喻信徒不要效法這世界，乃要藉著心意之更新而變化，本段這四節回到首段所引介的「更新、變化」那個思想，提醒信徒他們是活在「黑夜已深，白晝已近」（12 節，呂譯）的時候，行事爲人當與這事實相符。[1] 如此，本段可說是以基督徒對末日的盼望作爲基督徒行爲（如十二 1～十三 10 所述，參十三 12b～14）的基礎和動機。[2] 一些釋經者認爲，本段（可能）含有耶穌言論的回響：第十一、十二、十三節依次反映了路加福音二十一章二十八、三十一、三十四節。[3] 無論如何，本段與帖撒羅尼迦前書論

---

1 Cf. Michel 412; Wilckens 3.78; Thompson 141, 151; Moo III 818 n.3. 亦參十二 1～十五 13 註釋引言末段。

2 Thompson 141; Stott 351（斯托得 478）。

3 Cf. Moiser, 'Romans 12-15' 578; S. Kim, *DPL* 481*a* = 'Jesus Tradition' 272. 更詳細的討論見 Thompson 141-60（cf. 237: a 'probable' echo）。

「關於〔主的再來之〕時候日期」的一段（五 1～10）在思想及用詞上有許多相似之處，證實了本段的教訓之傳統性質。[4] 鑑於這些相似之處，我們可合理地假定，保羅在第十一、十二節也是想到「主的日子」，如在帖撒羅尼迦前書該段一樣。

就其結構而論，本段驟看自然地分爲兩部分：「直說式語法」的部分指出這是甚麼時候（11～12a），「命令式語法」的部分呼召信徒按此事實來生活（12b～14 節）。但細察之下，本段其實是以勸勉（即命令式語法）開始（11a〔見下文〕）和結束（12b～14 節），中間的部分（11b～12a）則提出支持此勸勉的理由（直說式語法）。[5] 後半的勸勉部分採三重對比的形式：「*脫去*黑暗的行爲／*佩帶*光明的武器」（12b～c〔思高〕，負／正）、「要端端正正而行，像在白晝之中／而不是在……中」（13a～b〔呂譯〕，正／負）、「總要*披帶*主耶穌基督／不要爲肉體安排」（14a～b，正／負）。第一對比與第二對比，尤其是與第三對比，構成交叉式排列法（負正正負）；第二對比和第三對比則爲平行排列法（正負正負）。第一對比和第二對比使用複數第一人稱，將保羅自己包括在他的勸勉之下；第三對比則用複數第二人稱，直接的對讀者說話。[6]

---

4 Cf. Thompson 143 with n.2; Moo III 819 with n.6; C. Brown, *DNTT* 2.925. 兩段都：同時使用了具道德及末世性意義的、白晝／黑夜和光明／黑暗的對比（羅十三 12、13a；帖前五 4～5、7～8〔以下只提節數〕）；以得救爲未來之事（11c；8～9 節）；警告他們要從睡中醒來／不要睡覺，總要警醒謹守（11b〔間接地〕；6 節）；以醉酒爲黑暗的行爲／夜間的行徑（13b，參 12b；7 節）；呼召信徒要穿上或披戴一些東西（ἐνδύεσθαι: 12c、14a；8 節）；用了 καιρός 一字（11b；1 節〔複數〕）。

5 依次見 Moo III 819; Schreiner 696.

6 Cf. Vögtle, 'Röm 13,11-14' 559; Michel 412-13; Culpepper, 'Romans 12-15' 458; Stott 352（斯托得 480）。Vena（'Parousia' 170 n.72）提供了另一個、稍微不同的結構分析（以下以動詞代表所屬的整句）：a. ἀποθώμεθα (12b), b. ἐνδυσώμεθα (12c), c. περιπατήσωμεν (13 節), b'. ἐνδύσασθε (14a), a'. μὴ ποιεῖσθε (14b). 按此分析，a 與 a' 及 b 與 b' 皆爲同義平行：黑暗的行爲

十三11 「再者，你們曉得，現今就是該趁早睡醒的時候；因爲我們得救，現今比初信的時候更近了。」

「再者」原文的另一譯法是（一）「你們必須這樣做」（現修），[1] 這假定原文使用了省略法，沒有把命令式語法的動詞「做」字表達出來。[2] 隨後的原文分詞可視爲提出「這樣做」的原因——「因爲你們知道這是甚麼時候」（現修）；[3] 或視爲提示「存著這樣的知識而作」之意。[4]「這樣做」的「這」被解爲指上

（a）和肉體的私慾（a'）平行，佩帶光明的武器（b）和披帶主耶穌基督（b'）同義；c 則包含保羅在此文理中對黑暗的行爲之描寫。筆者認爲，此分析沒有足夠地考慮到13節（c）本身包含正、負兩方面的意思，因而正文的分析更爲全面。

一些釋經者（Schlier 396; Wilckens 3.75; Byrne 398; Dunn 2.784）認爲，在首二節的背後是一首早期的、與水禮有關的基督教詩歌（Brown ['Romans' 572] 則認爲 12 節可能反映此詩），其四行可重構如下：

已是〔我們〕該從睡眠中醒起的鐘點了〔11b，呂譯）。

黑夜已深，白晝已近〔12a，呂譯）。

所以我們該脫去黑暗的行爲，

佩戴光明的武器〔12b～c，思高〕。

若果眞是這樣，保羅便是引用了此詩，只是在首行的前後加上了自己的話或解釋（11a、c）。可是，保羅在此指向洗禮，這一點很難從經文本身獲得證實；而且，將本段解爲指洗禮並不很有幫助，因爲洗禮（一次的舉動）不像「信心」那麼富彈性（可指最初的歸信及其後繼續的委身），也不像「脫去、穿上」那麼具「鼓勵重複同樣的委身舉動」之潛力（Dunn 2.793-94）。事實上，保羅雖曾在六 1～5a 以洗禮的意義作爲勸勉的根據，但其後即轉離了洗禮這題目（參《羅》2.218 之〔4〕，連註 40）。這就是說，本段勸勉的基礎不是洗禮，而是基督徒所處的末世性情況（cf. Collins, *First Thessalonians* 151. 只是作者說「羅六 1～11」，不是筆者的「六 1～5a」）。

1 Cf. TEV ('You must do this'), NIV, NKJV / NAS ('And do this / this do').

2 So, e.g., Moo III 819; Schreiner 697; Vögtle, 'Röm 13,11-14' 558. Robertson（*Pictures* 4.409 = 活泉 213）認爲主要動詞應爲 ποιήσωμεν 或 ποιήσατε.

3 TEV: 'because you know'. NKJV, NAS / NIV （'knowing the time / understanding the present time'）所用的分詞可視爲同樣表達「因爲」之意。Cf. Moo III 820 n.14; Schreiner 697; Michel 412. Michel 413 則說 καὶ τοῦτο 有「更加（要這樣做）」之意（cf. Wilckens 3.75）。Moo III 819 認爲「更加、尤其是」這種「上升」的意思並無文法根據。

4 MHT 1.182: 'and this (do) with knowledge'; Wilckens 3.74.

文（十二 1～十三 10）的一切勸勉。[5] 但若所指的是上文這一連串的勸勉，保羅是否較可能會用「這一切」一詞，或至少會用複數的「這些事」？[6]（二）「再者」（思高同）、「此外」（金譯）、「還有」（新譯、當代、和修）、「還有一點」（呂譯）等譯法，[7] 則把原文片語視爲引介另一件事，此事使所說的話更加有力。[8] 筆者認爲，古典希臘文的用法（見註 8），以及原文在保羅書信他處可供比較的用法，都支持這譯法。[9] 好幾本中英譯本採此譯法，又進一步將隨後的原文分詞譯爲直說式語法的動詞「曉得」，得出的意思便如上面印出的經文。[10] 但若採「再者」之意，隨後的分詞應視爲相當於命令式（不是直說式）語法的動詞，[11] 得出的意思即是：「你們要知道」（和修）、「你們該認清（這個時

---

5 So Moo III 820; Schreiner 697. Cf. Louw 2.125 (Louw 1 §34).

6 即是用 πάντα ταῦτα（林前十二 11），至少是 ταῦτα. Dunn 2.785 認爲補充了動詞「做」字，使「這」字所回望之事的寬闊度被減弱（Fitzmyer II 682, Hume 190 和 Pate ['Romans 13:8-13' 268] 就是將「這」解爲指上文 8～10 節所說的以愛待人）。這似乎意味著，鄧氏不以爲「這」字可指十二 1～十三 10 的所有勸勉。他認爲最好的譯法是 'In all this'（NEB; also Bruce, *Paraphrase* 229）；但這意思較通常的表達法應是 ἐν τούτοις πᾶσιν / ἐν πᾶσιν τούτοις（羅八 37；LXX 伯一 22／二 10）或 ἐν παντὶ τούτῳ（LXX 撒下十四 19）。

7 Cf. NJB ('Besides'), RSV, NRSV ('Besides this'); Barclay 176 ('Further').

8 Cranfield 2.680; Byrne 401; cf. Black 186. SH 377-78 則認爲 καὶ τοῦτο 只是繼續前數段一連串的勸勉。首位作者指出，古典希臘文用複數的 καὶ ταῦτα（來十一 12）；參《來》2.274 註 65。

9 καὶ τοῦτο 這組合在新約另外出現 22 次，可分爲四種情形：（1）τοῦτο 是形容詞，一次（路十三 8）；（2）τοῦτο 是有（約壹四 3）或沒有表達的動詞（路二 12；弗二 8；腓一 28〔參《腓》181-82〕）之主詞，四次；（3）τοῦτο 是動詞或分詞的受詞（動詞：路三 20；林前七 37；腓一 9，三 15；來六 3；分詞：路五 6，二十四 42；約十一 28，十八 38，二十 20、22，二十一 19；徒七 60；腓一 25），十四次；（4）另三次 καὶ τοῦτο 是加強語氣的副詞，意即「而且」（林前六 6）、「況且」（8 節）、「甚至」（約叁 5，現修）。羅十三 11 是類似的用法。Moo III 819 n.8 則認爲，林前六 6、8；弗二 8；腓一 28 都不是與羅十三 11 平行的。

10 另：呂譯、新譯、現修、金譯；RSV, NRSV, NJB.

11 I.e., εἰδότες = imperatival participle: Porter, *Aspect* 376; Byrne 401; 鮑 2.140。參十二 1～十五 13 註釋引言註 5 之〔4〕（上面 26）。

期）」（思高）。按這種理解，讀者要知道或該認清的事，進一步支持保羅在上文所發出的一連串的勸勉（十二1～十三10）。[12]

他們該認清的是「這個〔新譯加上：是甚麼〕時期」（思高）。「時期」的原文在新約另二處與另一名詞「時候」連著出現（呂譯：帖前五1；徒一7），[13] 二詞在保羅書信的用法部分支持二者在古典希臘文的分別：「時候」的著眼點是時間的「量」或長短，「時期」則著眼在時間的「質」方面；[14] 呂振中譯本在本節合適地翻作「你們〔要〕知道這時機〔參簡明〕是多麼危急了」。[15] 下一句隨即解釋了這時機的緊急性質：「已[16]是〔你們〕[17]該從睡眠中醒起的鐘點了」（11b，呂譯）。「鐘點」一詞本身並不是個末世性詞語，[18] 在本節這慣用語[19]裏面，其意思純粹是「（由睡眠中醒來的）時辰」（思高）；但整句話在其文理中

---

12 Murray 2.165 認為 καὶ τοῦτο = 'and indeed' or 'and the more'（參：弗二8；腓一28），所引介的是讀者應愛鄰如己的另一原因；但見上面註9之（2），及十三11～14 註釋引言首段（上面305）。鑑於該段的討論，筆者亦不同意鮑2.136（參140）的見解，即「再者」一詞將8～10節（僅此數節）和11～14節連起來（參上面註6）。

13 兩節的次序皆為 χρόνος, καιρός；後者是本節的用詞。

14 詳見《帖前》381-82。

15 Cf. NEB: 'remember how critical the moment is'; Bruce, *Paraphrase* 229: 'you should be aware of the critical nature of the present hour.'

16 ἤδη 可連於後面的不定詞 ἐγερθῆναι, 意即「該立即醒過來」（SH 378），「不用再等」（Denney 699*a*）；但較可能應連於前面的 ὥρα, 意即「時辰〔=緊要關頭〕已到」（so, e.g., Cranfield 2.681; Dunn 2.785; Moo III 820 n.17）。

17 原來的抄法是 ὑμᾶς（「你們」）；異文 ἡμᾶς（「我們」）很可能是與下一句的 ἡμῶν 同化的結果（so Metzger 529; Cranfield 2.680 n.2; Moo III 817 n.1; Schreiner 701）。

18 *Pace* Barrett 232: '"hour" is an eschatological term.' ὥρα 在保羅書信另外出現六次，其中四次用於「暫時」（林後七8；帖前二17；門15）、「一刻」（加二5）等詞語內（帖前該節原文作 πρὸς καιρὸν ὥραν, 其餘三節省去 καιρόν 一字）；另二次也是字面意義的「（這）一點鐘」（林前四11，呂譯）、「時」（十五30）之意。

19 ὥρα + 不定詞（在此為 ἐγερθῆναι）是希臘文的慣用語法，表示「作某事的合適時間」（MHT 3.139; Dunn 2.785）。Burton §378 認為這結構暗示「必須」之意。

（參 11c～12a）卻有末世性的意義。[20]「睡」字在新約另外出現五次，全部指字面意義的睡眠，[21] 在本節則爲隱喻：現世彷如黑夜，在其中睡著即是被這世界麻醉及矇騙，屈服於這世界的誘惑，因而對主的日子之來臨（參：帖前五 2、4）毫無準備；[22]「睡醒」意即提高警覺並採取相應的行動[23]（參：帖前五 6、8），[24] 包括脫去舊紀元的束縛，與「黑暗的行爲」（12b〔思高〕，參 13 節）道別。[25]

爲甚麼「現在正是你們應該睡醒的時候」（11b，新譯）呢？「因爲我們得救，現在比初信的時候更近了」（11c，和修）。「得救」原文爲名詞「救恩」；「我們」在原文爲所有格，這詞置於形容詞「更近」和「救恩」之間，[26] 因而引起兩種可能的譯法和意思：（甲）若把「我們」連於其前面的「更近」，得出的意思便是：「因爲救恩、現今比我們初信時、更接近於我們了」（呂

20 Cranfield 2.680-81. Moo III 821 n.23 及 Schreiner 697 則認爲文理使這詞獲得末世性意義。

21 ὕπνος: 太一 24；路九 32；約十一 13；徒二十 9（二次）。首段也是指（約瑟）「從睡夢中醒來」（思高）：ἐγερθεὶς . . . ἀπὸ τοῦ ὕπνου；比較本節的 ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι.

22 Thompson 145.

23 Louw 2.125; cf. LN 23.74.

24 Vögtle ('Röm 13,11-14' 561) 指出，在帖前五 6～8 與「睡了」相對的是「不要睡覺」和「警醒（γρηγορεῖν）」，但在本節與「睡眠」相對的卻是「醒過來（ἐγερθῆναι）」（現修）。作者對這分別的解釋如下：在該段，保羅以主的再來爲不可預料和突然的，但並無考慮主的再來有多近或多遠。讀者完全不必視主的再來爲帶來毀滅的可怕命運，因他們已從黑暗轉向光明，是屬乎白晝而非黑夜的，只要他們實存地維持這轉變，即是不睡覺而保持警醒，因而維持著預備主來的狀態。在本節，作者的主導思想是主快要再來，最後的救恩業已臨近——黑夜尚未變成白晝，但「黑夜已深，白晝將近」（13a）——而基於這種期待，作者就將現今視爲對得救具重要意義的「應該醒來」的時候；因此他要求讀者要從睡眠中醒過來，爲主的再來作好準備。筆者認爲這解釋過分巧妙：在本節，從睡眠中醒過來顯然有「不再睡覺」＝「保持警醒」的含義，因而保羅的用意同樣是（如在該段）要讀者「維持著預備主來的狀態」。

25 依次見：H. Balz, *TDNT* 8.554; 及 BDAG 1035 (s.v. ὕπνος); *EDNT* 3.400*b*.

26 ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ . . .

譯）。[27] 用以支持這個譯法的理由包括：（1）保羅在此想到的不是在我們的經歷中發生在我們身上的救恩，而是救恩作爲普世性的末日事件；（2）在這裏表明所談及的救恩是信徒的救恩，這樣做是無意義的；重要的是此救恩對信徒之臨近。[28]（乙）若把「我們」連於其後的「救恩」一詞，得出的意思便是：「因爲我們的救恩，現今比我們當初信的時候更臨近了」（思高）。[29] 筆者認爲，此譯法的可能性也許比前者稍強，理由如下：（1）保羅在他處使用「近」字共四次，除了引用舊約的一次（十8），隨後都沒有個人代名詞；[30]（2）保羅書信他處不止一次提及「你們（自己）的救恩」，並且多數將「你們（自己）的」放在「救恩」之前，如在本節一樣；[31]（3）「我們的救恩比我們初信時更近了」（金譯）這意思似乎比「救恩比……更接近於我們了」來得較自然。[32] 至於（甲）之下所提出的兩點，第一點其實像個結論多過是個理由；關於第二點，按（乙）的理解，經文的重點並不是在於所談及的救恩乃信徒的救恩（我們不必強調「我們的」一詞），而是在於他們的救恩「現今比初信的時候更近了」，即同樣是在

---

27 I.e., ἐγγύτερον ἡμῶν = 'nearer to us' (RSV, NEB, NRSV, NAS). ἐγγύς 之後的人物名詞取所有格，如在十 8 的舊約引句中（ἐγγύς σου）。

28 （1）Barrett 232;（2）Cranfield 2.681. 採立場（甲）的釋經者還包括：Black 185; Wilckens 3.74; Mounce 247 n.87; Schreiner 696; Rese, 'Rolle Israels' 315 n.19; Michel 412（譯文，但見下面註 32）。

29 參金譯；KJV, NIV, NKJV, NJB; BDAG 271 (s.v. ἐγγύς, 2 a).

30 Moo III 821 n.25 指出，ἐγγύς 於新約出現在末世性的陳述時，從沒有由所有格的名詞跟隨著。Schreiner 697 n.6 則認爲，我們缺少真正與本節平行的例子，因而不可能根據別處的用法來斷定這裏的意思。

31 林後一 6（ὑπὲρ τῆς ὑμῶν . . . σωτηρίας）；腓一 28（ὑμῶν δὲ σωτηρίας），二 12（τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν）；弗一 13（τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν）。

32 Cf. Byrne 401-2; Dunn 2.786, 787. 採立場（乙）的釋經者還包括：Morris 471 n.69; 鮑 2.140。Michel 414 甚至聲言，ἡμῶν 應連於 σωτηρία, 這一點是確定的。

「救恩對信徒之臨近」，如（甲）的理解一樣。

「救恩」一詞在上文已出現四次（一 16，十 1、10，十一 11），其圓滿的意思包括正負兩面，以及過去、現今和未來。[33] 在這裏則與「我們初信時」（金譯）區別出來——「初信」正確地譯出了原文動詞「我們相信」的意思，其過去不定時時態表示，[34] 所指的是信徒最初歸信基督（教）之時[35]——可見所指的不是信徒在過去、藉著信已獲得的救恩；下一節隨即提到「黑夜已深，白晝將近」，可見保羅是從救恩歷史的角度談論救恩，所指的是末日的救恩，即是在基督再來之日，神要爲教會完成的救恩——信徒要獲救完全脫離罪和死，進入神的天國。[36] 由於信徒有分於這末日的救恩事件，保羅就可以稱它爲「我們的救恩」。每一天的過去，都使這救恩更接近我們。[37]

「現在我們的救恩比我們初信時更近了」（金譯）這話的意

---

33 見《羅》1.240-41，連註 7；《羅》3.388-89，連註 13；3.512-13。亦參《羅》2.686-87，連註 3。

34 ἐπιστεύσαμεν = ingressive aorist: Byrne 402; Moo III 822 n.26; Schreiner 698.

35 SH 378; Vögtle, 'Röm 13,11-14' 564. *Pace* Käsemann 362:「初信之時」顯然是他們受洗之時。Vögtle（art. cit. 559-60）指出，這裏有別於弗五 8～14（尤其是 14b），從睡眠中醒來的召喚並不是接受洗禮的要求，而是現今的「時機性質」之要求（只是作者仍然同意羅十三 11～14 應視爲「典型的洗禮勸勉」〔'typical baptismal parenesis': Käsemann 362; cf. H. Goldstein, *EDNT* 1.169*b*〕這見解）。關於信心與洗禮的關係，請參《羅》1.197。

36 Cf. Rese, 'Rolle Israels' 315; Moo III 822; Denney 699*a*.（1）Murray 2.165 說，σωτηρία 在這裏不是指獲救脫離現世的苦難（如在腓一 19），而是指基督再臨之時救恩的完成。不過，按筆者的理解，腓一 19 所論的也是末日的救恩（參《腓》134-36）。（2）L. T. Johnson 194 則認爲，「救恩」在羅馬書是指「從猶太人及外邦人組成神的子民之過程」，保羅的宣教工作之目的是促成此救恩，即是叫神的子民在創造中顯明出來（參八 18～23，尤其是 19 節）；這樣，「救恩比我們初信時更近了」是一種樂觀的預測——神的計畫透過保羅的事奉將會獲得成功——多過是指歷史的終結。可是，作者對「救恩」的定義值得置疑。

37 Cf. Phillips: 'Every day brings God's salvation nearer.' Cullmann（*Christ* 147-48）指出，早期教會將時間視爲直線式的這種觀念（救恩歷史有將來的、末日的目標），在這裏表達得至爲清楚。Vögtle（art. cit. 565-66）則強調，保羅在 11c（和 12a）欲申述、甚至加強末日救恩在時間上十

思，有認為是「指兩方面：一方面是指他們所盼望的基督第二次再臨；另一方面也可以指死」。[38] 可是，如上一段所指出，「黑夜已深，白晝將近」這話表明，保羅想到的顯然是基督的再臨；個人的死亡這「另一方面」的意思絕不明顯。當代聖經本句（11c）作「因為主來的日子，比初信的時候更加接近了」，即是以「主來的日子」代替了「我們的救恩」；不管譯者這做法是何原因，保羅在這裏不說「主的日子」比我們初信時更近，其原因可能有兩方面：（1）「主的日子」可同時意味著光明與黑暗、救恩與審判（參：賽十三 9～10；摩五 18、20；珥二 31～32a〔引於徒二 20～21〕），因而不能單以「黑暗／黑夜」為其相反詞；但是本句與下文的勸勉（12b～14 節）的關聯，最好是由「黑夜／白晝」（12a）這一對相反詞建立起來（因這對相反詞重拾了 11b 的圖像：從睡眠〔黑夜〕中醒來〔白晝〕）。（2）保羅在下文該數節的用意不是要談及尚未來臨的「主的日子」本身，而是要論到信徒此時此地的責任，就是嚴肅地將他們已從黑暗進到光明的客觀改變，落實在他們的日常生活（12b～c）、行事為人與「白晝」相稱（13 節），並且披戴基督（14 節）。因此保羅就選用「救恩」（而不是「主的日子」）這詞，這詞不但表達了審判之日的拯救，也總括了末日救恩的正面內涵；信徒對這救恩的期待，應激勵他們有新生命的表現[39]（參：約壹三 2～3）。

分接近之意，唯其如此，11c 才可以達到為 11b 提供理由的功用。Schoeps（*Paul* 101 with n.1）甚至認為，保羅很可能持守當時流行的猶太觀念，即彌賽亞國度的居間期為時甚短；他可能認為至多是四十年，而在羅馬書成書時，已過了大約二十五年，距離主的再來只有十五年。但參十三 12a 註釋末段（下面 315-17）。

38 活泉 213。Murray 2.169 同樣提到，由於永恆的問題是取決於今生，死亡對每一個人指出了基督再臨之前的時間是多麼短暫。Barclay 177 從「基督再臨的期望已變得微弱」轉到「一永久的事實仍然存留」：沒有人曉得甚麼時候 'God will rise and bid him go'（即是他會何時死亡）。

39 以上的原因見 Vögtle, art. cit. 567.

十三 12a 「黑夜已深，白晝將近。」

此句與上一句（11c）並無文法上的聯繫，但從它的內容看來，此句可說是解釋（因而支持）上一句的，同時是從再上一句的主題（11b：從睡眠〔黑夜〕中醒來〔白晝〕）過渡至發揮此主題的勸勉（12b～14節）之橋樑。[1]「黑夜已深」原文直譯可作「黑夜已〔向著黎明〕前進」，[2]「白晝將近」原文應作「白晝／白日已近」（呂譯／思高）。[3] 這話並不準確地告訴我們所指的是甚麼時刻——已到了黑夜的盡頭（但仍是黑夜），天將破曉、曙光初現之前？抑或已到了拂曉時分？[4] 也許我們不必細究所指的是二者之中哪一個時刻，總之這「已是該從睡眠中醒起的鐘點了」（11b，呂譯）：「黑夜將盡」（當代）[5] =「黑夜快要／即將過去」（現修／金譯），[6]「白晝／白天就要來臨」（金譯／現修）。[7] 在古代（如在現今沒有電力的地方），聰明的人這時就起床，為要儘量利用白晝的時間。[8]

---

1 Cf. Vögtle, art. cit. 558.

2 SH 378: 'has advanced towards dawn'. 保羅在此使用動詞的過去不定時時態，大抵是為要簡單地表達黑夜已「前進」的狀況（so Moo III 820 n.19）。προκόπτω 在新約另外出現五次，意思分別為「增進」（路二 52，呂譯）、「前進」（加一 14，同上）、「進到（……的地步）」（提後二 16），或諷刺意義的「往前進／進到（更壞）」（呂譯：提後三 9 ／ 13）。同字根的抽象名詞 προκοπή 在新約出現三次，意思都是「進展」（腓一 12，思高、現修；呂譯「進步」）或「進步」（25 節，呂譯／提前四 15，思高、呂譯）。

3 ἤγγικεν = 'has come near' and therefore 'is near' (NRSV). 活泉 214 認為此時態「生動地描述天將黎明的情景」（參下註）。Porter（*Aspect* 255）則譯作 'the day is come'; 但見下面註 12 後半。

4 Vögtle, art. cit. 569 (cf. 572). Byrne 399 認為是指前者：破曉前的大約半小時左右（參上註）。Cf. G. Stählin, *TDNT* 6.716: 剛在黎明之前特別黑暗的時候。

5 ἡ νὺξ προέκοψεν = 'The night is far spent / far gone' (KJV, NKJV / RSV, NRSV).

6 Cf. NAS / NIV, TEV, NJB; Phillips; LN 67.118 / G. Stählin (loc. cit.): 'The night is almost gone / nearly over / almost over'.

7 Cf. KJV, RSV, NKJV, NAS / NIV, TEV: 'the day is at hand / almost here.'

8 Byrne 399. Moo III 820 說，早起在近東尤其是必須的，因大部分的工作需要在烈日當空的正午

「黑夜」和「白晝」顯然有道德含義；下文勸勉（12b～14節）的內容提示，黑夜就是從事（如 13b 所列的）「黑暗的行爲」的時候，相對地，白晝就是「脫去」這種行爲，「佩戴光明的武器」（思高：12b、c）的時候。[9] 與此同時，對保羅而言，黑夜指基督再來之前的「現在這邪惡的世代」（加一 4〔新譯〕；信徒不可效法這世代〔羅十二 2〕），相對地，白晝指基督的再來所引進的、光明的新紀元。[10] 事實上，「白晝」原文也可譯爲「那日子」（如在帖前五 4），而「那日子」即是「主的日子」（2 節）。[11] 這就是說，當保羅說「白晝已近」時，他所想到的不僅是與黑夜相對的白晝之臨近，更是主的日子以及祂所要成就的「我們的救恩」（11c；參：來九 28）之臨近。[12]

保羅這話是否眞確呢？畢竟，今天距離保羅時代已近二千年，但主再來之日仍在未來。關於這問題，以下數項觀察值得留意：（一）保羅在帖撒羅尼迦前書給予讀者有關主再來之時候日期的教導（五 1～11）之後不久，便需要在後書（二 1～12）改正一種錯誤的觀念，即以爲「主的日子現在到了」（2 節）。這就清楚表

之前完成。不過，至少在葡萄園做工的比喻（太二十 1～16）中，首批的雇工（1 節：清早開工）抱怨說他們「整天勞苦受熱」（12 節），園主又在「午正和申初〔下午三時〕」及「酉初」（下午五時）加聘雇工（5、6 節），這使人懷疑是否大部分的工作在正午之前完成。

9 Cf. Thayer 431 (s.v. νύξ), 277 (s.v. ἡμέρα, 1 b).

10 Cranfield 2.682; Thompson 148.

11 關於「主的日子」，可參《帖前》358-60；Moo III 821 n.20.

12 G. Stählin（同上面註 4）認爲，保羅用以表達舊新紀元之過渡的「黑夜已深，白晝已近」這個圖像，是得自拉比們對賽二十一 11 及下的解釋。Witherington（*Jesus* 31-32）辯證，ἡ ἡμέρα 是指一段時期，不是指主的再來或主的日子，而 ἤγγικεν 的意思是 'has come'（參 Porter 於上面註 3）；保羅意即，在現今這邪惡世代的黃昏，末世的紀元已經開始了。不過，雖然 ἐγγίζω 可以有「來到、達到」之意（如在 LXX 拿三 6），本節黑夜（已深）與白晝之對比支持正文較自然的理解。Marshall（*Luke* 422）就認爲，本節所要求的譯法是「已臨近」，不是「已來到」。

示，保羅所說的「臨近」並不是「迫在眉睫」之意。事實上，保羅在本書上文曾提及「列國的全數」（羅十一 25）要進入救恩的群體，之後「全以色列纔會得救」（26a，呂譯），[13] 又在下文披露他造訪羅馬及往西班牙宣教的計畫（十五22～25、28）。（二）彼得在其前書曾聲言「萬事的結局已臨近了」（四7，思高），在後書[14] 便要對「主再來的遲延」的問題提出答辯（三3～10）。他指出，「在主看來，一日如千年，千年如一日」（8節，呂譯、新譯）。這就是說，人計算時間是按其長短，神計算時間的方法卻與人的方法截然不同。因此，我們不能按我們對「近」的理解去理解主的日子之「臨近」。（三）保羅說主的日子「已臨近」（本節），這不等於說主的再來必會在數十年之內發生，而是從救恩歷史的角度看主的再來：在基督的工作、受死、復活和升天這些事件裏，歷史最重要的事件已發生了；所剩下來的、在祂的升天與再來之間的一切事情，都只能是一種「跋」（收場白）。在基督的死、復活與升天此「基督事件」之後，下一個與之有相互關係的、劃時代的事件就是基督的再來；在現今和基督的再來之間，沒有任何事情足可與這些劃時代的事件相比。在這個意義上，主的再來是近的。（四）我們（二十一世紀的信徒）跟初期教會有一重要的分別：我們——不像他們——知道，經過了二十個世紀，主的再來尚未實現；早期教會的傾向也許是認為，基督的再來不會太久便發生，然而隨著歲月的流逝，接受基督的再來尚有一段長時間才會發生便變成愈來愈自然。雖然如此，上一點仍是真確的：在基督初次降臨之後，所有的信徒都是活在世界歷史的「最後一章」之中，不管這一「章」有多長，我們所等候的

13 依次參《羅》3.613-18；3.619-35。

14 以彼得後書為彼得之作，此立場的辯護可參（例如）Carson-Moo-Morris, *INT* 433-37.

就只有祂的再臨。[15]（五）保羅從沒有教導，主的再來會在他有生之年（或稍後）發生（參：約二十一 23）；他也沒有把他的勸勉繫於「主會很快再來」的信念上；他的教導只是說，主的再來是確定的，主再來的時間是不能預計的，[16] 因此信徒必須常常準備好，警醒等候主的再臨。[17]

十三 12b～c 「我們就當脫去暗昧的行為，帶上光明的兵器。」

「就」原文作「所以」（呂譯、思高、新譯）；保羅現在從上文（11b～12a）所描述的客觀事實，引申出此事實對讀者的意義來（12b～14 節）。這兩節半的勸勉採三重對比的形式；[1] 首二個對比用了複數第一人稱的動詞（「讓我們……」），表示保羅置身於讀者的旁邊，他認識到自己也需要照著這裏的勸勉去行。[2] 首先，動詞「脫去」[3] 和「穿上」[4] 使用了更換衣服的圖像。不過，這不

---

15 Harrison 142 指出，主顯現的時間（之重要性）次於（'is subordinate to'）主顯現的事實（這在海爾遜 297 被誤譯為「顯現的時候是由顯現的事實而定的」）。

16 參：帖前五 2～3（《帖前》383-92，尤其是 392）；可十三 32；太二十四 36。如 Hughes（*Prophecy* 30）所說，正因為主再來的日子不可預測，主的再來「總是逼近的」（'always imminent'），信徒必須時常警醒。

17 以上各點參：Murray 2.168; Witherington, *Quest* 140; Cranfield, 'Eschatology' 504-5; Cranfield 2.683-84; Barrett, *Reading* 71; Schreiner 698; Moo III 822. 亦參《帖前》358-60 的討論。

1 請再看十三 11～14 註釋引言第二段（上面 306）。

2 Cranfield, 'Changes' 284-85. 這是「謙卑的複數第一人稱」的另一例子（參《羅》2.610）。

3 ἀποθώμεθα（甲）。ἀποτίθημι 在新約另外出現八次（詳見《來》2.341 註 15）；cf. G. Schneider, *EDNT* 1.146*b*. 有古卷（包括 P[46]〔見上面 145 註 35〕）作 ἀποβαλώμεθα（乙）（NJB: 'let us throw off'; cf. NEB）。用以支持（甲）為原來抄法的理由包括：在「棄絕公式」（'formulas of renunciation'）中，使用 ἀποθέσθαι 是正常的做法；ἀποβάλλειν 沒有在保羅其他的書信出現；新約完全沒有此字的中間語態的另一例子；支持 ἀποθώμεθα 的外證較強（Metzger 529-30; Moo III 818 n.2; Schreiner 701-2）。另一方面，從內證（抄傳可能性）的角度而言，（乙）是「較難懂的抄法」（參上面 65 註 7）：若（甲）是原來的，很難解釋它怎會被不尋常的（乙）取代；但若（乙）是原來的，則不難理解它被較常見的（甲）取代了，到了（甲）在經文傳統中佔了顯著地位的地步（Holmes, 'Romans' 198-99; Cranfield 2.685 n.3; Dunn 2.784 n.b）。

必表示保羅現在特別想到的是脫去晚間的睡衣，穿上適合日間的裝束；[5] 一來因為一世紀時似乎並沒有晚上穿著特別的睡衣的習慣，二來因為這對動詞（弗四 22、24），尤其是「穿上」一詞（帖前五 8；加三 27；弗六 11、14；西三 10、12），在保羅書信另外出現不止一次，皆與從黑夜轉為白晝無關。[6] 信徒該脫去的是「黑暗的行為」（思高），他們應穿上（思高：佩帶）的是「光明的武器」（思高、新譯、金譯）。[7]「黑暗」與「光明」的對比是上一句「黑夜」與「白晝」的圖像自然的延伸；黑暗是現世的特徵，光明是救恩新紀元的特徵。[8]「黑暗的行為」即是屬乎現世這黑夜並標誌著這邪惡的現世的那些行為；保羅可能同時想到，

4　ἐνδυσώμεθα 之後的連詞很可能是 δέ（不是 καί 或 οὖν；無連詞的異文外證太弱），但其意思相當於 καί（詳參 Metzger 530; Schreiner 702）。ἐνδύω 在新約另外出現 27 次（保羅書信佔 13 次）；詳參《帖前》403-4（該處說「二十六次」和「十二次」；但註 447 的「十三次」應為「十四次」，第二行在「徒十二 21」之後應加上「林後五 3」；see Furnish, *II Corinthians* 267-68）。這裏的兩個動詞，像下文的「行事為人」和「披戴」（13a、14a：περιπατήσωμεν, ἐνδύσασθε），在原文皆為過去不定時時態；這現象的解釋，請參《羅》2.207 註 21（cf. Moo III 823 n.33）。

5　As in Byrne 402; Dunn 2.787; cf. Wilckens 3.76; 活泉 214；矢內原 281。

6　Michel 414-15 with n.12; Moo III 823 with n.34; Cranfield 2.685. Käsemann 363 甚至直言，將「帶上光明的兵器」連於脫去睡衣、穿上日間的衣服，今天聽起來幾乎是可笑的。（1）一些釋經者認為，「脫去」和「穿上」作為改變身分和性格的隱喻（參〔例如〕：亞三 3～5；賽五十二 1，六十一 10）可能與基督教的洗禮儀式有關聯：受洗者脫下衣裳進入水中，起來時穿上新的衣服作為「新人」的象徵（L. T. Johnson 194）；在使徒時代，洗禮通常採浸入的形式，且受洗者似乎常是光著身子受浸的（G. R. Beasley-Murray, *DPL* 62*a*）。不過，洗禮在初期教會採何種形式是個受爭議的問題（參《羅》2.199-200）；另有認為並無證據顯示，早於保羅的時代已有這種更換衣服的儀式（Moo III 823 n.32）。（2）Boring-Berger-Colpe §615 則認為，「脫去」和「穿上」此隱喻的背景是：人進入一聖潔之處時，總是要脫去／放下其衣服及裝備的某些項目的。

7　亞歷山太的革利免提供了寓意解釋法的一個典型例子：保羅以「白晝」和「光明」指神的兒子，「光明的武器」是指神的應許（see Bray 333*b*）。

8　Moo III 823. 作者引帖前五 4～5 以資比較。τοῦ σκότους 和 τοῦ φωτός 可歸類為 qualitative/descriptive genitive（so Moo III 823 n.36 / 824 n.38）。

下一節將要提到的那些事情，就是在一個異教城市的夜生活裏時常發生，但在光天化日之下很多人會羞而不作的「黑暗無益的作爲」（弗五 11〔思高〕；參：約三 19～21）。[9]

信徒該佩帶的是「光明的武器」。「武器」原文亦可指「工具」，[10] 但一段平行的經文（帖前五 8）有力地提示前者是正確的譯法。[11] 保羅從「黑暗的行爲」轉到「光明的兵器」，[12] 這提示基督徒的生命不是一覺睡夢而是一場仗（參：提後四 7）；「穿上光明的武器」（金譯）的含義即是「穿上光明的盔甲」（當代）並「拿起武器」（現修），準備作戰。[13]「光明的武器」有解爲「光明所要求並（同時）供給的武器」（即是由神的軍火庫所供給）；較自然的解釋是，這些武器是屬於光明的範疇，適宜給那些已獲救「脫離了黑暗的權勢」並蒙父神使他們「有資格分享聖徒在光明中的基業」（新譯：西一 13、12）者使用的武器。[14] 保羅在他處對信徒所當穿戴的「全副軍裝」（弗六 11、13～17；參：帖前五 8）[15] 以及「我們作戰的武器」（林後十 4；參：六 7）有較詳

---

9 Cranfield 2.685-86. 即是「黑夜」同時具道德及末世性意義（參十三 12a 註釋第二段）。

10 鮑 2.141 因此認爲，「光明的兵器」這詞「可指任何對光明中的生活，或者說基督徒的生活有幫助的工具」。

11 Moo 824 n.37. 原文爲 ὅπλον, 參《羅》2.260-61（該處提及的太十八 3 應爲約十八 3）。

12 有古卷以 ἔργα 取代 ὅπλα, 但這顯然是與上一句的 ἔργα 同化的結果（cf. Dunn 2.784 n.d; Schreiner 702）。另一方面，保羅不用「黑暗的武器」——這可與「光明的武器」構成更好的對比——而用了「黑暗的行爲」一詞，這是由於盔甲和武器通常是日間才穿戴的，而晚上是較適合行惡的時候（參：帖前五 7～8）（Gundry, 'Romans' 269）。

13 依次見：Denney 699*b*; Murray 2.170; Moo III 824; 及 Dunn 2.788. H.-C. Hahn（*DNTT* 2.495）說：「〔撒但〕甚至可以化裝成光明的天使（林後十一 14）。因此基督徒必須穿上『光明的盔甲』〔當代〕。」按筆者的理解，「因此」的邏輯不是將「光明的盔甲」繫於「光明的天使」，而是將基督徒準備作戰之必須繫於撒但的手段之高明。

14 依次見：Cranfield 2.686, Morris 472 n.77 (both citing P. Althaus); 及 Moo III 824. 參上面註 8。

15 可參《帖前》404-7。

細的描寫，但在這裏，「光明的武器」的意思將會由第十四節澄清，就如「黑暗的行為」是由第十三節下半澄清。[16]

十三13 「行事為人要端正，好像行在白晝。不可荒宴醉酒；不可好色邪蕩；不可爭競嫉妒。」

本節提出了第二個對比（第一個在上節）。積極方面（13a），保羅用了兩個詞語形容信徒應如何「行事為人」：[1] 第一個是「像在白晝之中」（呂譯）。[2] 這話有多種解釋：（一）「好像白晝已經來到」（暗示它其實尚未來到；第 12 節說「白晝已近」）——保羅要求信徒要如此生活，即是彷彿那將要來的世代已經來臨（在某意義上它確是已經來臨）。[3] 可是，保羅的習慣並不以「若某事是眞的（但其實某事並不是眞的）」為勸勉信徒的根據；例如，「你們向罪也當看自己是死的」（六 11）這話裏面的「看」，並不是假裝性的「當作」，而是按照福音的亮光及信心的洞見並與事實相符的「算」。[4]（二）「好像」並不表示「彷彿」（參四 17）而是「實在是這樣」（參一 21）之意：信徒因在基督裏已經是屬於神的新紀元，他們的生命已被那將要來的日子

---

16 Cranfield 2.686.

1 關於 περιπατέω 這字，可參《羅》2.207 註 20。這裏過去不定時時態的 περιπατήσωμεν（BDF §337[1], Fitzmyer II 683 認為是 ingressive aorist），請參十三 12b～c 註釋註 4 末（上面 318）。McKay §9.2 認為，表達狀況之動詞的這個時態，與整段勸勉之急迫性相符。Nanos 23 n.6 宣稱，保羅所要求的正當行為即是流通之猶太教要求「義的外邦人」遵守的「行為守則（halakhot）」（cf., e.g., 26, 30, 34, 39, 53, 75, 84; 上面 248-49 註 27）；此解釋並無可取。

2 BDF §425(4) 認為 ὡς ἐν ἡμέρᾳ = ὡς ἡμέρας οὔσης. MHT 3.158 n.1 則認為這裏可能省略了分詞（如在古典希臘文），即 ὡς ἐν ἡμέρᾳ = ὡς [ὄντες] ἐν ἡμέρᾳ. 後者似較可取。有古卷（P^{46}〔見上面 145 註 35〕）只作 ἡμέρᾳ（= temporal dative: BDF §200）；嚴格地說，這種結構只用來表達時間的一點（point of time），但在這裏則相當於 'in the day'（MHT 3.243）。

3 Barrett 233. Cf. Via 123.

4 Cranfield 2.687（against (ii)）；《羅》2.251-52。

之光輝所照亮著。[5]（三）鄧雅各認爲，比上一個看法更符合保羅神學（及耶穌傳統）的「已濟／未濟」之張力的講法是說，那些等待那日子來到的人，必須活在那（將要來的）日子的亮光之中（即是讓那日子將要來臨的事實斷定他們的行事爲人）。[6]

較簡單和自然的解釋是，（四）「像在白晝之中」意即「像人們在白晝的生活那樣」，即是「端端正正」（呂譯）的，不像下半節所列舉的表現。[7] 如保羅所說，「醉酒的人是在晚上醉」（帖前五 7，新譯）；一般而論，人們在日間的生活比在晚間較「端正」。葛嵐斐反對此解釋，因認爲它給予「白晝」一詞的意思，有別於這詞在上一節的意思（葛氏把兩次的「白晝」都解爲指神的新紀元）。[8] 可是，根據上文的理解，上一節的「白晝」不僅是指主再來的日子，也同時具有道德含義，[9] 而後者在本節變得十分顯著（甚至到了使末日意義成爲多餘的地步）：下半節所談到的（至少頭幾樣）是異教徒典型的夜間活動，這就有力地提示上半節的「白晝」是指「日間」（不是「那日子」）。此外，葛氏本人在解釋上一節「黑暗的行爲」時，亦認爲保羅可能同時想到，本節下半將要提到的那些事情，是在一個異教城市的夜生活裏時常發生，但在光天化日之下很多人會羞而不作的。[10] 這就是說，該詞的意思也支持本節的「白晝」是指日間。也許在羅馬人當中有

---

5 Käsemann 363; Cranfield 2.687 (iii). Similarly, Moo III 824; Schreiner 700; Culpepper, 'Romans 12-15' 458. Cf. LN 88.50: 'as (people who live) in (the light of) day'; TEV; 現修、金譯。

6 Dunn 2.789.

7 Byrne 402. Cf. NIV: 'Let us behave decently, as in the daytime'; similarly, CEV.

8 Cranfield 2.686-87, against (i).

9 參十三 12a 註釋第二段（上面 315）。

10 參十三 12b～c 註釋註 9 所屬正文（上面 318-19）。

一流行的觀念，即在晚上作任何事都是被容許的；[11] 若是這樣，將「像在白晝之中」連於「端正」來解釋，就顯得更加合適了。

用來形容「行事爲人」的第二個字是個副詞。[12]「端正」或「端莊」（思高、金譯）這譯法（一）大抵意即「帶著優雅與尊嚴」，其引申的意思是（二）「高尚地、可敬地」。[13] 另一譯法是（三）「光明磊落／正大」（新譯／現修），這大抵是由於「白晝」一詞的影響所致。另外的譯法包括：（四）「規規矩矩地」；（五）「正當地」；（六）「合宜地」。[14] 筆者認爲，所有這些譯法都與在前（原文次序）的「像在白晝之中」相符；但下半節所禁止的顯然是與副詞的意思相反的表現，在這對比的提示下，後三個意思似較前三個可取，難怪多數的主要英譯本都是採此三者其中的一個。[15]

消極方面（13b），保羅列出了「黑暗的行爲」（12b）的一些例子，這些構成一個小型的「惡行目錄」。[16] 其中的六個項目分成

---

11 Michel 416; Dunn 2.789.

12 εὐσχημόνως. 在新約另外只見於林前十四 40；帖前四 12。參《帖前》332-33。

13 （1）Bryan 208: 'with grace and dignity'（但是按《學生國語辭典》〔上面 171 註 20〕599 的解釋，「端正」的意思只是「整齊美好」）；（2）'honorably/honourably' (RSV / Barrett 233; Cranfield 2.679), 'honestly' (KJV)（'honestly' 按當時〔1611〕的、所謂「伊利沙伯〔女王一世 [1533-1603]〕英語」的用法意即 honourably）。

14 （4）'decently' (NIV, NJB; BDAG 414 [s.v. 1]). 'with decency' (NEB);（5）'properly' (NKJV, NAS, TEV, CEV);（6）'becomingly' (RSV), 'in a becoming manner' (LN 88.50); cf. P. Fiedler, *EDNT* 2.86*a*: 'conduct becoming [for the Christian]'.

15 而在後三者之中，也許（六）是最佳選擇，因爲同字根的形容詞 εὐσχήμων 在林前七 35 用來指「合宜」的事，同字根的反義動詞 ἀσχημονέω 在 36 節的意思是「待的不合宜／有不合適的行動」（思高／新譯）。若是這樣，（四）或（五）可視爲（六）進一步的解釋，而（四）又可視爲（五）進一步的解釋。

16 參《羅》1.318-19 註 1。在保羅書信以外，新約的「惡行目錄」還有：太十五 19；可七 21～22；彼前二 1，四 3、15；啓九 21，二十一 8，二十二 15；「美德目錄」還有：彼前三 8；彼後一

三對，每一對的兩項彼此的關係十分密切，因而可能應視爲重言法，所表達的基本意思只是一個；原文的文體（每一對皆以「不」字引介，三對的長度相若）也支持這種三分法。[17] 頭兩對項目在原文用複數的名詞，表達了經常重複或慣性的行爲之意；第三對的兩項則爲單數，也許表示保羅想到的是行爲背後的態度和精神過於行爲本身。[18] 全部六項在原文皆爲間接受格，[19] 與動詞連起來的意思即是：「要端端正正而行……而不是在荒宴醉酒中，不是在好房事邪蕩中，也不是在紛爭妒忌中」（呂譯）。

（一）荒宴原文原指爲希臘酒神戴安尼索（亦稱巴庫斯）[20] 而設的歡樂的行列，其後指歡樂的宴會，在新約則只有負面的意思，指過度的宴樂（思高：狂宴），在這裏可能是指喧鬧的宴樂

5～7。Cf. Sterling, 'Philosophy' 325-26. 作者指出，在複合的目錄中，總是惡行在先美德在後（加五 19～21、22～23；多一 7、8；弗四 31，四 32～五 2〔嚴格地說，五 1～2 不屬目錄〕；西三 5～8、12〔兩段相隔頗遠，應否視爲屬於同一個目錄？〕）。C. G. Kruse（*DPL* 962, §1）指出，這類目錄在保羅書信中最顯著的用法是用來鼓勵信徒要摒棄惡行，實踐美德（作者還列出這類目錄的另四種用法；cf. J. D. Charles, *DNTB* 1256 [§4.4]）。奧古斯丁就是因讀到 13b～14 節而歸主的（cf. Dodd 216-17; Barclay 177-78; Wright 728*a*; Bruce 56;《羅》1.38）。P. W. van der Horst（*DNTB* 166）將奧古斯丁這一次的經歷視爲「聖經占卜」（bibliomancy）的一個例子（§1）；作者又指出，希臘人對荷馬（Homer）、羅馬人對威吉爾（Virgil/Vergil）的作品，都有類似的做法，即是作求神問卜之用（§2）。

17 依次見：Cranfield 2.687; Mounce 248 n.91; 及 Jewett, 'Numerical Sequences in Romans' 241. Schlatter 247 也是說保羅將「三個過程」歸於黑夜。只是，第三位作者聲言，三對惡行以「相同長度的平行短語」的形式列出（'producing a triadic epanaphora'）；但筆者加上楷體的字言過其實，因爲平行的三個短語在原文依次是 3+3、3+5、4+3 個音節，中間的短語明顯地比另二個長（音節較多的第三個在長度上卻不及音節較少的第一個）：μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ.

18 依次見：Dunn 2.789; Byrne 402; 及 Morris 473（followed by 鮑 2.143）。

19 Datives of sphere. 即活泉 xxvii 所稱的「範疇位置格」。

20 Dionysus or Bacchus.

或「狂歡」（和修）。[21] 這一項是下一項（見下文）的自然伙伴，是不信主的人的生活特徵之一（彼前四 3），是「愛享樂而不愛神」（提後三 4，原文自譯）的一種具體說明。[22]「狂宴」的一個自然結果是（二）醉酒，後者屢次於「惡行目錄」中出現。[23] 它是一種夜間的行徑，與基督徒屬於白晝的身分和生活不符（帖前五 6～7）；在領受主餐之前喝醉尤其值得譴責，它使原應爲神聖莊嚴的場合變成鬧劇（林前十一 20～21）；因酒滋事者沒有資格在教會中任監督（提前三 3；多一 7），酗酒者也不能作執事（提前三 8）；醉酒使人放蕩不羈，但基督徒的生活應以「滿有聖靈」（弗五 18，呂譯）爲其特徵，因而與敬奉希臘酒神者的經歷劃分清楚。醉酒比「貪吃」（參思高：太十一 19；路七 34）更危險，因它削弱人按道德和理性控制自己的言行之能力。[24] 有認爲在第一項

---

21 Cf. Thayer 367（s.v. κῶμος, 1）（followed by Morris 473 n.82 and Rogers 341*b* = 精華 504）；G. Schneider, *EDNT* 2.333*b*; BDAG 580 (s.v.): here 'carousing' (NAS), 'revelry' (NKJV), 'revelling/reveling' (NEB / RSV, NRSV). Cf. CEV: 'wild parties'. 這字甚或可能指淫佚「縱慾」（現修、金譯）的宴樂；cf. NIV, TEV, LN 88.287: 'orgies'. Reasoner（'Romans 12:1—15:13' 297; cf. Reasoner 39, 69 with n.19）認爲，狂宴的圖畫不但符合羅馬詩人猶文拿里（Juvenal[is]:《宗教》167*b*）對一世紀貪吃的羅馬人之描寫（因消化不良而臥在床上），亦符合羅馬教會中的「強者」「甚麼東西都吃」（十四 2，現修）。將這一項如此與羅馬教會的情況拉上關係，實屬牽強。

22 參《眞理》337-38；Fung, *Galatians 260* (xv). *提後三 4 的原文（φιλήδονος）與本節的 κῶμος* 並無字義上的關聯；其意義「愛享樂」（新譯、現修；思高作「愛快樂」）比「愛宴樂」（呂譯同）廣泛；μᾶλλον ἤ 在這節的意思不是「過於／勝過」（新譯、現修／思高），而是「而不」（呂譯；參新和），如在提前一 4（cf. Marshall, *Pastoral* 775）。

23 μέθη, 另見於：加五 21（及路二十一 34）。林前五 11，六 10 用名詞 μέθυσος =「醉漢」（簡明 107*a*）。

24 參《眞理》337 (n); Fung, *Galatians* 259-60 (xiv). 酒的飲用本身並不是罪（參：約二 10；提前五 23）；酒甚至可以「使人心歡喜」（詩一〇四 15〔新譯〕；參：士九 13）。不過，舊約同樣提到嗜酒的害處（參：箴二十一 17b，二十三 21a）；事實上，「聖經第一次提到『酒』……就勾劃出醉酒的害處〔參：創九 20～23〕，這眞值得警惕」（鄺炳釗：《創世記》1.591）。

目的影響下，第二項目原文的意思可能是「豪飲」（思高）多過是「醉酒」；[25] 較佳的選擇是將這兩項視爲重言法，得出的意思即是醉酒的狂歡宴樂。[26]

（三）好色原文可指字面意義的「床」（路十一 7）或「婚床」（來十三 4，新譯），在本書九章十節的意思很可能是「遺精」；[27] 在這裏是「性交」的雅語，[28] 文理提示「不合法的性交」、「過分的性行爲」、「性濫交」、「淫亂」等意思。[29]（四）邪蕩在以弗所書四章十九節有較廣的「縱情恣慾」（思高、現修）之意，因外邦人「把自己放給邪蕩」（呂譯）的結果就是「貪行各樣污穢的事」（新譯）。但在本節，此詞與上一項合成一對，故可能特指性方面的「縱慾」（新譯）「放蕩」（思高、現修、金譯），即是「淫蕩」（和修）。[30] 這意思亦適用於原文在保羅書信出現的另二次（加五 19；林後十二 21；前一段的首三項亦在後一段出現）。[31] 再一次，這一對項目若視爲重言法，得

25　'[D]rinking bout[s]': BDAG 625 (s.v. μέθη); Dunn 2.789 (as one alternative).

26　'[D]runken reveling/revelry/revelries': Byrne 402 / Dunn 2.792 / Black 188; Dunn 2.789 (as the other alternative). 這第一對的兩項按相反的次序出現在加五 19-21 的惡行目錄中，代表了該處第四和最後一類的惡行，即是嗜慾無度之罪（《眞理》337；Fung, *Galatians* 259，尤見 254 的圖表）。

27　見《羅》3.112-13，連註 11、12。

28　Thayer 352 (s.v. κοίτη, c); G. Schneider, *EDNT* 2.305*b*. 此字在新約僅此四次。

29　'[I]llicit sexual union' (T. McComiskey, *DNTT* 2.587); 'sexual excesses' (BDAG 554 [s.v. 2 a]); 'sexual promiscuity' (NAS); 'sexual immorality' (LN 88.273; NIV, NJB). 其他的譯法包括：「好房事」（呂譯；cf. KJV: 'chambering'）、「淫蕩」（NKJV: 'lewdness'）和「放蕩」（NEB, NRSV: 'debauchery'）。

30　Cf. 'debauchery' (NIV), 'licentiousness' (RSV, NRSV), 'sensuality' (NAS). 其他的譯法包括：「不道德、不貞潔」（KJV: 'wantonness'; cf. Thayer 79-80 [s.v. ἀσέλγεια]）、「貪慾（尤指性慾）」（NKJV: 'lust'）。Cf. also BDAG 141 (s.v.); H. Goldstein, *EDNT* 1.169*b*. Hume 192 則認爲原文可指流氓阿飛之所爲或任性的暴力行爲，不必涉及性。

31　ἀσέλγεια 在新約另外出現六次（可七 22；彼前四 3；彼後二 2、7、18；猶 4）。

出的意思便是放蕩和過分的性行爲或耽於聲色／性關係的放蕩行爲。[32]

（五）爭競或「紛爭」（呂譯、當代、新譯、金譯、現修）和（六）嫉妒的原文[33]已在上文各出現一次（羅一29，十2）。[34]作爲重言法，[35]二者合起來的意思即是因嫉妒而起／充滿嫉妒的紛爭／競爭。[36]

這三對項目（以下簡稱甲、乙、丙）彼此間存在著甚麼關係呢？（一）有釋經者認爲，羅馬的宴會有一確定的進行程序，狂歡作樂（甲）、放蕩行爲（乙）和紛爭（丙）都是羅馬宴會典型的特性。[37]（二）葛嵐斐認爲，醉酒的狂歡宴樂（甲）導致放蕩的性關係與行爲（乙），其結果常是嫉妒的紛爭和吵架（丙）。[38]（三）穆爾則認爲，雖然甲和乙顯然符合保羅剛使用過的黑夜／白晝的圖像，因爲狂飲和不正當的性行爲都特別是「黑夜的罪

---

32 '[D]ebauched sexual excess / debauched sex' (Dunn 2.789/792); 'sensual/sexual debauchery' (Black 188 / Byrne 402). 第三項沒有在加五 19～21 的惡行目錄中出現，但與第四項同屬該目錄第一類的惡行，即是性關係方面的罪（《眞理》332；尤見 Fung, *Galatians* 254 的圖表）。

33 皆爲單數（有別於頭四項的複數）；參上面註 18 所屬正文（323）。Cf. also W. Popkes, *EDNT* 2.100*b*: ζῆλος 在此描寫存著敵意對待別人的態度。一些古卷以複數代替單數，但這顯然是有抄寫員欲把六個項目統一爲複數的結果（cf. Dunn 2.784 n.d; Schreiner 702）。

34 依次參《羅》1.322 之〔七〕；《羅》3.294。這兩項以同一次序在加五的惡行目錄中出現，是該處第三類惡行（人際關係失調）的例子（《眞理》334-5；Fung, *Galatians* 257〔尤見 254 的圖表〕）。

35 H. Giessen（*EDNT* 2.53*a*）認爲，在本節、林前三3，及林後十二20，此二詞構成「辭令式的複寫」。但二詞並不是完全同義的。

36 '[J]ealous strife' (Black 188), 'envious rivalry' (Dunn 2.792). 筆者認爲這譯法勝於 'thrusting quarrelsomeness' (Byrne 402)或 'rivalry, party attachment'（Dunn 2.790）。

37 Michel 412（作者認爲，保羅不欲羅馬教會牽涉在這些壞習慣之中），cf. 416.

38 Cranfield 2.687. 教父屈梭多模認爲，保羅欲除掉致命的貪慾（'lust'）和忿怒，因此他的矛頭直趨二者之源：沒有比酗酒更能煽動慾火或怒氣（see Bray 335*a*）。可是，保羅在此並無提及忿怒（參較：弗四31；西三8）。

行」，丙則不能自然地與前二者配合；保羅提及後者，也許是要爲下文鋪路，他將要因羅馬基督徒的紛爭和彼此批評譴責他們（參十四 1～十五 13）。[39] 筆者認爲，（四）這三對項目可歸納爲在飲酒、性關係和社交關係三方面缺乏自制＝「不能節制」（林前七 5，呂譯、思高）的行爲；[40] 甲與乙的關係尤其自然和密切（參〔二〕）。[41] 這三對項目可進一步視爲分別代表了三類的惡行：嗜慾無度之罪（甲）、性關係方面的罪（乙），及人際關係方面的罪（丙）。[42]

班納認爲，保羅無意提示，他的羅馬讀者（或聽者）迫切地需要這「勿參與此等惡事」的警告。消極方面的這些項目之用意，是要藉著提出對比來加強積極方面的勸勉，即信徒行事爲人應活在基督再來的日子已經臨近的意識中。不過鄧雅各指出，哥林多教會的部分成員有類似的縱慾行爲（林前五～六），保羅需要爲此譴責他們，這提示我們不能排除這個可能，即保羅把這些惡行視爲對羅馬讀者構成眞正的試探和威脅。[43] 無論如何，這些「黑暗的行爲」的例子即是「身體的惡行」（羅八 13b）[44] 的例子，也是「順著肉體活」（八 12，呂譯）的樣品，而如此活的結果是永死（13a）；信徒必須靠著聖靈將這些惡行置諸死地（13b，參十三 14b）。[45]

---

39 Moo III 824-25（L. T. Johnson 195 也是認爲，丙提供了過渡到下文之討論的橋樑）。可是，丙與甲及乙的其中一項（即共五項）也在加五 19～21 的惡行目錄中出現，這使穆爾對丙在此出現的解釋被扣上問號。

40 Stott 353（斯托得 480）；Bryan 208. 原文名詞爲 ἀκρασία，在新約另外只見於太二十三 25。

41 路德說，「貪吃和醉酒是不貞潔和淫蕩〔的行爲〕在其上茁長的沃土」（Luther 175）。

42 參上面註 26、32、34。

43 依次見：Byrne 400; Dunn 2.792.

44 這些惡行是透過身體在「肉體」（參十三 14b）的影響下做出來的（《羅》2.615）。

45 Cf. Fee, *Presence* 614-15. 作者認爲保羅預期聽者會將本段和八 12～13 連起來。

十三 14　「總要披戴主耶穌基督，不要為肉體安排，去放縱私慾。」

第三個對比（首二個在 12、13 節）以強烈的反語詞「但是」（現修）開始，並使用複數第二人稱直接的對讀者說話。就如上一節舉例說明了甚麼是「黑暗的行為」（12b），本節提供了「佩戴光明的武器」（12c，思高）之解釋。（一）斯托得認為文理提示，「披戴主耶穌基督」（14a）的「作用是保護而非裝飾」；[1]「穿上主耶穌基督為軍裝」（呂譯）這譯法與這種理解相符。[2] 不過，若譯為「你們要以主耶穌基督裝備自己」（現修），這種裝備就不見得必定是為保護而非裝飾。（二）葛嵐斐認為，「穿上光明的盔甲」（12b，當代）的意思不是培養各樣（被視為各自獨立）的美德，而是披戴主耶穌基督，意即存著信心和把握，懷著感激的忠誠與順服，一而再的擁抱我們所屬的主，在作門徒的道路上追隨祂，並竭盡所能的叫自己的生命被祂在世上的生活之謙卑樣式所塑造。[3] 不過，（三）本句是與「穿上光明的武器」平行並解釋後者，而與「光明的武器」相反的是「黑暗的行為」，本句又是與肉體及其私慾（14b）相對的；這就提示「披戴基督」意即具有基督的樣式或展現基督的美德：「讓基督的形象表現在你

1　斯托得 481（Stott 353）。參黃 241：「……就是將自己藏在主耶穌裏面……當罪惡要來攻擊的時候，我們立刻靠主的大能去抵擋……」

2　Cf. NEB: 'Let your armour be the Lord Jesus Christ'; similarly, NJB. 參較金譯：「你們應穿上主耶穌基督的武器」；這是否指祂所供給的武器呢？τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν 是原來的抄法，此點可參 Schreiner 702. Wallace 183 with n.26 認為，τὸν κύριον 和 Ἰησοῦν Χριστόν 是同位受詞（'appositional' accusatives）抑是受詞和補語（'object-complement' = 'Jesus Christ as Lord'）有爭議的餘地。筆者倒認為前者比後者可能得多。

3　Cranfield 2.688-89. Wright 730 認為，保羅所想到的是藉著每天祈禱和默想，求耶穌——作為主（因而是遠超一己和可能施襲的一切權勢之上）和救主（因而可救拔一己脫離傷害）——的幫助這種屬靈操練。

的一切言語行爲中，就好像你穿著了祂品格的衣裳。」[4] 如此解釋符合「披戴」這圖像可能的背景：在希臘的舞臺劇中，扮演某一人物的演員可說是放棄了自己的身分而取了那人的身分；保羅暗示，就如演員要全情投入他所扮演的角色，信徒也要全力過他的基督徒生活。[5] 支持（三）的一項有力理據是，在另一段倫理勸勉的經文中，保羅告訴讀者「要存〔原文作：穿上（呂譯、思高）〕憐憫的心腸、恩慈、謙卑、溫柔和忍耐」（西三 12，新譯）；這些美德也是神或基督——「而基督是上帝的眞像」（林後四 4，現修）——所展示的特性，[6] 因而「穿上主耶穌基督」這講法並非不尋常。[7]

4　依次見：Gundry, 'Romans' 269; 畢波特 163（引句出處）。Hume 192 認爲「穿上」在此 =「變得像」（'become like'）甚或「變成」（'turn into'）；按 Wilckens 3.78 的解釋，穿上基督意即彼此相愛（十三 8～10）。S. Kim（*DPL* 487*a* = 'Jesus Tradition' 283）認爲保羅在這裏想到基督的榜樣，而保羅所理解的、耶穌的模範品格與福音書所描述的、耶穌的品格是一致的（Bruce, *Paul* 96）。

5　Dunn 2.790; Byrne 400, 403; Dunn, *Paul* 194. Cf. A. Oepke, *TDNT* 2.319: τὸν Ταρκύνιον ἐνδύεσθαι = 'to play the role of Tarquin' (Dionysius of Halicarnassus).

6　用在神的身上——憐憫（οἰκτιρμός）：林後一 3。恩慈（χρηστότης）：羅二 4a，十一 22；弗二 7；多三 4；（χρηστός）路六 35；羅二 4b。忍耐（μακροθυμία）：羅二 4，九 22；彼前三 20；彼後三 15；（μακροθυμέω）彼後三 9。用於基督身上——恩慈（χρηστός）：彼前二 3（cf. Kelly, *Pastoral* 86）。謙卑（ταπεινός）：太十一 29。溫柔（πραΰτης）：林後十 1；（πραΰς）：太十一 29，二十一 5。忍耐（μακροθυμία）：提前一 16。

7　O'Brien, *Colossians* 197; cf. Thompson 155. M. B. Thompson（*DPL* 922*b*）說，保羅將「穿上某些特徵」（西三 12～17；弗四 24）綜合爲「穿上基督」（本節）。（1）Jervis（'Romans' 154）指出，「穿上美德」在古代是個普遍的圖像；例如，斐羅曾這樣說：「智者必須以審愼爲裝飾……他必須穿上沒有裝飾的眞理爲袍，沒有任何必死〔不能永存〕之物可接觸此袍」（*De Ebrietate* 86.5）。（2）Moo III 825-26 的解釋，至少就其用詞而論，可視爲合併了兩個解釋：披戴基督意即「我們要自覺地如此擁抱基督〔二〕，以致祂的品格在我們的一切言行中彰顯出來〔三〕」。（3）Thompson 140（cf. 153, 238）認爲，保羅以呼召信徒要循序漸進地變化（變成基督的形像，十二 2）開始他的勸勉，又在這裏以「要穿上主耶穌基督」結束；這種首尾相應（*inclusio*）使居間的部分的焦點落在基督身上，意即保羅所描繪的基督徒行爲的理想圖畫中，

馬安遜認爲，保羅在加拉太書（三 27）用了同樣的圖像，因而這裏的「披戴基督」可能是「被納入基督的身體」這主題的變體（參：弗四24；西三9～11）。這符合「不要爲肉體安排，去放縱私慾」（14b）的命令，因爲信徒已脫去了舊人和舊人的行爲了（西三 9）。[8] 不過，這四段的關係較正確的理解似乎是這樣：「你們凡受了洗歸入基督的、便是穿上了基督爲衣服」（加三27，呂譯）；基督宛如一件外衣把信徒包起來，這外衣象徵他的新的、屬靈的生命，[9] 因而信徒也可被描寫爲「已經脫去了舊人和舊人的行爲，穿上了新人」（西三 9b～10a）。[10] 但這「新人」（取其個別性意義）的性質是「照著他的創造者的形象漸漸更新」，其目的是要信徒越來越認識神的旨意（10b〔新譯〕，參一 9）；[11] 因此保羅也教導信徒「該脫去你們照從前生活的舊人……穿上新人」（弗四22a、24a，思高），「這新人是照著神的形像造的，有〔從〕眞理〔而來〕的仁義和聖潔」（24b）。[12] 照樣，信徒在受洗時「穿上了」基督（加三 27）之後，行事爲人還需要繼續不斷地「穿上」基督；「他們旣已在神學意義上『穿上了』基督（加

畫布上所見的是耶穌的面孔。可是，將十二 2 的「變化」解爲變成基督的形像，這做法值得置疑（參十二 2b 註釋註 5 末部分〔上面 65〕），因而作者所看出來的、這樣的首尾相應（有別於十三 11～14 註釋引言所提到的、較籠統的「前後呼應」〔上面 305〕）也是有疑問的。

8 Manson 951a (§825h).

9 參《眞理》236；Fung, *Galatians* 172.

10 這「新人」（像「舊人」一樣）同時有集體和個人的意義：他是個新的創造（集體性：參呂譯「新造的人」），而這新人類是體現在個別的信徒所「穿上」了的「新人」身上。詳參《羅》2.229。因此，「對保羅而言，這新人與基督完全相同」（H. Weigelt, *DNTT* 1.316; cf. Moo III 825）這見解把事情過分簡化了。

11 Cf. O'Brien, *Colossians* 191-92.

12 Cf. Lincoln, *Ephesians* 287-89.

三 27），就當在倫理意義上『穿上』基督（羅十三 14）。」[13]

下半節是上半節的負面對等物。「肉體」所指的不是我們裏頭有罪的人性，[14] 而是被造的人類在其墮落的狀況中完全與神爲敵；[15] 這詞被放在句子的開端，爲要強調信徒的舊生命（他們從前是「在肉體裏」的，七 5）與新生命（不斷地穿上基督）之對比。[16]「爲肉體安排」原文的意思不是「只掛念肉性的事」（思高），也不僅是「只想著肉體」（和修），而是「爲肉體籌算」（呂譯），預先作出安排。[17] 如此安排的目的 [18] 是要「滿足肉體的情

13 Mohrlang, *Matthew* 84. 後一個意思對應著信徒與基督同死同復活的第三個（即道德意義上的）意思（Cranfield 2.688; 參《羅》2.191）。

14 NIV / *LN* 30.47: 'the/your sinful nature'; Barclay 177, 178: 'Christless human nature'; Wright 729*a*: 'the corruptible and rebellious side of human nature'（728*b* 已正確地將此詞在 13a 的意思解釋爲 'humanity in rebellion against its creator'）。Cousar（'Gospel' 153）批評一些英譯本慣性地將 σάρξ 譯爲 'lower nature' (NEB), 'sinful nature' (NIV) 或 'human nature' (Good News Bible), 這些譯法使人引起誤解，以爲每一個人裏面有兩個性情（較高的、屬靈的一面，和較低的、屬肉體的一面），彼此爭奪控制權（一肩上有鬼魔，另一肩上有天使）；這種譯法忽視了一件事實：對保羅而言，聖靈和肉體並不是構成二元人性的兩部分。

15 見《羅》2.350-52，尤其是 352 註 9 及所屬正文。Michel 418 解爲在舊紀元中的、人的生活方式。

16 Cf. SH 379. 本節原文部分呈現交叉式排列法：ἐνδύσασθε (A) τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν (B), καὶ τῆς σαρκὸς (B') πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε (A') εἰς ἐπιθυμίας. 留意（B）與（B'）並列。

17 πρόνοια 在新約另外只見於徒二十四 2，在該處的意思可能是「先見」=「遠見」（新譯），或是深謀遠慮的「治理／照料」（現修／思高）或「籌謀」（呂譯）。用在神的身上，這字的意思是 'providence, forethought'; 斐羅眾多的作品其中的一份就是《論天意》（Περὶ προνοίας）（BDAG 872 [s.v. a]; 岑紹麟於《聖經正典》263，參 318）。在本節，πρόνοιαν + ποιεῖσθαι（中間語態）是個很好的希臘慣用語，意即運用遠見、預先安排（so Fitzmyer II 684, with reference to BDF §310[1]; cf. Moo III 826 n.52）。W. Radl（*EDNT* 3.159*a*）指出，這慣用語的意思與動詞 προνοέω 相同（後者參十二 17 註釋第二段〔上面 176-77〕）。（1）黃 241 聲稱，「原文直譯爲不要任憑肉體的意慾」；這話不確。（2）Byrne 403 採不同的譯法：'do not carry out the intent of the flesh to gratify its desires'. 即是將 τῆς σαρκός 視爲主詞所有格，又把 πρόνοιαν 和 ποιεῖσθε 分開，將前者解釋爲「意圖」。可是，本註釋所參考的三本希臘文辭典都不支持這個意思：BDAG 873 (s.v. πρόνοια, 2); Thayer 540 (s.v.); LN 2.208. Cf. also MM 543 (s.v.); P. Jacobs, H. Krienke, *DNTT* 1.695.

慾」（現修）。[19] 這些「私慾」是墮落了的人類（肉體）之特徵，但是對信徒仍然構成試探和威脅，故此保羅警告他們不要設法滿足它們。[20] 自古迄今，都有釋經者將本句解爲「正當地照顧身體是需要的，只是必須防範罪惡的私慾」。[21] 可是，保羅在談論的不是中性的「肉軀」（金譯），而是負面意義的「肉體」，[22] 他的論點不是：要照顧身體，但不要向它的私慾屈服，而是：完全不要牽涉在（如 13 節所描寫的）「肉體」的範疇裏。[23]

戴阿多若認爲，披戴基督意即我們要在行爲上效法基督，向別人把祂彰顯出來。[24] 保羅在他處確有教導信徒要效法基督（間接地：林前十一 1）或效法神（弗五 1），[25] 但是本節的下半暗示了保羅神學熟悉的課題——肉體與聖靈的對比（參八 13：「靠著聖靈治死身體的惡行」），這就提示聖靈是實行這裏的勸勉（13～14

---

18 εἰς ἐπιθυμίας = 'with a view to the satisfaction of its desires' (Cranfield 2.690).

19 原文只作 εἰς ἐπιθυμίας, 不過多數英譯本都加上 'its'（RSV, NKJV, NRSV, NAS）或意義相同的字（cf. KJV, NIV, TEV）。這做法可從加五 16（「肉體的私慾」，呂譯）和 24（「肉體……和私慾」，同上）獲得支持（參：彼後二 18；約壹二 16）。ἐπιθυμία 參《羅》1.303 註 9。（1）Black 189 認爲此字在本節顯然有性的意味，但 13 節的小型「惡行目錄」並不支持此說（參《羅》2.259-60）。（2）Boyarin（*Paul* 170）認爲本節應如此解釋：要受洗歸入基督的身體及靈的新家庭，不要爲肉身的後代安排，如此安排必然挑動情慾！參《羅》2.231 之（一），267 之（一）。

20 Dunn 2.791 認爲原文的結構（μή + 現在時態命令式語法的動詞 ποιεῖσθε）可能有「停止這樣作」之意（so LN 30.47: 'stop planning ahead'; NJB: 'stop worrying about'）。但如此翻譯的含義是，保羅假定讀者正在這樣作（爲肉體安排去滿足私慾），而並無理由叫我們相信保羅如此假定。較好的解釋是：「不要養成這樣作的習慣」（參十三 8a 註釋註 5 及所屬正文〔上面 282〕）。

21 例如：教父俄利根（see Bray 335*b*）、路德（as cited in Cranfield 2.690）、J. Behm, *TDNT* 4.1012.

22 Cf. Cranfield 2.690. 作者又指出，μή 字所否定的不僅是 εἰς ἐπιθυμίας 而是 14b 全句。

23 Michel 417; Käsemann 363.

24 Diodore（參《羅》3.485 註 13）；see Bray 335*b*.

25 帖前一 6（及二 14）的「效法者」則有「被動的分享了同一經歷者」之意：參《帖前》85-87（184-85）。

節）之動力，因而「在生活上將主耶穌基督的完美彰顯出來」（14a，當代）的方法就是「隨從聖靈去行」（八 4，新譯）。[26]「順著聖靈而行」（加五 16）就結出聖靈的果子（22～23 節），而聖靈的果子「細察之下正是耶穌基督自己的輪廓〔顯〕在祂的門徒身上」[27]（參：加四 19：「基督在你們裏面成形」〔新譯〕意即「基督的特性在你們的生命中成形」〔現修〕，實即等於「信徒取了基督的形像」[28]）。

---

26 Cf. Denney 699*a*; Thompson 158. 亦參十三 13 註釋末段末（上面 000）。

27 Packer, *Spirit* 108（巴刻：《聖靈》116「是耶穌基督自己活在門徒心裏」英文原作 '(proves) to be neither more *nor less than the profile of Jesus Christ himself in his disciples'*）。作者（*Spirit* 109-10; 參《聖靈》116-17）提醒我們兩件「有時被人忘記」的事，這兩件事互相平衡，同樣重要：（1）聖靈是透過「恩具」（《宗教》200*a*：'means of grace'）來工作的——客觀的恩具是聖經眞理、禱告、信徒相交、崇拜和主餐，主觀的恩具是我們開放自己接受改變，即是思想、聆聽、自我審問、自我省察、自我勸誡、與別人分享自己的心事，並衡量他們所作的任何回應。聖靈引導我們在聖潔的路上前進的方法，是幫助我們藉著堅毅的自律養成聖潔的習慣；從某個角度看，聖靈的果子就是一連串的「行動與反應」的習慣：愛心、喜樂、和平、忍耐、恩慈、良善、信實、溫柔、節制全是一些習性（'habitual dispositions'），即是已成爲習慣的思想、感受和行爲方式。（2）聖潔的習慣雖是如上所述自然地藉著自律和努力形成，卻不是自然而然的產物；我們的自律和努力必須被聖靈祝福，否則不會成就甚麼，因而必須浸泡在不間斷的禱告之中。

28 《眞理》272；cf. Fung, *Galatians* 203.

七 強者與弱者應如何相待（十四 1～十五 13）[1]

（甲）按（一）唐米高的結構分析，本段可分爲兩部分，每一部分皆以「要接納」的勸勉開始，又以祈願結束，如下：

甲 要接納軟弱的，不管他們的習俗如何（十四 1 ～十五 6）
　一 扼要的勸勉（十四 1）
　二 主體（十四 2～十五 4）
　　1 同時給弱者和強者的指示（十四 2～13a）
　　2 主要是給強者的指示（十四 13b～十五 4）
　三 祈願（十五 5～6）
乙 要彼此接納，像基督接納了你們一樣（十五 7～13）
　一 扼要的勸勉（十五 7）
　二 主體（支持上述的勸勉）（十五 8～12）
　三 祈願（十五 13）[2]

此分析的主要困難在於甲部分：所佔篇幅不少的、主體的上半部分（二 1），是「同時給弱者和強者的指示」；[3] 祈願（三）也是關乎弱者和強者「彼此同心」的；但二者都被放在以「要接納軟

---

1 請留意：爲了方便討論，我們使用「強者」一詞來指其意見與「信心軟弱的」（十四 1）相反的羅馬基督徒，儘管保羅要到十五 1 才使用 οἱ δυνατοί 這詞（cf. Moo III 835 n.34）。在下文這一整段的討論中（包括引言部分及逐節的註釋），以及本註釋其餘的部分，強者和弱者（爲了節省篇幅而不加上引號，也爲了保持版面的美觀而不用楷體標示）應如此理解。

2 Thompson 162. Parunak（'Techniques' 535）的結構分析與此幾乎完全相同；唯一的分別是，作者把十四 13（不是 13b）視爲甲二 2 的開始，即甲二分爲：十四 2～12，十四 13～十五 4。

3 Stott 359, 360, 363 認爲在 2～13a 保羅「告訴讀者不可輕看或譴責軟弱的人」（斯托得 488、489、493）。這忽視了「譴責」（κρίνειν）一詞在本段多次用來指弱者的行動（3、4、10節）。

弱的」爲標題的甲部分之內，因而顯得不得其所。換句話說，以「要接納軟弱的」這標題涵括甲部分的全部內容，這做法並不合適。[4]

（二）巴列特將本段分爲三部分：「強者與弱者」（十四1～12）；「行在愛中」（十四 13～23）；「在愛中的合一」（十五 1～13）。[5] 可是，本段全段都是論「強者與弱者」的關係，因而以此作爲只是首部分的標題並不合適；第二和第三部分的標題亦不必要地部分重疊。更爲重要的，這分析法的主要問題在於第三部分：其中首六節的對象仍是（如在第二部分）強者（至少首四節是，隨後兩節可視爲過渡性質），但末後七節的對象則明顯地再次（如在第一部分）是強者及弱者，這七節且有總結全段的

---

4 李保羅 2.256 的二分法如下（沿用作者的標示法）：

（A）討論（十四 1～23）	（B）結論（十五 1～13）
（1）要彼此接納（1～18 節）	（2）要彼此造就（1～6 節）
（a）不要勉強人（1～12 節）	
（b）不要敗壞人（13～18 節）	
（2）要彼此造就（19～23 節）	（1）要彼此接納（7～13 節）
（b）不要敗壞人（19～21 節）	
（a）不要勉強人（22～23 節）	

如此，（A 1）與（B 1）、（A 2）與（B 2）構成交叉式排列法，（A 1）與（A 2）之間亦呈現交叉式排列法。可是，此分析不可取，因有以下的疑點：第一，關於（B）（作者說〔258〕，實際上總結上文的「其實只有」十五 1、2 和 7a）：十五 1 並無表示推理或結論的字，7 節則有「所以」一詞；這就是說，只有（B 1）才是本段的結論。此外，十五 1～6 的對象是「強者」（特別留意 1 節；5～6 節則屬過渡性質），故此（B 2）的標題並不合適。第二，關於（A）：十四 13～18 的對象只是「強者」，將這幾節放在（A 1）的標題下並不合適。第三，此分析未能正確地反映保羅時而對強者、時而對弱者、時而同時對二者說話的事實，故所看出的「對稱格式」、「對稱的結構」（258）相當牽強（參較下文之〔三〕）。

5 Barrett 234, 240, 246. 類似的三分法（章節相同，儘管標題有異）亦見於：Morris 34; Edwards viii; Via 124-25; Culpepper, 'Romans 12-15' 460; Harvey, 'Romans' 137 with n.63 (cf. idem, 'Oral' 293). Cf. also Tomson, *Paul* 237.

功用。這就是說，此三分法忽視了最後七節的獨特性。[6]

自然得多的做法是（三）將本段分爲四部分，此四部分呈現交叉式排列法，其對象依次爲強者及弱者、強者、強者、強者及弱者，如下：

甲　（弱者）不要論斷，（強者）不要輕看（弟兄）（十四 1～12）

乙　強者不要傷害弱者（十四 13～23）[7]

乙'　強者要使弱者得益（十五 1～6）

甲'　（二者要）效法基督彼此接納（十五 7～13）[8]

6　So Schreiner 703: '[Barrett] fails to see the distinctiveness of 15:7-13'.

7　「絆跌」的字彙只在這部分出現：πρόσκομμα 二次（13、20 節），προσκόπτω（21 節）及 σκάνδαλον（13 節）各一次。Cf. Harvey, 'Romans' 137 with n.64（作者說 σκανδαλίζω 出現一次，因他把 21 節的異文計算在內）。

8　（1）Cranfield 2.698-99 把十五 13 視爲單獨的一部分，即是將本段分爲五部分。但該節（那是保羅的祈願）較宜視爲屬於第四部分（so Schreiner 703），像 5～6 節的祈願是屬於第三部分一樣。（2）Lo II 也是將本段分爲五部分：十四 1～13a 同時對猶太和外邦基督徒（124），13b～23 節對外邦基督徒（131），十五 1～4 對外邦基督徒（141），5～6 節同時關乎猶太和外邦基督徒（148），7～13 節同時對猶太和外邦基督徒（152）。此分析法準確地反映了各部分是對誰（或關乎誰）說的，只是它破壞了正文四分法的交叉式排列法，而且第四部分特別短（只有兩節）；因此，十五 5～6 似較宜視爲由 1～4 節引發的祈願，因而仍屬第三部分，同時構成從第三部分過渡至第四部分的橋樑。（3）Tellbe（'Roman Setting' 166）看出的交叉式排列法如下：

甲　十四 1～2，開首的命令（προσλαμβάνεσθε）：要彼此接納

乙　十四 3～6，處理問題：不要根據飲食的條例和守日與否而彼此論斷

丙　十四 7～12，命令（複數）的神學基礎（γάρ）：基督的主權

乙'　十四 13～十五 6，再次處理問題：不要根據飲食的條例和守日與否而彼此論斷

甲'　十五 7，結束的命令（διὸ προσλαμβάνεσθε）：要彼此接納

作者認爲十五 8～13 把十四 1～十五 7 這一整段的論證結合起來，且同時是全書的結束。筆者認爲，此分析法有以下疑點：乙'的長度與其他各項不成比例，其標題（「不要……彼此論斷」）亦與該段的內容不符（13a 只是從十四 1～12 過渡到 13b～23 的橋樑）；將十五 7 抽離它所屬的該段（7～13 節）並不合適，也不宜以 8～13 節視爲全書的結束（見十五 7～13 註釋引言之〔一〕〔下面 502-3〕）。

甲是部分對強者（十四 1、3a、10b）、部分對弱者（3b～4 節、10a）、部分則同時對二者（5c、10c～12 節）而發的。[9] 乙則全是對強者說的（除了 13a 是從甲過渡至新段落的橋樑），其要旨在於呼籲強者不要因運用自己的自由致使弱者受到屬靈的傷害（13b、15、20～21 節）。乙'比乙更為積極，它根據基督的榜樣，勸喻強者要尋求弱者的屬靈益處；並在結束的祈願（十五 5～6）中求神使強者與弱者二者同心。甲'同樣以基督的榜樣（及職事）為基礎，勸勉二者「要彼此接納」（7 節）；這與本段開首出現兩次的「接納」——強者要接納弱者（十四 1），神已接納強者（3 節）——前後呼應，表示甲'同時是本段教導的結語。[10] 以上的大綱足以表明，本段的勸勉之主力是落在強者身上，這是由於他們比弱者有更多可運用的空間。[11]

（乙）本段勸勉的性質備受爭議，爭論之點在於這勸勉是針對羅馬教會的特別問題而發的，抑是一種籠統的教導。[12] 好些釋經者認為，本段（或十四 1～十五 6）是保羅把他較早時面對哥林多教會的實際問題時所達致的立場，加以修改而使之籠統化的結果。[13]

---

9 *Pace* Dunn 2.796-97; 鄧氏認為 1～2 節陳述了問題所在之後，3～12 節的要旨主要是針對弱者而發的（cf. Dunn, *Liberty* 94; *Paul* 686）。

10 Cf. Byrne 406-7; Moo III 832-33. 採納四分法的釋經者還包括：Murray 2.171, 185, 197, 203; Käsemann 365; Wilckens 3.80; cf. Schlier x.

11 Cranfield 2.725 (cf. Lo II 140; C. E. B. Cranfield, as reported in *NTA* §20[1976]-183). 即是強者可作出適應來遷就弱者，但是弱者卻不容易改變自己來跟強者看齊。Stowers 322 的講法是，保羅將主要的責任放在強者身上，因為有病的不是他們。亦參下面 425 註 13 之（2）。

12 採後一立場者包括：Hunter 118; F. W. Beare, *IDB* 4.121*a*. Byrne 12-13 認為本段的教導可能只是防範於未然，並非針對實在的弊端而發。Gaston（'Romans 12' 261-62）認為，強者和弱者並非可辨認的、在羅馬的兩個組別：保羅將所有讀者視為強者，他要他們全部不要藐視任何被認為是弱者的人。此說不能成立：單以本段的第一部分（十四 1～12）為例，保羅就三次直接對弱者說話（3b、4a、10a）。

13 So, e.g., Furnish, *Love Command* 116; Drane, 'Romans' 221; Engberg-Pedersen, 'Romans 5-8' 487; Outka, 'Harming' 384. Cf. also Knox 614-15; Perkins, 'Paul' 274; Bornkamm, 'Römerbrief' 133.

這立場的代表作（在英語世界）首推克利斯的文章，其主旨在於辯證，本段是籠統的勸勉，不是一些爭論的文字，學者可藉之重構羅馬（教會）不同派別的立場，這些不同的派別導致保羅寫作此信。[14] 克利斯的論證之要點（隨後附回應）如下：

首先，從宗教歷史[15]的角度來看，（一）羅馬教會的內部情況隱晦不清，從宗教歷史的角度辨認弱者或強者的試圖全屬臆測。這種進路可說已到了「破產」（窮途末路）之境地。[16] 可是，利辛納指出，克利斯這個結論只是基於他對兩份二手資料的討論，而不是基於可藉以瞭解羅馬教會的處境之原始文獻。例如，克利斯沒有引述約瑟夫所記載的事：約於公元 61 年，一些猶太祭司在羅馬被監禁時，爲了保持禮儀上的潔淨，就不吃肉而只以無花果和堅果維持生活。[17]

其次，從釋經的角度來看：（二）命令式的動詞在本段出現十三次，只有六次是第二人稱的，其餘七次皆爲第一人稱複數或第三人稱單數；這表示保羅的話並非針對特別的一班人。哥林多前

---

14 Karris, 'Romans 14:1—15:13' 66. Meeks（'Romans 14:1—15:13' 292）認爲，保羅在本段處理的問題，不是出自讀者的經歷，而是出自他自己的經驗。L. T. Johnson 196-99 也是認爲，本段是關乎最早期的城市基督徒所面對的、今天稱爲多元文化主義（'multiculturalism'）這問題的討論。保羅使用得自他在加拉太和哥林多的牧會經驗之例子，來處理這個統一和多元（'unity and diversity'）的問題，這問題乃普遍性與特殊性（'universality and particularity'）這問題的實際表顯。此問題（指前者）很可能以某種形式存在於羅馬的社群中，就如它必然存在於每一個其成員來自多種文化背景的社群中（199）。作者的主要論據之要點，在於他認爲保羅對羅馬教會的處境之描寫缺乏明確的細節，不像他對加拉太教會及對哥林多教會的危機之描寫那麼清晰（196-98）；因此，很可能保羅並非曉得羅馬教會面對危機，從而提出補救之法，而是使用了他對加拉太之爭議和哥林多之爭議的經驗作爲背景幕，來思想在多元文化的世界中「共同生活」的各方面（198）。

15 即 'history of religions', 不是 'religious history'.

16 Cf. Karris, art. cit. 66-70. 作者討論了 Minear 和 M. Rauer（*Die "Schwachen" in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen* [Freiburg 1923]）的見解。

17 Reasoner 39, cf. 130.

書（八～九，十23～十一1；以下簡稱「林前八～十」）用了「如果」句子五次，這些句子使保羅的教導和原則顯得具體和明確，但在本段則幾乎沒有出現（唯一的例外是十四 15）；這同樣提示保羅並非針對羅馬教會的具體處境而發言。[18] 可是，本段十三次的命令式語法之中有六次為第二人稱，這比例雖然不像「林前八～十」的十一居其十那麼高，卻仍代表著為數不少的直接命令。況且，由於保羅從未造訪羅馬教會，他所用的第一人稱和第三人稱的命令式語法可能是使他的命令顯得較為溫和的方法。[19] 事實上，我們不能根據命令式語法本身或條件句子本身，來斷定所針對的是特別的抑是籠統的處境；決定性的因素始終是文理。[20]

（三）本段與「林前八～十」之間有許多字句上的相似之處，清楚表明本段在很大程度上是重複了或以新的措辭表達了該段的論證；本段同時擴充了這經保羅修改前度立場而得的籠統的論證，最顯著的例子是加插了舊約引句。總言之，保羅在本段把他在林前針對實際處境而達致的立場及論證，修改而使之成為籠統性，且把它擴充了。[21] 可是，利辛納詳細審視過克利斯所列舉的十五項「字句上的相似之處」[22] 後指出，其中七項是有疑問的或根本就沒有字句上的相似。[23] 此外，兩段都各有一些十分重要的字詞沒

18 詳見 Karris, art. cit. 72. Reasoner 36 指出，克利斯忽略了十四 23 那條件子句。

19 Reasoner 36.

20 詳見 Donfried, 'Romans' 108-9; Reasoner 36-37.

21 詳見 Karris, art. cit. 73-77.

22 Reasoner 於 29-30 漏去了 Karris（art. cit. 74）提及的羅十四 21 ∥ 林前八 13 一項。留意 Reasoner 31 n.21 解釋「十五項」的計算法。

23 詳見 Reasoner 26-32. 作者沒有明說是哪七項；筆者根據作者的評論，推論是以下七項：（有疑問的）羅十五 2，比較林前八 1；羅十五 2，比較林前十 23～4；（並無字句上的相似）羅十四 1，比較林前十 25、27；羅十四 14、20，比較林前十 26；羅十四 17，比較林前八 8；羅十五 3，比較林前十一 1；羅十五 7，比較林前十 33～十一 1。

Reasoner 32-35 又審視了另一理論，即兩段之間在論證上（有別於字詞上）的相似表示本段是基

有在另一段出現，這使克利斯認爲本段是依賴「林前八～十」而寫成之說顯得更爲不肯定。[24] 馬可斯指出，本段並非將「林前八～十」籠統化的結果，這可見於本段和該段之間兩點重要的分別：本段提到一些人只吃蔬菜（十四 2），又將飲食的規條與守「日」連起來（5～6 節）；該段則沒有這些資料。最自然的解釋就是，這些資料反映了羅馬教會確切的情況，保羅對此有所知曉。[25] 鄧扶理又指出，保羅寫羅馬書時是在哥林多，他在信上靈活地使用了他曾應用在哥林多教會的處境之思想及語言，是絕不足爲怪的；這看法比起認爲保羅是呆板地依賴他在「林前八～十」所寫的，將不適用的刪去又加上其他資料，較容易接受。[26]

（四）本段的弱者和強者並不代表羅馬教會的兩個群體，各具自己獨有的神學或世界觀。弱者只是在信心上軟弱而已，他們不敢甚麼都吃；強者則並不害怕我們在基督裏所享有的自由；十五

於林前八～十的。作者（34-35）指出：本段的論證是以一些關乎基督的陳述（十四 4、6、9、14，十五 3、7、8、12）爲其基礎的，這些陳述沒有在林前該段出現；保羅嚴禁弱者「論斷」強者（十四 3、4、10）這思想亦不見於該段。總言之，兩段在字詞及論證方面的相異之處顯示，本段不大可能是「非指歷史實況，而是基於林前八～十」的文學創作。

24 Reasoner 32, cf. 27, 28; Reasoner, 'Romans 12:1—15:13' 288-89 n.5. 這些字詞包括：本段的 προσλαμβάνω（「接納」：十四 1、3，十五 7〔兩次〕）、πίστις（「信心」：十四 1、22、23〔兩次〕；參 2 節的 πιστεύω）、κοινός（「不潔淨」：十四 14〔三次〕）沒有在林前八～十出現。另一方面，林前八～十的 συνείδησις（「良心」：八 7、10、12，十 25、27、28、29〔兩次〕）、εἰδωλόθυτος（「祭偶像之物」：八 1、4、7、10，十 19）、ἐξουσία（「自由」：八 9，九 4～6、12〔兩次〕、18）、γνῶσις（「知識」：八 1、7、10、11）沒有在羅馬書本段出現。Walters 89 指出另一點：在林前，保羅只對「強者」提出勸勉；但在本段，強者和弱者都有對另一方的責任（十四 1～4）。

25 Marcus, 'Rome' 71. Weiss（'Judging' 138-39）同樣提出這兩方面的分別。這兩點細節限制了保羅的教導之適用性，不是把它擴闊（so, correctly, Barclay, 'Romans 14.1—15.6' 288）。Schlatter 249 猜想，保羅在寫本段之前從他在羅馬的朋友們得到有關的消息。Barrett 235-36 認爲，雖然保羅對羅馬的事情所知有限，但他很可能比我們所知的多很多。

26 Cf. Donfried, 'Romans' 109 with n.41. See also Wright 732*b*: 不同但相關的處境使保羅取材自同一些觀念（stock of ideas），其結果是重疊但非相同。

章一節和哥林多前書九章二十二節之間的相似提示，強者應擔當弱者的軟弱，強者應對弱者並為了弱者而成為軟弱的。本段多處都是同時對強者和弱者發言，或是可應用到兩者身上（十四 3、5c、6～12、13a、17～19、22～23，十五 2～7）；這表示保羅的關注不是要將強者和弱者造成一個合一的群體，而是要表明一個已建立起來的社群如何可以雖有不同的意見仍然維持合一。[27] 可是，最後這論點難以成立，不但因它假定了羅馬教會只是一個社群，而這假定與羅馬書本身的證據不符；[28] 也是因它沒有嚴肅地面對「你們要彼此接納」（十五 7；參十四 1、3）這項重複的勸勉。[29]

（五）十五章七至十三節與一至六節的關聯並不是透過「弱者＝猶太基督徒」和「強者＝外邦基督徒」這些等式，而是透過愛——一種不求自己的喜悅（1～3 節），不分種族地拯救和接納所有的人（7～13 節）的愛（參：林前十 32～十一 1）。可是，「愛」字在這十三節的經文完全沒有出現，這事實給克利斯的論點扣上很大的問號。[30]

最後，從勸勉的性質的角度來看，（六）保羅在第十二至十五章所給的並非僅為傳統的勸勉，而是由他自己的神學思想，由他解決「在其先前的宣教工作中所遇到的問題」之方法形成的。雖然如此，本段（十四 1～十五 13）並不反映羅馬教會分為強者與弱者兩個群體，而是籠統的勸勉，是保羅將尤其是「林前八至十」的討論修改並使之籠統化的結果；所處理的只是在羅馬（或任何其他）的信徒群體中可能發生的情況：信徒遇到吃甚麼或不吃甚

27　Cf. Karris, art. cit. 77-79.

28　參《羅》1.70-71.「羅馬的信徒並不構成一個聯合的教會」這事實的證據主要來自羅十六，但克利斯把羅十六的問題擱置一旁（Karris, art. cit. 67）；Donfried（art. cit. 108）對此提出質疑。

29　Donfried, art. cit. 110.

30　依次見：Karris, art. cit. 80-81; Donfried, art. cit. 110.

麼這類無關宏旨的事情時，就應按照個人的信心（十四 14、20、22～23）以及個人對「甚麼是良善、完全、可蒙悅納的〔事〕」（十二 2，現修）之辨識，並存著愛心和為要建立教會來行事，因基督也沒有求自己的益處，又因基督徒應彼此接納，像基督接納了他們一樣。總言之，本段並無明確的對象；它是「總括保羅的宣教神學和勸勉」的一封信的一部分。[31] 可是，鄧扶理正確地指出，克利斯並沒有提出足夠的理據，以支持保羅是按他「先前」對問題的解決方法來提出本段的勸勉（參上面之〔三〕的回應部分），也沒有足夠地處理鄧氏所稱的兩項「方法上的原則」所討論的事情；因而克利斯使其理論成立的試圖並不成功。[32] 利辛納提出一項重要的區別：實際的勸勉可分為兩種，一種是籠統的，可適用於任何讀者；另一種是針對受信人的特別處境而發的。本段的勸勉屬後一種。若保羅所討論的只是假設的情況，他為甚麼要用上這麼多的篇幅，並如此詳細地描寫雙方不同的觀點呢？保羅毫不猶豫地將自己置於強者的一方（十五 1），這也表示他知道雙方的立場：他是絕對不會將他的權威像沒有銀碼的支票一般讓自稱為「強者」的任何一班人隨意使用的。[33]

總結（乙）部分的討論，本段的勸勉不僅是籠統的教導，而是針對羅馬教會的特別問題而發的。[34]

---

31 Cf. Karris, art. cit. 81-84.

32 Donfried, art. cit. 111. 上述的兩項原則已在上文引述：《羅》1.82 註 9（之延續），60 註 1（cf. Donfried, art. cit. 103-4, 119）。

33 Cf. Reasoner 39-41; Barclay, art. cit. 288-89. See also Dunn 2.795, 812; 上面 27-28 之（二）。前二位作者又提到保羅「戰略性地」（Reasoner 41）將本段放在書信本體的結尾這顯著的位置（Barclay, art. cit. 288）；筆者倒認為，本段所處理的教會紛爭問題被放在勸勉部分之末，這提示此問題並非保羅的唯一關注（參《羅》1.86 之〔2〕）。

34 採此立場的釋經者還包括：Moo III 827-28; Bryan 217; Miller 113-14. Bassler（'Argument' 166 n.8 [1995]）表示，她如今不再像她在前書（*Impartiality* 163-65 [1982]）那麼肯定，本段是保羅把他較早時對哥林多人的勸勉籠統化的結果。

（丙）葛嵐斐指出，若有人聲言自己確實知道保羅所針對的處境之準確性質，他就是個鹵莽的人。[35] 釋經者對於本段的根本問題（弱者和強者是誰）提出了多種解釋，[36] 以下舉例說明，並附回應。（一）斯多瓦認爲，本段所提到的弱者的表現並不符合我們所知的、保羅時代任何的猶太習俗；然而，強者和弱者的觀念以及本段的另一些字詞，在希羅道德哲學的文獻裏卻是爲人所熟知和十分明白的。弱者與強者（或智者、成熟的人等等）並不是一些組別或黨派或神學立場，而是品格方面的氣質。[37] 類似的看法是，強者和弱者並不是明確的兩組人，而是籠統的兩類型的人；藉著描繪了這兩幅諷刺畫，保羅不但對處於兩端的強者和弱者說話，也同時對所有處於兩端之間、在羅馬教會的爭執裏有分的所有的人說話。[38] 可是，這第（一）類的看法與（乙）部的結論不符；若本段的教導是針對羅馬教會特別的問題而發的，則強者與弱者應是明確的兩組人，不只是一些氣質或諷刺畫。經文提到有關兩種人的好些細節（例如：十四2、5、10）是夠明確的。

（二）森普理認爲，保羅用了間接的方法來描寫羅馬教會的情況。他的辭令策略是將討論從受爭議的守安息日的問題，擴闊到普遍存在的守日的問題；照樣，他也把有關猶太飲食條例的討論，轉移到較籠統的素食主義的問題。其實，完全不喝酒的素食

35　Cranfield, 'Preaching on Romans' 79. 克利斯在其對鄧扶理的文章之回應中，就重申他的主要問題如下：若羅十四1～十五13是實際的（有別於籠統的）勸勉，所針對的是羅馬（衆）教會中甚麼具體的處境呢？（Karris, 'Romans' 127, cf. 125-26.）Wedderburn 31 提醒我們，不能從「我們不清楚強者和弱者的身分」推論至「保羅（或其讀者）一定也是不清楚」；如此推論等於忽視了把我們和他們隔開的時距，以及我們今天可獲得的證據（甲）和保羅及其同時代的人所有的資訊（乙）之間極大的差別。

36　參 Reasoner 3-22 的概覽，尤見4的圖表。

37　Cf. Stowers 317, 320-22 (esp. 321). See also Reasoner 16-17.

38　Crafton, 'Purpose of Romans' 336, 337.（「諷刺畫」英文原作 'caricatures'.）

者並不眞正存在於羅馬的信徒當中，羅馬的信徒也不是要在素食者與雜食者的爭議之中作出痛苦的抉擇，守日的問題也是刻意地以含糊和間接的方式表達出來。除了甚麼是或不是「不潔淨」的（十四 14）這一項之外，第十四章所列舉的問題都並非直接地反映羅馬信徒當中的爭論的；保羅使用間接方法的目的，是要增加羅馬的信徒不懷成見地把保羅的想法應用到他們自己的爭執上之機會。強者和弱者也不是眞正的兩班人，保羅只是使用這種辭令式講法來表達他的信念，即在基督的身體之內分裂是不可接納的。[39] 可是，既然作者承認在羅馬教會中確存在著一種基於種族之分的爭執，並認爲爭執的核心很可能是安息日和飮食條例的問題，[40] 那麼把本段對強者與弱者的描述視爲對眞正的兩班人直接的描述，是較自然的做法。作者認爲強者和弱者並非眞正的兩班人，因而他們的身分是毋須辨認，也是不可辨認的，這麼負面的結論對與此問題有關的證據（見下文第〔八〕說之下〔350-53〕）似乎有欠公允。[41]

（三）按巴列特的理解，弱者的行爲表明了他們沒有掌握到本書不斷強調的基本原則，即人稱義不是藉著吃素、守安息日，或不喝酒，而是單單藉著信，或（用更好的講法）是由於神自己白

---

39 Cf. Sampley, 'Romans 14:1—15:13' 41-43 (esp. 42), 46. See also Sampley, 'Romans: Response' 124.（「間接」英文原作 'oblique'.）Walters 86-87 同意保羅在本段用了間接的方式，但認爲這只是爲了辭令的目的，並不表示本段的描述與羅馬基督教的眞正情況無關。作者認爲保羅的用意是以「只吃蔬菜」（十四 2）涵蓋一切禁戒飮食的個案。

40 Sampley, art. cit. 48.

41 依次見 Schreiner 704 n.2 (cf. Tellbe, 'Roman Setting' 165 n.105); Reasoner 22. 亦見 Reasoner 88-92 對「保羅在本段是否〔用了〕間接〔的方法〕」這問題較詳細的討論。其中指出，保羅在十五 14～16 對讀者「致歉」，這提示他知道他們會認得出他在十四 1～十五 6 所描寫的人物和習慣（90）；保羅的描述之看似籠統，較宜解釋爲是由於他與最初的讀者分享了我們今天所欠缺的資料（92）。Davidson-Martin 1042*a* 正確地認爲，保羅對羅馬教會的處境獲得了可靠的資料。亦參上面（340）註 25 後半部分，及註 35（Wedderburn）。

白的、揀選的恩典。他們確是單單信靠基督使他們得救的，卻沒有從他們的信心引申其全部的、合乎邏輯的推論。[42] 可是，這解釋至少在某程度上是自相矛盾的：單單信靠基督使他們得救，和沒有掌握到稱義全是由於神的恩典（其含義即是，他們企圖藉著遵守律法的某些要求來增加神對他們的接納），此二者似乎並不協調。如果弱者確有後面這種不足的理解，保羅不大可能會只把它看爲不應引起爭論的「不同的見解」（十四1，現修），大抵也不會對弱者採本段所見那麼溫和及接納的態度。[43]

（四）巴列特又認爲，和這裏的弱者最相似的是歌羅西的異端，後者的信仰和習慣呈現猶太教和諾斯底主義的痕跡；這種融合可能也在羅馬發生了，儘管羅馬的弱者比起歌羅西的異端者，基督徒的成分強多了（諾斯底的成分亦少很多）。[44] 凱撒曼也是認爲，在羅馬的猶太基督徒少數，遇到了一種受混合主義影響的猶太教（參：加四9～10；西二16～23），這種宣傳不斷地來自他們的異教環境，以及那些在巴勒斯坦以外的猶太會堂周圍的虔敬的外邦人。保羅在這裏比起該二書較溫和的反應，也許是由於他沒有足夠的資料使他認爲弱者所反映的苦修運動對教會構成嚴重的威脅。[45] 可是，若羅馬的弱者的顧忌是來自諾斯底派或其他的外邦信念，我們很難相信保羅會採取這麼溫和的態度：不但催促強者

---

42 Barrett 236. Cf. Barclay 180: 弱者信心上的軟弱部分表現於「他仍然在試圖賺取與神的正當關係，還沒有接受恩典之途」。Via 124 說: 弱者覺得不能單靠信心得救，必須輔以這裏所說的行爲（何宜敦81同）：有趣的是，保羅沒有進而否定這個立場，儘管他把自己和這立場分開（十五1）。可是，這話的下半正是使上半成爲不大可能的原因。

43 Cf. Cranfield 2.691; Bryan 216.

44 Barrett 237.

45 Käsemann 368. 此說屬於 Cranfield 2.693-94 的看法 (v) 之下。此說被評爲涉及一種並無證據支持的臆測（Bryan 216）。Cf. Murray 2.173: 完全沒有證據表示，弱者的禁慾主義與歌羅西異端者的理論有關聯。

「擔當不堅強的人的軟弱」（十五 1，新譯），更嚴厲地警告他們不要給他們放下「絆腳石」（十四 13、21）。[46]

（五）弱者同時包括猶太基督徒和外邦基督徒，他們像哥林多的一些信徒那樣，不吃從街市買來的肉，因後者很可能曾被獻給偶像為祭，因而是不潔淨的。[47] 葛嵐斐對這種看法提出了十分中肯的評估：一方面，本段與哥林多前書第八章和第十章的接觸點令人觸目；[48] 我們也不難明白，一些基督徒因為知道在異教城市中的肉店所販賣的肉一般都曾被獻給異教的神祇為祭，就決定只吃素，以確保自己不會成為偶像崇拜的「從犯」。他們「不喝酒」（十四 21，呂譯）也可作類似的解釋，因奠祭所用的是初釀成的

---

46 參 Barclay（art. cit. 292-93）特別針對「猶太教與畢達哥拉斯學派〔Pythagoreans，《背景文獻》657；參《宗教》248-49〕之混合」之說較詳細的批判。（此英文字在《聖經正典》319 則譯為『畢達戈拉派』。）Cf. also Ziesler 323-24 (*b*).

47 Cf., e.g., [Pseudo-]Constantius (see Bray 337*b*); Omanson, 'Roman Christians' 108; Ziesler 324-26.（Pate ['Romans 14:1—15:13' 272 n.116] 將 Ziesler 323-26 誤引為 Ziesler, *Righteousness* 323-26.）街市上出售的肉多來自曾被獻給異教神祇為祭的動物：神祇接受了他的象徵性的一份後，動物的其餘部分便由神殿的負責人賣給零售商（Bruce 235）。

48 Cranfield 2.691-92 列出以下十一點：（1）「軟弱」字彙之使用——ἀσθενεῖν（羅十四 1、2；林前八 11、12），ἀσθένημα（羅十五 1），ἀσθενής（林前八 7、9、10）。（2）不要給弟兄放下絆腳跌人之物——πρόσκομμα（羅十四 13、20；林前八 9），σκάνδαλον（羅十四 13），προσκόπτειν（21 節），σκανδαλίζειν（林前八 13），ἀπρόσκοπος（十 32）。（3）比較羅十四 15（叫弟兄憂愁）和林前八 12（傷了弟兄軟弱的良心）。（4）比較羅十四 15（「不可……毀了一個基督已經為他死的人」，現修）和林前八 11（「基督為他死的那軟弱弟兄，也就……沉淪了」）。（5）「求……的喜悅」（ἀρέσκειν）一字的使用（羅十五 1、2；林前十 33）。（6）「建立」字彙的使用——οἰκοδομή（羅十四 19，十五 2），οἰκοδομεῖν（林前八 1，十 23）。（7）比較羅十四 17（「神的國不在乎吃喝」）和林前八 8（「食物不能叫神看中我們」）。（8）比較「信心」（羅十四 22）和「權利（ἐξουσία）」（林前八 9，呂譯）、「自由（ἐλευθερία）」（十 29）等詞的使用。（9）為食物感恩的意義（羅十四 6；林前十 30）。（10）本身並非不潔之物，對認為它是不潔淨的人就是不潔淨的（羅十四 14、20b；林前八 4～7，十 19～20、25～26、28）。（11）不享用任何可能使弟兄跌倒之物是好的（羅十四 21；林前八 13）。

酒。另一方面，這第（五）看法不大可能是正確的，理由如下：（1）「祭偶像之物」和「良心」在該二章佔了顯著的地位，在本段卻一次也沒有提及；[49]（2）本段所提到的「守日」一事（十四5～6）不能被放在這看法的架構之內來理解；（3）本段並無證據顯示，保羅認爲強者的表現（認爲甚麼都可吃，日日都一樣）本身（有別於他們的行爲對弱者的影響）是有害的，但是在哥林多前書第十章，保羅卻提出警告，哥林多那些「明白事理的人」（15節，現修）有「與鬼相交」的危險（20～22節），這危險並非有賴弱者在他們當中才存在的。換一個講法，該處禁止信徒參與在偶像的廟中之筵席，但在本段，信徒應否如此參與的問題根本沒有出現。[50]

（六）按朱維特的理解，羅馬教會的弱者很可能是一小撮的猶太基督徒，他們避免吃肉是由於一種激進的律法主義，後者令他們不欲與偶像崇拜有任何接觸。強者則爲具熱衷於聖靈及縱慾趨勢的外邦基督徒，他們「非律主義式」的理論基礎，與流行於哥林多的諾斯底派當中的（林前六13）類似。[51]可是，如作者自己承認的，本段經文完全沒有提到「祭過偶像的食物」（林前八1，現修），這使他對弱者的解釋存有疑問。認爲強者「傲氣十足的自我意識」與「保羅在較早的書信中所處理的、熱衷於聖靈或諾斯底派的運動」所見的相似，等於將保羅也列入這些派別當中，因

49 亦參上面（339-40）註23及所屬正文。關於前一個詞，Ziesler 325 的答辯是：也許這詞在哥林多教會的爭議中有被使用，在羅馬教會的爭議中卻沒有，因而保羅在林前使用此詞，在羅則不用。筆者認爲此論據乏力，尤其因爲作者認爲「軟弱」一詞可能是從哥林多之爭（林前八7～12）引進來的：若是這樣，保羅同樣把「吃祭偶像之物」一詞引進本段，應是輕而易舉之事。

50 Cranfield 2.692-93; Schreiner 705-6. Cf. Bryan 216 (4); Murray 2.174; Wedderburn 32, 34-35; Fee, *Presence* 615 n.432; Harrison 144（海爾遜 300）。

51 Jewett, *Anthropological* 45-46.（「非律主義式」英文原作 'antinomian'. 參《宗教》18*a*.）

爲保羅顯然認同強者的立場（羅十五1）。[52]

（七）藍諾士獨排衆議，提出了一個新穎的看法，即保羅使用「軟弱」（十四1）和「強壯」（十五1，思高）二詞，爲要表達這樣的區別：弱者是指尚未能相信或尚未看見他們需要相信耶穌是基督的猶太人；強者是指相信耶穌爲基督的猶太人和外邦人。[53]作者認爲，所有將弱者視爲猶太基督徒——他們不吃某些食物，以免違反猶太人有關飲食的條例——的釋經者都陷入他所稱爲的「路德之陷阱」中：路德一面同意保羅教導強者不要論斷弱者的意見或信念（十四1），卻同時將弱者的意見（他們應遵守某些律例）及行爲視爲錯誤，並將這種判斷歸於保羅。[54]但若猶太人（這兒是猶太基督徒）繼續遵守律法，保羅會認爲那是軟弱的表現麼？遵守律法是否眞的在「不強壯者的軟弱」（十五1，思高）的背後呢？若是的話，保羅爲何不試行改正弱者的看法，或催促他們採取較成熟的立場呢？[55]作者假定，保羅認爲「信心軟弱的」應變成「強壯的」，並認爲信基督的猶太人會繼續遵守律法和猶太人的習俗（即是不需改變）；因此，「信心軟弱的」就不是指猶太基督徒，而是用來指羅馬不信主的猶太人的、有禮貌的委婉說

---

52 Karris（'Romans 14:1—15:13' 77 n.64）指出，保羅與強者認同這事實若獲得正當的強調，我們就可以將所有以強者爲聖靈派、非律主義者等假設（cf. Moo III 828 n.8）埋葬了。Cf. Reasoner 12-13, citing N. Schneider. 基於同一理由，我們也可以否定 Nanos 135 的見解，即強者就是保羅在十一11～12、17及下所警告的、自大的外邦基督徒。

53 Nanos 21 n.1. 詳見同書 85-165 = 第三章。目前對藍諾士最詳細的回應見 Gagnon, 'Rome'（cf. idem, 'Romans 14:16' 676-77 n.5）。亦參 Pate（'Romans 14:1—15:13' 274-75）對藍諾士之立論的介紹和批評，及 Tomson, Review of Nanos. 周兆眞（「羅馬教會」151-52，參 148、153-54）接受藍諾士的主要論點，即本段所指的是（外邦及猶太）「基督徒」和（沒有信主的）「猶太人」（見 148 註 39）之間的紛爭。

54 Nanos 91-92. Cf. Reasoner 20: Nanos 認爲，把弱者描寫爲在信仰方面不成熟或不開通，就是違反了保羅要信徒彼此尊重的吩咐。

55 Nanos 94-95. Cf. Elliott, 'Romans 14-15' 233-34.

法。他們對神（以色列的主）有信心，只是他們的信心是「軟弱／幾乎跌倒」的，[56] 而他們的信心之所以爲軟弱，不是由於他們仍然遵守律法，[57] 而是由於他們未能相信耶穌是基督，且未能接受外邦人藉著信靠耶穌基督，就能不必成爲猶太人亦可與猶太人同享神所賜的福澤。[58] 可是，此說很難成立，因爲保羅對不信主的猶太人的指控不是說他們「在信心上軟弱」，而是說他們「不信」（十一 20、23，參三 3），即是沒有接受關乎耶穌的好消息（九30～33，十16～21）。[59] 此外，本段並無清楚的證據，表示保羅要或想像弱者會變成強壯的；作者欲區別弱者的信心和他們的行爲，這試圖[60] 亦不成功，因爲「在信心上軟弱的」隨即被描寫爲有某些行爲上的表現（十四 1～2），而且行爲對於描寫猶太人的

56 Nanos 119-21 指出，'weakness' 與 'stumbling' 在猶太文獻是有關聯的。作者（123-39）由此辯證，本段的弱者（'weak' = 'stumbling', 139）就是九 30～33 所說的因不信基督而被絆倒的猶太人（Elliott [Review of Nanos 587] 表示同意）。這些弱者只是在絆跌的過程中，但尚未跌倒（十一 11）；他們仍在考慮中，但尚未排除信基督之可能（Nanos 143）。而保羅對強者的勸告就是，不要把這些已因未能相信基督而正在絆跌的過程中（'in the process of stumbling'）的弱者再推一下，或在他們面前放下另一塊絆腳石，以致他們繼續這過程直至跌倒；即是不要炫耀自己在基督裏的新地位（不用遵守律法和猶太人的潔淨規條）（125, 126, 131-32）。但見下面註 61 之（3）。

57 Nanos 117 認爲，保羅放棄了遵守猶太人的習俗並教導其他的猶太基督徒如此行，這見解很有問題。但是 Gagnon（'Rome' 76-78, cf. 82）指出，保羅並不認爲律法對他自己或其他的猶太基督徒具約束力。

58 Nanos 154-55, 157; cf. 118, 119, 143-144, 157. Cf. Reasoner 19-20, 131-32.

59 So Dunn, Review of Nanos 600; *Paul* 684 n.59; Gagnon, 'Rome' 78 n.13; cf. Given, 'Rome' 172 n.136.

60 Nanos 103, 119: 被描寫爲「軟弱」的是弱者的信心，不是他們的意見或守律法的行爲。作者又認爲，本段絕無提示弱者應效法強者，反而強調強者應改變自己的行爲，效法弱者（117）。可是，如 Gagnon（'Rome' 75）所指出，藍諾士沒有區別「稱許（commendation）」和「接納、適應（accommodation）」：保羅完全沒有暗示，弱者的行爲完全符合神的旨意；保羅卻表明，在飲食和守日這些無關宏旨的事上，重要的是動機而非行爲本身。

信仰一直是決定性的。[61]

（八）多數的釋經者認為，弱者主要是猶太基督徒（但可能亦

---

61 Reasoner 132-33.（1）作者又指出藍諾士最有力之論據（Nanos 139-43）的破綻。藍氏辯證如下：亞伯拉罕沒有因自己的處境而「在信心上變成軟弱的（ἀσθενήσας τῇ πίστει）」（四19）；對於神的應許，他沒有疑惑不信，而是「在信心上變得剛強（ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει）」（20a-b）；他把榮耀歸給神（20c），並且堅信神所應許的，祂也有能力（δυνατός）實行（21節）。由此可見，亞伯拉罕的信心之強或弱與律法無關，因當時律法尚未賜下，而是關乎亞伯拉罕對於「神能否信實地藉著亞伯拉罕的『後裔』實現祂所應許」的信心之程度：若亞伯拉罕在信心上變成軟弱，他仍是相信神的，卻是變成不相信神能成就祂所應許的，即是藉著亞伯拉罕的「後裔」將救恩帶給列邦。如此，那些分享亞伯拉罕的信心，即是相信神會實現其應許的，就是「在信心上強壯的」；而那些雖然相信神，卻不相信基督就是神所應許的、亞伯拉罕的「後裔」的，就是「在信心上軟弱的」。可是，四19～21與本段（十四1〔ἀσθενέω〕，十五1〔δυνατός, ἀδύνατος〕）之間字詞上的相似並不反映觀念上的相同：在前一段，保羅似乎假定，若亞伯拉罕在信心上軟弱，他就不能將榮耀歸給神；但在本段，強者和弱者同樣歸榮耀給神，因二者都感謝神（十四6），保羅的祝福也假定弱者會與強者一起榮耀神（十五5～6）。因此，將兩段並列從而辯證弱者是不信耶穌的猶太人，這做法是行不通的（Reasoner 133-34）（亦參《羅》1.640 註21 第二段）。

（2）Gagnon（'Rome' 80, 82）從另一角度辯證，指出本段與四19～21之間的相似並不要求本段的弱者要被解為不信主的猶太人，如下：四19暗示，亞伯拉罕已經相信了神的應許（創十五6），他十多年後想到自己和撒拉的年紀老邁（十七17）並沒有動搖他起初的信心。如此，信心上的軟弱和動搖是指可能發生在已相信神的應許者身上的事：這提示本段的弱者是基督徒，不是不信主的猶太人。不過，作者對羅四19與創該二段經文的關係之解釋，沒有將創十七17～18亞伯拉罕之笑放在考慮之列；參《羅》1.636。

（3）關於上面註56所提的一點，保羅在九32明說不信主的猶太人「〔已〕絆倒〔προσέκοψαν〕在那絆腳石上」（新譯），不僅是正在絆跌的過程中（參十1〔在救恩之外〕，十一19～23〔因不信而被折下來〕）；但在本段，並無證據顯示弱者是已經絆跌了，藍諾士要把繼續或進一步絆跌這意思加在經文之上（Gagnon, 'Rome' 79）。不但如此，將 'stumbling' 的意思讀進十四1、2的 ἀσθενεῖν 一字，這做法是有問題的（詳見 ibid. 78-79 n.14）。因此，根據 ἀσθενεῖν 與 'stumbling' 在語意上的關聯而把本段的弱者解為在絆跌中的以色列，此說欠缺說服力（ibid. 79, 82）。

（4）Campbell（'Romans 14:1—15:13' 275）認為藍諾士的論證（尤其是第三章〔見上面註53〕）十分有力（'compelling'），但仍然傾向於接受弱者是基督徒。筆者在下文適當的註釋部分，將會對藍諾士所用的另一些論據作出回應（例如：十四6註釋第三段〔下面386-88〕，下面398註4）。

包括一些外邦基督徒[62]），他們不像加拉太的煽動者那樣以遵行律法為得救的途徑（否則保羅一定不會要求強者接納他們），卻在信主之後仍然遵守摩西的律法，以之為表達他們信仰的方式，因而不吃某些食物，[63] 又遵守某些日子。強者則主要是外邦基督徒（但亦包括像保羅那樣「解放了」的猶太基督徒，百基拉和亞居拉〔十六3〕大抵屬於此列），[64] 他們享受在基督裏的自由，不受猶太人的禮儀律例約束。支持此說的理由包括以下各點：（1）本段的結束部分（十五7～13）呼籲強者和弱者彼此接納，一同歸榮耀給神，因為基督職事的目的是要使外邦人與猶太人一起稱謝神；這就有力地提示，弱者與強者之別在很大的程度上是猶太人與外邦人之分。[65]（2）保羅暗示，弱者以某些食物為「不潔淨」

---

62 這些包括在信主前已歸入猶太教的外邦人和歸主前已是「虔敬者」的外邦人（參《羅》1.65-66連註19）。羅馬的一些「虔敬者」守某些聖日和遵守猶太人的飲食條例，這有拉丁詩人何拉斯（Horace = Horatius）及羅馬的諷刺詩人猶文拿里（Juvenal[is]）為證：cf. Reasoner 53-54 (cf. 11, 153), Schnelle, 'Romans' 123.

63 Westerholm（*Paul* 123）認為，猶太基督徒節制飲食，也許不是由於他們認為仍需遵守摩西的律法，而是因他們積習已深（'a lifetime of observance'），在信主之後仍然諸多顧慮。Wilckens 3.83也是認為，弱者自幼習慣了這些習俗，信主後不欲放棄它們，也不認為有放棄的必要。不過，「在信心上軟弱」（1a）這形容的話似乎表示，弱者的行為不僅是積習的問題。

64 保羅把自己包括在強者之列（十五1），顯見強者不能簡單地認同為外邦基督徒，弱者也不能簡單地認同為猶太基督徒。Cf., e.g., Meeks, 'Romans 14:1—15:13' 292; Elliott, 'Romans 14-15' 233. See also Bruce 236-37; Bruce, 'Romans' 348; Brown, 'Romans' 572-73; Campbell, 'Romans 14:1—15:13' 277; Matera, 'Romans' 295 n.56. Wright（'Romans' 208; cf. Wright 731*b*）認為，保羅拒絕按他們的種族來源來對教會內的不同組別說話，因為這樣做會使可能的分裂更易爆發：他的解決之法，乃是將有關的問題視為個人的選擇來處理。Schreiner 707 n.7 正確地認為，保羅避免使用猶太人和外邦人這種詞彙，更可能的原因是強者和弱者不能依次侷限於外邦基督徒和猶太基督徒。

65 Cf. Denney 707*b*. Watson（*Paul* 96 = 'Romans 14:1—15:13' 205）強調，十四1～十五6和十五7～13是連續無間的——十五7的連接詞 διό 支持這論點（cf. Marcus, 'Rome' 68, 69 n.1）——因此自然的結論就是，整段都是關乎猶太基督徒與外邦基督徒的關係。Seifrid（*Justification* 205）指出，十五8開首的 γάρ 字顯示，保羅將7節「基督接納了你們」（新譯）一語內的「你們」，視為等於「受割禮之猶太人」（8節，呂譯）及「外邦人」（9節），這也證實正文的話。

（十四14）的（參較20節的「所有食物都是潔淨的」〔金譯〕；徒十15，十一9），而這詞已成了半專門的詞語，用來指摩西律法所禁吃的東西（徒十14，十一8）；此用法不見於非猶太的希臘文獻。[66] 馬可福音七章十九節下半的「編註」提示，基督徒應否遵守潔與不潔之食物這區別，在馬可福音爲之撰寫的那個教會仍是（或在最近曾是）在討論中的問題。（3）保羅所描寫的、弱者的行爲可解釋爲立心遵守摩西律法的某些要求之結果。雖然不吃肉和不喝酒並非摩西律法所要求的，[67] 以致凱撒曼斷言可排除正統的猶太教爲這種行爲的來源；[68] 但是當審慎多慮的猶太人在某種環境下不能確定肉類是否「儀式上正當」因而是潔淨[69] 時，就會避免吃肉；[70] 而羅馬的猶太基督徒可能正是處於這樣的環境，因他們被克勞弟的諭令逐離羅馬（主後49年）又再回來之後，可能因他們是基督徒而遭受猶太社群的排斥，被逼在城裏猶太人聚居之處以外

---

66 Cf. F. Hauck, *TDNT* 3.791; Elliott, 'Romans 14-15' 247 n.16; 下面420註23所屬正文。

67 律法禁止以色列人吃某種肉類（參：利十一〔見洪同勉：《利未記》1.381的圖表〕，二十25；申十四3～21），及「任何帶血的食物」（利十九26〔思高〕，十七10～14；申十二16、23～25；參：創九4）；只有拿細耳人不可喝酒（參：民六2～4；士十三4～5；摩二11～12）。Cf. Moo III 830 n.18. 用奶或乳酪煮的肉（參：出二十三19）也是被禁止的（Tomson, *Paul* 244）。Thompson 161 n.2 認爲，一個比較未經探討的可能就是：弱者是受了拿細耳禁慾主義影響的猶太基督徒。

68 Käsemann 367. Cf. Evans, 'Romans xiv. 14' 199*a*; Manson 951a (§826b).

69 《宗教》174*a*（s.v. 'kosher'）。

70 最傑出的例子是但以理和他的三個朋友（但一8～16，參十3）。另見（cf. Moo III 831 nn.19, 21; Schreiner 710）：次經馬加比貳書五27；多比傳一10～12；猶滴傳十二1～2、19；以斯帖記補篇十四17（LXX 4:17ˣ = 思高艾斯得爾傳補錄丙之22節）；僞經「十二族長遺訓」（參黃錫木：《典外文獻》287-88）之《呂便遺訓》一10（see Charlesworth [ed.], *Pseudepigrapha* 1.782）；《猶大遺訓》十五4（ibid. 1.799）；「三族長遺訓」（參黃錫木，同上288-89）之《以撒遺訓》四5-6（ibid. 1.907）；約瑟與亞西納書七1，八5（ibid. 2.210, 211-12）；馬加比肆書五2～3（ibid. 2.549）；米示拏第四部分「民事侵權行爲篇」之下的《論偶像崇拜》2.3（see *Mishnah* 438-39; 參《聖經正典》209-14，尤其是213-14）。參較下面463註11。

的地方居住，因而不能獲得只有在猶太區才買得到、禮儀上潔淨的肉（和酒）。[71] 照樣，猶太人有時會因爲市面上的酒曾被獻與神祇爲奠祭（因而被污染）而禁酒。[72] 摩西的律法有許多關乎「守日」（十四 5～6）的規條，包括守安息日和主要的宗教節期，許多猶太人還守每週的禁食和禱告日。[73]

對於凱撒曼所提出的異議，更佳的答辯是巴約翰的解釋：保羅在此討論的不是這兩種基督徒一般的習慣或生活方式，而是特指他們一同用膳時的行爲。[74] 我們難以明白爲何強者如此強烈地輕看

---

71 Cf. Watson 94-96（但見下面註 78）；Elliott 54-55; Wilckens 3.95, 113 n.547; Cosgrove, 'Romans 1: 18—4:25' 618; Byrne, 'Rom 15,15' 94 n.36; Marcus, 'Rome' 71-72. 馬可斯（72-73）又認爲，羅馬的猶太基督徒可能像後來的伊便尼派（參《宗教》91*a*）那樣，爲了追求「更高的義」而變成素食者，因他們認爲不可能把動物的血完全排出（參：創九 4）。Reasoner 130 則認爲，羅馬的猶太基督徒很有可能以雅各作爲他們的典範，他是一個猶太基督徒維持素食最清楚的例子。（1）Barrett 237 認爲，尼祿在位時，在羅馬的猶太人數以萬計，當中有店主（甚或是基督徒的店主）肯把禮儀上潔淨的肉售給猶太基督徒，這可能性不小。Cf. Walters 86; Lo II 119. Stern 432-33 也是認爲，有很多猶太人僑居羅馬，當地沒有一個 *schochet*（按禮儀律法的要求宰殺牲畜的屠夫）是難以想像的事；若謂此屠夫不願與信主的猶太人交易，這是一項無根據的假設，且與羅馬的猶太人領袖願意來聽保羅談話（徒二十八 17 及下）的事實不符。Kümmel（*INT* 311 n.13）甚至稱本註所屬正文此說爲「無中生有」（'picked out of thin air'）。（2）Cranfield 2.695 則認爲，猶太基督徒可能不能倚賴他們不信主的同胞供應他們的需要。Schreiner 709 引 Dunn 2.801 的意見，認爲羅馬當局可能曾於 49 年關閉了猶太人的屠房，以確保猶太人離開羅馬，因而即使在羅馬書成書的日期，正當地宰殺的牲畜的肉可能仍是難以獲得的。

72 參十四 21 註釋第三段（下面 462-63）。

73 以上理由，即（1）-（3），見 Cranfield 2.693-97 (view [vi]); Dunn, *Paul* 681-82; Moo III 829-31 (followed by Pate, 'Romans 14:1—15:13' 271-74), 837 (cf. Moo II 1153*b*-54*a*; Moo IV 81); Barclay, 'Romans 14.1—15.6' 290. 基本上採立場（八）的釋經者還包括：Bell 72-73; Dunn, *Liberty* 88-91; Fitzmyer III 203; Schreiner 729-30; Bryan 211, 215, 219; Via 123-24; Hume 193-194; Thompson 161; Miller 115-16; Gaventa 409*b*; Lo II 118, 155; Rogers 341*b*; Segal, 'Romans 7' 234; Omanson, 'Roman Christians' 107; Schnelle, 'Romans' 123; Heyer, 'Rome' 254-55; Tellbe, 'Roman Setting' 166-68; J. Zmijewski, *EDNT* 1.171*a*; M. B. Thompson, *DPL* 917*a*; Hanson, 'Resurrection' 206-7; P. Lampe, as cited in Reasoner 10-11; Lambrecht, 'Romans 15,8' 159; Stott 356（斯托得 484-85）。

74 Cf. Nanos 106 n.59: 弱者在沒有外邦人一起的情況下可能是吃肉的。Reasoner 71 則認爲，強者與弱者的爭議發生於日常生活中，而非限於特別場合，如教會的愛筵。但見本段下文。

弱者，弱者又如此強烈地論斷強者，除非他們不同的行爲直接影響著他們的生活，而這情況出現於他們嘗試一同用膳之時。按這種理解，我們不用猜測在羅馬購買禮儀上潔淨的肉是困難或是容易；[75] 問題只是，在此事上遵守猶太人律法的作客者是否認爲放在桌上的肉是潔淨的。亦無理由將本段視爲指原則性的素食主義或飲食禁慾主義，或某種猶太教派（例如帖拉佩特派[76]）所見的特別嚴格的習慣；[77] 這裏所見的是同桌用膳的典型問題——遵守律法的猶太人（也許亦有遵守律法的外邦人）如何可參與由不遵守律法者所設的餐。我們只需想像一些受了摩西律法之禁誡影響的基督徒，因有理由懷疑主人不是遵守律法的，而拒絕吃主人所擺上的肉（及／或飲所擺上的酒）。守日的問題（十四5）可自然地視爲產生自同樣的顧忌；我們不難想像，一些人守猶太人的安息日，另一些人則不守，這會使安排基督徒的聚會變得相當困難（雖然守日可能包括猶太人的其他節日，但最容易經常引起問題的顯然是安息日）。[78] 另一釋經者指出，保羅不但要強者和弱者接納彼此

75 參上面註 71 之（1）、（2）。

76 The Therapeutae:「一世紀左右居於埃及之猶太修道團體，認藉神祕知識便可得救恩」（《宗教》297）。《背景文獻》648 也是譯爲「帖拉佩特派」。另一譯法是「服事派」（《聖經正典》308、25 註 33；黃錫木：《典外文獻》337、63 註 66）。Black 190-91 就是認爲，弱者是屬於羅馬的某一猶太教派（'sectarian Jews'），類似帖拉佩特派：他們接受了基督教，但仍欲保持他們在飲食上的「禁慾主義」，也許還有他們對節日的看法。

77 Via 123 則認爲素食者（原則性地）不吃任何肉類，不僅是不吃曾祭偶像的食物。Wedderburn 33-34 認爲，羅馬的猶太基督徒與僑居外地的一些猶太教派有聯繫，分享了他們所持的禁慾傾向。

78 Barclay, art. cit. 291-92.（但亦見下面 465 註 18。）Cf. M. B. Thompson, *DPL* 917*a*: 強者與弱者之間的分別使一同用餐和一同敬拜成爲發生衝突的原因；Schreiner 708: 主要的問題在於猶太和外邦基督徒怎樣可以享受餐桌上的相交；Michel 426: 兩者的分歧在一同用膳時尤其痛苦地呈現出來。根據 Lo II 119 n.11 的報導，Dr. Watson（參上面註 71 及所屬正文）與盧氏通訊時（1988.04.27）已放棄了「猶太信徒在羅馬很難購得禮儀上潔淨的肉」之說，如今贊成本段所論的是信徒一同用膳的問題。Lo II 119-20 接受 Minear 9-10 的見解，即本段所反映的爭論發生

在飲食習慣上的分別（十四 2～12），更勸喻強者爲了弱者之故而節制自己的飲食（13～23 節），可見問題不只是關乎猶太基督徒和外邦基督徒各有自己的飲食習慣，而是關乎二者一同用膳。[79]

（九）利辛納的理論如下：（1）表達「強」和「弱」的字彙在一世紀的羅馬是普遍的，羅馬人用這些字來表達一個人在社會階梯上的地位。[80] 羅馬書本身的證據表示，此二字應主要被理解爲指社會地位；除此以外，我們亦可從「等級」和「階級」的角度描寫強者和弱者，即是「強」和「弱」描寫了這兩班人的等級、階級和地位。[81] 本段所見的強者不是元老院等級人馬，後者在羅馬運用他們的政治影響力；強者屬於較此低很多的社會等級，他們在羅馬的教會生活中具影響力。[82] 在羅馬的基督徒群體內有階級之分，弱者被視爲屬於比強者較低的社會階級。[83] 這些強者很可能包

於猶太基督徒和外邦基督徒一同崇拜和一同用膳時：弱者（猶太基督徒）不是一般性地不吃肉不喝酒，只是與強者（外邦基督徒）一起用膳時才吃素。亦參下面 370〔十四 2 註釋〕註 15。Elliott（'Romans 14-15' 236-37）指出，流還的猶太人原則性地願意有時與對他們存有好感的外邦人在正當的環境下一同用膳：本段的勸勉可被視爲保羅試圖在羅馬製造這些「正當的環境」——外邦基督徒願意不吃「禮儀上不潔淨」（non-kosher, 見上面註 69 及所屬正文）的食物。作者以此支持本段所指的一同用膳是基督徒與不信主的猶太人一同進食。但見上文對第（七）說之評語（上面 349-50）。

79 Tomson, *Paul* 244.

80 Cf. Reasoner 45, 202 with n.8. 詳見 45-63。

81 依次見 Reasoner 45, 58, 183, 203 ('order, class, and status'). Gaston（'Romans 12' 261）同意他所引述的、Campbell（'Romans 12:1—15:13' 269-70）的意見，即古代常見的強與弱之對比是指一個人被視爲擁有的社會地位之別，過於神學、宗教或飲食上的分別。

82 Reasoner 47.

83 Reasoner 206. 摩普綏提亞的狄奧多若（參《羅》3.461 註 25）也是認爲，在羅馬教會中佔多數的外邦人（強者）比猶太人（弱者）的社會地位較高（see Bray 346*a*）。前一位作者（206-7）提出五點理由支持其說：（1）「輕看」（十四 3、10）最適合用來描寫有物質資源者對沒有物質資源者的態度。（2）一些經文提示，強者之中有過度飲食的跡象（十三 13，十四 2、17、21），這與強者被視爲較弱者富有相符。（3）十二 8、13、16 表示教會成員中有不同的社會階級。（4）信上有證據顯示，保羅認爲教會中有些人比較富有（一 8，十二 8，十五 14、24，十

括一些獨立的自由人，後者是完全脫離了主人的權力範圍因而可以自己營商致富；因而強者較弱者富有。弱者則包括最低下的奴隸階層，並且比強者包括較多的外籍居民。[84]（2）弱者的態度當如何解釋呢？素食主義在希羅世界廣受歡迎，吃素的原因不一而足，而且希臘化思想對猶太禁慾主義的影響極大，因此，羅馬的猶太人可能爲了種種原因而不吃肉。弱者對飲食的態度類似某些異教思想，後者以苦修作爲達致潔淨及親近神祇之途。在保羅對弱者和強者的描寫裏，並無提及律法或猶太人。基於這三個理由，弱者的態度不宜視爲純粹出自猶太人對飲食條例的關注，而必須被認爲由猶太和異教的看法合併而成。[85]（3）總結強者和弱者的描寫：[86]強者比弱者較有地位（按一世紀羅馬社會的定義）。透過一些屬於羅馬皇室的成員（十六 10〔亞利多布〕、11〔拿其數〕），[87]他們與騎士等級和元老院等級有接觸。強者多數是羅馬公民，且積極地與羅馬文化認同。他們說拉丁語。他們比弱者有錢。部分是獨立的自由人，曾靠自己的努力致富。強者可能包括一些地區的領袖，在這層面上負責維持治安。弱者是一群地位低微的羅馬信徒。部分的成員深信，他們必須遵守猶太人的飲食條

六 1～2）。（5）由於擁有物業在羅馬社會中繼續是衡量地位的標準，強者所享地位上的優勢很可能與他們被視爲較富有有關聯。筆者認爲這些理由不是很有說服力。

84 Ibid. 209.（「外籍居民」即 *peregrini*, 'resident foreigns' [204].）作者認爲，從人種（'ethnicity': 指國籍來源及文化特式）的角度看，強者代表「親羅馬」的背景，是比較純羅馬人的組合；弱者則爲外籍血統，或至少受了非羅馬的習俗影響，他們來自不同的背景，包括一些東方的影響（213, 215）。（自由人即是已獲解脫奴隸身分的人〔freed[wo]men〕；此詞在下文應如此理解。留意此詞有別於「自由的人」〔free persons〕。）

85 Reasoner 137-38. 詳見 102-36. 亦參 M. Reasoner, *DNTB* 1015. Winger（*Law* 162 n.16）指出，保羅在十四 1～十六 5 的討論中並無使用 νόμος 一字；若保羅在此確是在談及遵守律法的一些特別問題，他不用這字可能是爲要避免對遵守律法這整個問題作出概括性的結論。

86 Reasoner 218-19.

87 See ibid. 203-4.

例；他們不吃肉，爲要確保他們不會吃了未經以正當之方式宰殺的牲畜。他們的關注包括所吃之肉是否屬於潔淨的動物，是否曾被獻給偶像爲祭，是否帶著血。但這些並不是一世紀的羅馬人不吃肉唯一的原因。弱者當中部分的人只吃素，可能是因相信動物也有理性，像人一樣；[88] 或是因他們認爲吃素可幫助他們與神相交，其效果是沒有其他方法可以達致的；[89] 或是因他們認爲洪水前的人也是吃素的，那些等候身體得贖（八 23）的人吃素是合宜的。弱者所守的日很可能是安息日，也許還有其他的、禁食日；一些弱者可能也守主日。[90]

對於這第（九）看法，史銳拿提出了兩點批評：[91] 第一，雖然將「強」和「弱」二字解爲指兩班人不同的地位是可能的，但並無足夠的證據使我們可以對強者和弱者的社會地位作出肯定的結論。[92] 第二，利辛納用以支持異教影響的理據不是決定性的，羅馬教會的情況用猶太背景來解釋（如在第〔八〕看法）便已足夠。

---

88 Cf. ibid. 106-7, 110.

89 Cf. ibid. 126.

90 類似的複合解釋見 Stern 433-34: 弱者是猶太或外邦基督徒，他們尚未擺脫各種的苦修習慣和遵守節日；這種聯繫不是由於某種意識形態，而是非理性和情緒化的，與心理需要、社會壓力或迷信有關，或只是一種習慣。此描寫可包括四種人：（1）欲與從前拜偶像的行爲保持距離的外邦信徒；（2）採納了一些猶太習俗作爲他們一部分的信仰內涵的外邦信徒；（3）把他們所認識的其他宗教的一些習俗帶進了他們的信仰中的外邦或猶太基督徒；（4）因爲尚未掌握到「新的約之被納入神的妥拉之內（the incorporation of the New Covenant into God's *Torah*）〔這話是甚麼意思呢？〕以及聖靈〔住〕在他們裏面」如何改變了應用妥拉的方式，因而仍然覺得必須遵守禮儀律法之細節的猶太基督徒。

91 依次見 Schreiner 707 n.7, 709 n.10.

92 Thompson 161 n.1 斷言，不管哥林多的情況如何，本段並無任何表示，羅馬教會的強者與弱者之爭的雙方是由財富和社會地位斷定的。Anderson（'Romans 1:1-5' 29）也是認爲，十四～十五所討論的不是地位的問題。Reasoner 對強者和弱者作了「初步的描繪」（61）後承認，「這些素描不能證實爲正確無誤的」（63）。這話是否同樣適用於這兩班人的「最後的畫像」（218-19；見正文上一段之〔3〕）呢？

筆者同意史氏對此說的負面評估，並認爲第（八）說仍最可取。

（丁）本段可說把十三章八節上半的原則應用到強者與弱者應如何相待這事上。[93]「除了彼此相愛，對任何人都不可欠甚麼債」（十三 8，呂譯）這個主題，在本段逐步開展：「信心軟弱的，你們要接納」（十四 1）；「你若因食物叫弟兄憂愁，就不是按著愛人的道理行」（15 節）；「我們堅固的人應該〔原文與『欠債』同〕……不求自己的喜悅」（十五 1）；「所以，你們要彼此接納」（7 節）。[94] 本段文體上的一個特色就是，第一人稱和第二人稱的代名詞（單數及複數），以及第一人稱（單數及複數）和第二人稱（單數及複數）的動詞之使用經常改變。[95] 這些改變反映以下的事實：保羅多次以單數第二人稱的代名詞直接對弱者或對強者發言；[96] 以複數第二人稱的代名詞直接對強者或同時對強者和弱者一起發言；[97] 以單數第二人稱的動詞對強者發出命令或間接的勸勉；[98] 以複數第二人稱的動詞對強者發出勸勉，或同時對強者和弱者發出直接或間接的勸勉；[99] 以複數第一人稱的代名詞作出關乎基督徒的籠統的陳述，或是向基督徒讀者發出勸勉；[100] 又以複數第

---

93 Fee（*Presence* 615）認爲本段是羅馬書的高潮：在某意義上，上文的一切都是朝向這明確之結束的。既然律法時期已告結束，那麼守律法的猶太基督徒與不守律法的外邦基督徒，作爲神的一個子民，當如何彼此相待呢？這就是本段所處理的難題。不過，稱本段爲 'the climax of the letter' 似是言過其實；參《羅》1.86-87。

94 Tomson, *Paul* 238; cf. Reasoner 187; Yinger, 'Romans 14:10-12' 196 n.157.

95 詳見 Lo II 123 with nn.34-38（n.36 和 n.37 應對調才對）。Cf. Wilckens 3.79; Dunn 2.795.

96 對弱者：十四 4a、10a（兩次）；對強者：十四 10b（兩次）、15a、c、21、22a（兩次，包括 σεαυτόν）。單數第二人稱的代名詞有三次是指神（十五 3、9b、9c）。

97 對強者：十四 16；同時對強者和弱者：十五 5、7b、13a、b。

98 命令：十四 15c、20a；間接的勸勉：十四 15b。

99 對強者：十四 1、13b；同時對強者和弱者：（直接的）十五 7，（間接的）十五 6。

100 陳述：十四 7、12，十五 6；勸勉：十五 1、2。單數第一人稱的代名詞（三次）皆指神（十四 11a、b）或應用到基督身上（十五 3b）。

一人稱的動詞作出關乎基督徒的籠統的陳述，或是對強者或同時對弱者和強者發出勸勉。[101]

1　不要輕看，不要論斷（十四1～12）

1　信心軟弱的，你們要接納，但不要辯論所疑惑的事。

2　有人信百物都可吃；但那軟弱的，只吃蔬菜。

3　吃的人不可輕看不吃的人；不吃的人不可論斷吃的人；因為　神已經收納他了。

4　你是誰，竟論斷別人的僕人呢？他或站住或跌倒，自有他的主人在；而且他也必要站住，因為主能使他站住。

5　有人看這日比那日強；有人看日日都是一樣。只是各人心裏要意見堅定。

6　守日的人是為主守的。吃的人是為主吃的，因他感謝　神；不吃的人是為主不吃的，也感謝　神。

7　我們沒有一個人為自己活，也沒有一個人為自己死。

8　我們若活著，是為主而活；若死了，是為主而死。所以，我們或活或死總是主的人。

9　因此，基督死了，又活了，為要作死人並活人的主。

10　你這個人，為甚麼論斷弟兄呢？又為甚麼輕看弟兄呢？因我們都要站在神的臺前。

11　經上寫著：

主說：我憑著我的永生起誓：

萬膝必向我跪拜；

萬口必向我承認。

12　這樣看來，我們各人必要將自己的事在　神面前說明。

101　陳述：十四8（七次）、10c，十五4b；勸勉：（對強者）十四19，（對強者和弱者）13a。單數第一人稱的動詞之主詞兩次爲保羅（十四14，十五8），兩次爲詩人大衛（十五9b、c）。

（一）按穆爾的分析，本段屬古典的「環形結構」，分爲三小段（1～3 節、4～9 節、10～12 節）。第二、三小段皆以類似的、使用單數第二人稱的辭令式問句開始（4a、10a）；第一和第三小段以幾乎相同的話申述了本段的要旨：強者不可「輕看」弱者，弱者也不可「論斷」強者（3a～b，10a～b）；中間一小段則提供了這些命令的神學基礎：每個基督徒都是主的僕人，而信徒是要向那個主人負責，不是向與他同爲僕人的任何其他人負責。[1]（二）另一釋經者同樣將本段分爲上述的三小段。在第一小段（1～3 節），動詞「接納」在第一、第三節構成首尾相應；在第二小段（4～9 節），「活」、「死」和「主」這三個字頻密地出現（依次爲六、五、八次），前兩個動詞且在第七至第九節交替出現：「活……死」（7 節）；「活……活〔a〕……死……死〔b〕……活……死〔c〕」（8 節）；「死……活〔a〕……死……活〔b〕」（9 節）。「輕看」和「論斷」二詞在第一和第三小段（3 節、10 節）以相反的次序出現，首尾相應，將本段劃爲一個單元。[2] 不過，以上的三分法同有一個弱點，就是忽視了第二小段的上下兩半有一顯著的分別：上半（5～6 節）是關乎守日與否和吃肉與否的確切問題，下半（7～9 節）已將這問題放在生與死這涵蓋一切的架構內了。因此，（三）本段較宜分爲四段，其中呈現交叉式排列法，如下：

甲　不要輕看／論斷弟兄，因弱者／強者一同蒙神接納（1～4 節）

乙　守日與否，吃或不吃，都是爲主而作（5～6 節）

1　Moo III 834-35.

2　Harvey, 'Romans' 137-38.

乙' 或生或死，總是屬主的人（7～9節）

甲' 不要論斷／輕看弟兄，因強者／弱者都要接受審判（10～12節）[3]

a 一同蒙神接納（十四1～4）

十四 1 「信心軟弱的，你們要接納，但不要辯論所疑惑的事。」

保羅現在從上文籠統的勸勉（十二～十三）轉到「強者與弱者」這確切的問題。[1] 鄧雅各認爲這裏和上文的直接接觸點是在於「肉體」（十三14）與「信心軟弱」（十四1）二者之間的關聯，因信心軟弱是「屬肉體」的態度的一種表現；較自然的看法是，保羅剛提出過警告，叫信徒不要爲肉體籌算去滿足它的私慾（十三14），現在他就轉而談到與此相反的情況，即是一些信徒實行一種過分疑慮的禁慾主義。[2]

「信心軟弱的」原文是單數的「〔那在〕信心上[3]軟弱的人」

---

3 參較 Louw 2.130. S. Kim（*DPL* 481*a* = 'Jesus Tradition' 272）認爲十四1～13a可能含有耶穌言論（太七1∥路六37）之回響（參485*a*首段〔= 'Jesus Tradition' 279〕之命題〔見上面160（十二14註釋）註16後半〕）。O'Neill 193 認爲，羅十四全章（像十三1～7一樣）並非出自保羅手筆，而是後來被加進十二1～21、十三8～14、十五1～13這鬆散得多的架構內的（參十三1～7註釋引言註3〔上面204〕）。

1 Cf. Minear 22; Ellis, 'Letter to Romans' 256-57; Ziesler 324. δέ 字標示了這過渡（Cranfield 2.699）。黎登奧 153「在羅馬的基督徒們是有不同的命運」這驟看是令人費解的話，原來是英文原句（Ridenour 120）'The Christians in Rome were *a diversified lot*'（楷體及斜體皆爲筆者所加）之誤譯！

2 依次見 Dunn 2.797; 及 Denney 700*a-b*; SH 384. 按 Reasoner 74 的定義，「禁慾主義」即「自選的禁戒」（'self-chosen abstinence'）。

3 τῇ πίστει 可能是 'metaphorical local use'（Moule 44, cf. 46），也可能是 'dative of respect'（Moo III 835 n.36; Meeks, 'Romans 14:1－15:13' 291）；Sampley（'Romans 14:1－15:13' 41）不作選擇：'weak in faith or with respect to faith'. 筆者認爲後者可取，因爲這詞在四19a和20b也是這種用法（參《羅》1.638連註14）。與此同時，「〔亞伯拉罕沒有〕在信心上衰弱下來」（四19a；參同上633）和「〔弱者的〕在信心上軟弱」二詞雖然看似相同，但就其內容而言是截然

（呂譯），所指的是任何具有所說的軟弱的人。[4]「信心」的意思不大可能是客觀意義的「信仰」。[5] 但是按其主觀意義，此詞仍有略爲不同的解釋：（一）指倫理意義上的「關乎基督徒何事可作或不可作的信念」（如在 23 節）。[6]（二）葛嵐斐贊成保持「信心」這譯法，但同時把它解釋爲「一己的基督徒信心容許一己去作某一特別事情的把握」（參 2 節）。[7] 穆爾同樣認爲，這裏的

不同的兩回事（cf. Cranfield 2.699-700；活泉 215），不能混爲一談（參十四 1～十五 13 註釋引言註 61 首段）。

Tomson（*Paul* 64 with n.41; also Grieb 129）認爲可將 τῇ πίστει 連於在其後的動詞（不是在其前的分詞〔加上冠詞作名詞用〕），從而得出「那軟弱的，要以信心接納他，不要爲意見而爭論」之意。可是，此說值得置疑，因爲：（1）作爲對有關人士的描寫，「在信心上軟弱的」比全無修飾的「軟弱的」可能性大得多（帖前五 14 的文理與本段不同；參《帖前》432-33）。（2）τῇ πίστει（前有介系詞〔林前十六 13；林後十三 5；腓三 9；多一 3〕、前或後有修飾語〔腓一 27；提後三 10〕者不算在內）在保羅書信另外出現七次，幾乎無一例外地是形容在其前的動詞（羅四 20，五 2；西一 23）或分詞（羅四 19；西二 7；多二 2）的；此詞在羅十一 20 被放在動詞之前，顯然是因它是被強調的（參《羅》3.578-80）。

4 I.e., τὸν ἀσθενοῦντα = generic singular: BDF §139; MHT 3.22; Cranfield 2.699 n.1; Käsemann 366. Schlier 402 則稱之爲 gnomic singular.（1）Dunn 2.798 認爲，在這裏單數的使用可能反映羅馬會眾的情況，即在 49 年被逐離羅馬的猶太基督徒正一個兩個的緩緩地回到羅馬繼續他們的生活。Schreiner 712 n.2 正確地指出，這是從這字的文法讀出太多的意思來。（2）「軟弱」在原文是現在時態分詞而不是形容詞，Denney 701*a* 跟從 F. Godet 認爲，這表示此人只是目前軟弱，但可能會變爲剛強。但十四 1～十五 13 這一整段都沒有「弱者要變成強者」之意（參上面 349〔該段註釋引言〕註碼 59 之後那句話）；而且林前八～十是用形容詞（ἀσθενής）來指弱者的，這反而提示分詞和形容詞只是不同的表達法，並不構成意思上的重要分別。（3）Tomson（*Paul* 195, 243）根據 ἀσθενής 一字在米示拏以外來語的姿態出現（用來描寫大祭司「體弱」），而將 ἀσθενοῦντα 譯爲「柔嫩易損（delicate）」；這做法是牽強的（cf. Moo III 836 n.40）。

5 As in KJV, NKJV: 'weak in the faith'（so also LN 34.53; 但 LN 74.26 作 'weak in faith'）。反對的理由見十二 3d 註釋註 13 及所屬正文（上面 80）。

6 Thayer 513 (s.v. πίστις, 1 b β). Similarly, Fitzmyer II 689; Fiztmyer III 200, 203-4.

7 Cranfield 2.697-98; cf. 700, cited with approval by Stott 355（斯托得 483）。Stott 359 則說：「他們的信心……所指的是『信念』」（斯托得 488）。由此可見，（一）和（二）實質上的分別不大。

「信心」與信徒基本的信心（對基督的信靠）稍有分別：前者涉及信徒個別的將基本的信心實行出來，是關乎他們對於這基本的信心容許或不容許他們作甚麼事之信念。[8]（三）筆者同意這個見解：我們不必賦予「信心」特別的意思（如〔二〕）；雖然「信心」牽涉信念或確信，但後者是信心必然的結果，因此，弱者的某些信念（參2節、5節）正反映了他們在「信心」上某程度的軟弱。[9] 按這種理解，「在信心上軟弱」意即弱者的信心尚未成熟到一個地步，足以使他們（像保羅那樣）掌握到他們信靠基督的部分含義就是：各樣的食物都是同樣潔淨的（十四 14；參：提前四 3～4；多一 15），所有的日子都是同樣神聖的（羅十四5）。[10] 他們「所欠缺的，不是自制的力量，而是良心的自由」。[11] 上文已經

---

8 Moo III 836; Moo IV 82*b*-83*a*. Meeks（'Romans 14:1—15:13' 295-96）則認爲本節的「信心」極可能像 22 節（及 2 節的「信」字）一樣應解爲指「一個人與神的關係之整個形狀（shape），此形狀可按不同組別或個人的、不同的理解而有所不同」。

9 Cf. Wilckens 3.81; Schreiner 713. Reasoner 291 認爲，羅十四的「信心」同時包括羅馬信徒所信之內容（*fides quae creditur*）及出於對神之信念的回應（*fides qua creditur*）。保羅顯然認爲有「信心增長」（林後十 15）、「信心上〔的〕長進」（腓一 25〔新譯〕；參《腓》160-62）和「在信心上變得剛強」（羅四 20；參《羅》1.639）這回事。但留意保羅在本段並無要求強者教導弱者，使他們明白自己「信心上的軟弱」（so correctly N. D. Kloosterman, as cited in Kromminga, 'Christian Love' 159; 參上面註 4 之〔2〕）。強者的首要責任不是使弱者變成強者，而是照弱者的現況接納他們，並因他們對基督的愛而尊重他們；強者的目標是建立基督的身體，不是挑戰弱者對一特別問題的信心（Cohick 642*a*）。

10 Bruce 231. Cf. Murray 2.178. See also N. Hillyer, *DNTT* 2.211; Schreiner 714; N. D. Kloosterman, as cited in Kromminga, art. cit. 157, 159. Cf. Morris 477: 弱者並不明白，人若掌握了因信稱義之理，像吃肉、飲酒、守日這一類的問題便成爲不切題的；Wright 733*a*: 弱者所不明白的是，「因信稱義」包括「因信而彼此相交」。Dunn 2.798, 812 認爲「在信心上軟弱」即是沒有（像亞伯拉罕那樣）完全地、不附帶任何條件地信靠神；弱者過分看重約民之外在形式（二 17～29）以及他們在肉身上作以色列的成員（十三 14〔原文照錄〕）。可是，這似乎忽視了最接近的文理之提示，不必要地（甚至不合理地）擴闊了「在信心上軟弱」的意思。

11 斯托得 483（Stott 355）。Matera（*Strategies* 19, 41）謂保羅稱強者爲「在良心上強壯的」，稱弱者爲「在良心上軟弱的」。保羅倒沒有這樣說：他的用詞只是「信心上軟弱的人」（十四1，

辯證，弱者主要是猶太基督徒。[12]「弱者」這名字不像是一班人的自稱，而較可能是由那些自稱為「強者」的人給他們的綽號；[13]保羅認同強者的信念（十五1），因而接受並沿用這些稱號，認為它們至少在某程度上是恰當的，儘管他並不贊同強者的態度，他們堅持著要把自己內心所感受的自由完全地表達出來，罔顧如此行對弟兄（弱者）有何影響。[14]

「你們要接納」這話裏面的「你們」應是指收信人整體，像緊接著本段的上文，即十三章十四節的「你們」（現修）一樣。但是由於保羅囑咐「你們」要接納在信心上軟弱的，可見這話是對那些本身不屬於「信心上軟弱的人」的羅馬信徒說的，亦即是對強者說的。這兩點合起來的含義似乎是，就羅馬教會整體而論，弱者屬於少數，強者佔多數。[15]鄧雅各認為，「接納」所指的不是正式的接受之舉，而是在日常生活上的承認和實踐手足之情；史銳拿則認為，保羅的思想並不區別二者，兩者都必定是包括在這詞之內。[16]筆者同意此詞應按其廣義解釋，指強者承認弱者是基督徒同道，視他們為主內的弟兄姊妹，與他們在上帝子民的團契中

呂譯）＝「那軟弱的」（2節）和「強壯者」（十五1，思高）。儘管信心上的軟弱導致良心上的軟弱，或以良心上的軟弱表現出來，「良心」卻不是「信心」的代用詞。

12 見十四1～十五13註釋引言丙部之（八）（上面350-55）。

13 Cf., e.g., G. Stählin, *TDNT* 1.492; Michel 422; Schlier 403; Wilckens 3.81; Dunn 2.797; Moo III 835-36; Grieb 126; Marcus, 'Rome' 73-74. 馬可斯又認為，弱者自稱為「〔受〕割禮〔的〕」，又稱其敵對者為「陽皮〔即是沒有受割禮的〕」；參較《羅》1.408 註 15 後半部分的報導及評語。Reasoner 56-58 認為「強者」和「弱者」是羅馬教會兩班人的自稱，Nanos 120 則認為這很不可能，尤其是弱者不會自稱為「弱者」。

14 Cranfield 2.700.

15 So, e.g., Murray 2.174; Michel 422; Cranfield 2.700; Dunn 2.798; Morris 478; Moo III 831, 835; Wright 735*a*.

16 依次見 Dunn 2.798; Schreiner 716.

相交。[17] 若果（如上文所提示的）本段所討論的特別是強者與弱者一同用膳的問題，[18] 那麼「接納」在這裏便包括（甚或尤其是）接納弱者和自己一同用膳之意，也許是特指以強者爲主的家庭教會接納弱者進入他們當中，[19] 和他們一起享用愛筵或聖餐。[20]

下半節（1b）指出強者在接納弱者之餘所當注意的事：原文的結構有「不是爲要……」之意，[21] 其中的介詞片語包含兩個名詞，這兩個名詞可各有至少兩個解釋，因而中英譯本及釋經者的解釋呈現至少四、五種「置換法」（見註22）。[22]「辯論」的原文名詞

---

17 Cf. SH 384; Käsemann 366; Schlier 402 with n.3; Moo III 835; Edwards 320. 原文動詞爲現在時態的命令式語法，其意義請參上面 162 註 25。除了本段的四次（十四 1、3，十五 7〔兩次〕），προσλαμβάνω 在新約另外出現八次，意思分別爲「收納」（門 17）、「把……接來」（徒十八 26，呂譯、思高）、「接待」（二十八 2）、「招聚」（徒十七 5）、「吃〔食物〕」（徒二十七 33、36）、「拉……到一邊」（太十六 22 ‖ 可八 32，思高、現修）。Harrison 145（海爾遜 302）指出，這字在徒十八 26、二十八 2 的用法顯示，它可以表達熱情及全心接納之意。

18 參十四 1～十五 13 註釋引言丙部之（八）的第二段（上面 353-55）。

19 Cf. Gagnon, 'Romans 14:16' 677 n.5 (continued). Lane（'Roman Christianity' 213）指出，保羅在十六 3～15 的問安給人的印象是，羅馬的幾個小規模的家庭教會彼此的關係並不密切；猶太基督徒和外邦基督徒自然的趨勢是分開在不同的家庭教會舉行聖餐。Jewett（'Romans 13:8-10' 276）強調，「接納」的通常用法是指把某人接到自己的「家（household）」中（上面註 17 的資料顯示，這話有點言過其實；但參：徒十八 26 NIV: 'they invited him to their home'）。就家庭教會而言，「接納」意即歡迎人進到家主居住的空間，就「公寓式教會」（參上面 288〔十三 8b 註釋〕註 13）來說，是進到教會用來一同進食的那個空間；在二者中的任何一種情況下，接納或歡迎某人意即邀請他／她參加聖餐，那是教會的團契的中心。（只是，作者因此又認爲，十四 1 和十五 7 的勸勉是十三 8「彼此相愛」直接的延伸，因他曾以愛筵爲彼此相愛的主要範疇；但見上面 285〔十三 8a 註釋〕註 19。）Nanos 119 n.87 也是認爲，「接納」暗示接到家裏或教會或一班朋友或交際圈子之中。

20 在一世紀，教會的「愛筵」（猶 12〔現修〕，the love feast）和「主的晚餐」（林前十一 20，the Lord's Supper）是同一事件；或更準確地說，「聖餐」（擘餅、舉杯、祝謝）是連於愛筵的，也許是後者的延伸。詳參 B. B. Blue, *DPL* 578-79.

21 I.e., μὴ εἰς κ.τ.λ. = 'not for the purpose of': so, e.g., NRSV, NAS; Thayer 139 (s.v. διάκρισις); BAGD 185 (s.v. 2), followed by Rogers 341*b*; BDAG 231 (s.v. 2).

22 原文爲 εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν.「置換法」即英文的 'permutations'.

在新約另外只用了兩次，分別指「辨別」諸靈（林前十二 10）和「辨別」好歹（來五 14，呂譯）。同字根的複合動詞在新約以主動語態的形式出現的有八次（保羅書信佔五次），[23] 意思分別是「分辨」天色（太十六 3），「區別」猶太人和外邦人（徒十一 12，[24] 十五 9〔思高、現修；呂譯、新譯作「分別」〕），「使〔你跟別人〕有分別」（林前四 7，呂譯），「審斷」弟兄之間的事（六 5，即是在弟兄中「分辨」是非〔思高、呂譯〕），「辨明」主的身體（十一 29，新譯），「分辨」（31 節）即是「察辨

英譯本	譯法	中譯本	譯法	置換法
NKJV	not to *disputes* over *doubtful thing*	新和	不要辯論（A）所疑惑的事（X）	AX
NJB	do not get into *arguments* about *doubtful points*	呂譯	不要辯論（A）疑惑的事（X）	同上
RSV	not for *disputes* over *opinions*	思高	不要爲意見（Y）而爭論（A）	AY
NRSV	not for the purpose of *quarreling* over *opinions*	現修	即使他有不同的見解（Y）也不要跟他爭辯（A）	同上
TEV	do not *argue* with them about their personal *opinions*	金譯	意見（Y）分歧時，不可以與他爭論（A）	同上
		和修	不同的意見（Y）不要爭論（A）	同上
NIV	without *passing judgment* on *disputable matters*	新譯	不要論斷（B）引起爭論的事（X）	BX
NAS	not for the purpose of *passing judgment* on his *opinions*	當代	不要因爲看法（Y）不同，便彼此批評（B）	BY
CEV	Don't *criticize* them for having *beliefs* that are different from yours			同上
NEB	without attempting to *settle doubtful points*			CX

採 AX 立場的釋經者包括：Black 190, Moo III 833, 836-37（'quarrels about disputed matters'）；Fitzmyer III 200, 203. 採 AY 的包括：BAGD 185 (s.v. διάκρισις, 2: 'quarrels about opinions'), followed by Rogers 341*b*; BDAG 231 (s.v. 2); D. Fürst, *DNTT* 3.821; G. Dautzenberg, *EDNT* 1.306*b*; Harrington 130. With TEV cf. LN 33.444. 採 BY 的包括：Thayer 139（s.v. διάκρισις: 'passing judgment on opinions'）；李常受 417（cf. Witness 334-35）：「不要想去判斷那些不同的意見」。採 NEB 譯法（= CX）的包括：Bruce 231; Dunn 2.798. 後者提供的另一譯法是 'settling disputes'（ibid.; Dunn, *Paul* 683, 688; cf. Hume 193）。Wright 735*a* 認爲意思大概是 'disputes about disputes'（again, 742*b*）。

23 參《羅》1.638 註 10 末。

24 中英譯本多作「疑惑／猶疑」（思高、新譯同／現修）；'have [no] hesitation' (NIV, NJB), 'doubting [nothing]' (NKJV), '[without] misgiving'（NAS）. 這些似乎都是意譯；διακρίναντα 在這裏的意思是「〔一點也不要〕分別」（呂譯頁邊註 *f*），'make a distinction [between them and us]'（NRSV; cf. Bruce, *Acts* 232; *Book of Acts* 221, 222; Marshall, *Acts* 196）。

／省察」自己（呂譯／新譯、現修），「審辨」先知的話（十四29）。由此可見，動詞的用法與同字根名詞的用法是一致的，除了在第四處經文的意思稍微特別，其餘七次基本上都是分辨、辨別、察辨之意。以上的資料提示，本節的名詞不宜解爲「辯論／爭論／爭辯」，其意思較可能是「判斷」（參：林前六5）。[25]

「所疑惑的事」原文名詞另二個意思是「議論／爭論／爭吵」和「心思／意念／惡念」。[26] 不少釋經者採「疑慮」之意，全句意即「不是爲要判斷（或論斷）弱者的疑慮」[27] 或「不要爲著弱者的疑慮而爭論」。[28] 但是班納指出，「疑慮」（即「顧忌」）這譯法表示保羅對弱者的看法存著排拒甚或輕蔑的態度，而這和整段的要旨不符；[29] 因此他選擇「一勞永逸地解決有關所疑惑的事之爭議」之意。在這解釋裏，第二個名詞被解爲「有疑問的事」，第一個名詞則意譯爲「解決爭議」。[30] 可是，上一段已經辯證，該名詞較可能的意思不是「爭論」而是「判斷」。

筆者認爲，配合著首個名詞的「判斷」之意，第二個名詞較宜解作中性的「意見」（而不是負面意義的「爭論／爭吵」或「疑慮」[31]），全句意即「不是爲要判斷（弱者的）意見」，即斷定這意見是對是錯。[32] 第五節進一步支持這解釋，因爲該節說，「有人

---

25 參鮑 2.146 註 163：「分辨」自然包括著「判斷」的思想。

26 見《羅》1.295 第二個註 2。

27 E.g., Denney 701*a*; Dodd 218, 220; Murray 2.171, 175; Cranfield 2.701; Wilckens 3.81 (in comment).「疑慮」即英文的 'scruples' = 'the doubting reflection (of the weak)' (G. Petzke, *EDNT* 1.308*a*).

28 Schreiner 711; Wilckens 3.80 (in translation).

29 Byrne 411; cf. Bryan 211 n.60.

30 Byrne 411: 'not with a view to settling (once and for all) disputes about doubtful matters'.

31 《羅》1.295 第二個註 2 對羅十四 1 初步的解釋，請讀者改正如上。

32 即筆者基本上贊同註 22 所引 NAS、Thayer、李常受等的 BY 立場。Cf. SH 384: 'but not to pass judgement on their thoughts'; Synge, 'Not Doubt' 204*b*: 'decisions about opinions'.

看這日比那日強；有人看日日都是一樣。只是各人心裏要意見堅定」；可見兩種意見都不牽涉絕對的對與錯的問題，不必在兩者之間作出判斷。[33] 不過，由於本節這句話是對強者說的，被接納的是弱者，因此「判斷」所指的行動應是強者的，因而被判斷的意見是弱者的；而不是強者及弱者二者的。[34] 綜合而言，保羅要強者接納弱者，且不要存著判斷他們的意見這樣的目的來接納他們——彷彿接納了他們之後，便對他們的意見進行判斷似的，而這種判斷自然是對他們不利而對強者有利的[35]——而是要尊重他們的意見，不要勉強他們修正自己的看法與強者看齊。[36]

十四 2　「有人信百物都可吃；但那軟弱的，只吃蔬菜。」

本節延續了上一節所暗示的、強者與弱者的對比，以實例說明強者與弱者的分別。[1] 因此，「有人」是指「信心強的人」（金譯），「但那軟弱的」是指上一節所說的「信心上軟弱的人」（呂譯）。強者「信百物都可吃」，即是「相信所有的食物都可以吃」（新譯），在飲食方面不受任何限制。[2] 原文結構 [3] 中的限定

---

33 從十四 14 可見，保羅認爲弱者以某些肉爲不潔這意見（就客觀事實而論）是不正確的；不過，保羅同時認爲吃肉和守日等問題屬於無關宏旨之事（參 17 節），因而弱者和強者可各按自己的信念行事（參 5 節）。Cf. Gagnon, 'Rome' 75.

34 So, correctly, Cranfield 2.701 n.2; Moo III 837 n.46. *Pace* Käsemann 367.

35 Cf. Dunn 2.798. 因此 Knox 616 解釋爲「不是爲要因他的意見而定他的罪」。

36 Cf. Schlier 403.

1 Cf. NEB: 'For instance'; 當代：「譬如說」。原文的結構不是 ὃς μέν. . . ὃς δέ（如在 5 節；林前十一 21），而是 ὃς μέν. . . ὁ δὲ ἀσθενῶν.

2 Reasoner 66. Cf. Wright 735*b*-36*a*: 保羅在報導強者（包括他自己）牢固的信念：在神國裏並無飲食上的禁忌。因此，Elliott（'Romans 14-15' 238）的見解缺乏說服力：他認爲強者與規定的食物（'a particular diet'）並無關聯，十五 1 暗示強者的強處只在於他們可以支持弱者。ἐσθίω 在保羅書信共用了 43 次，本書佔了 13 次（全部在本章內）；參《帖後》328-29。

3 πιστεύει φαγεῖν πάντα: 不限定詞 φαγεῖν 是動詞 πιστεύει 的受詞（Burton §387）。

動詞「信」字有三種解釋：（一）「相信、有把握」；[4]（二）動詞的意思不是「相信」，而是「有把握去冒〔這樣的〕險、覺得自己有能力〔這樣作〕」；[5]（三）鑑於上一節已提到「信心」，這裏的「信」字很可能有雙重意義：強者「在信心上是那麼強壯」和他「深信他可以〔這樣作〕」，[6] 合起來意即強者「有信心可以喫百物」（呂譯）。[7] 第（三）解釋可取。

與強者相對的是弱者，[8] 這人「只吃蔬菜」，[9] 即是「只吃素」（金譯）。[10] 饒有意義的是，論到弱者，保羅沒有重複前一句的「信」字，即是他沒有說弱者「有信心可以吃蔬菜」，而是說他「只吃蔬菜」；這似乎提示，保羅認爲弱者「只吃蔬菜」此舉雖可接納（因此強者應接納弱者，1 節），卻不是信心的表現。[11] 但

---

4 Dunn 2.799: πιστεύειν + 不限定詞（φαγεῖν）在希臘文有 'believe that, feel confident that' 之意。Cf. Michel 423: πιστεύειν + 不限定詞可理解爲在籠統意義上與 θαρρεῖν + 不限定詞同義。

5 BDF §397 (2), followed by Fitmyer II 689: 'to have the confidence to risk, to feel equal to'.

6 So BDAG 818（s.v. πιστεύω, 4）（此解釋勝於作者提出的另一可能：πιστεύω =「認爲是可能的」〔s.v. 5〕）；Schlier 403; cf. Moo III 837-38. Cf. also M. J. Harris, *DNTT* 3.1211: 'has confidence' and/or 'has [sufficiently strong] faith (to eat)'. 如 Hatch（*Faith* 48 n.1）所說，強者的信念是基於他的信心，因而他的信心是他的行爲至終的基礎。

7 Cf. NEB/NJB: 'has faith enough to eat all kinds / any kind of food'. Reasoner 認爲，十三 13 的「不可荒宴醉酒」一詞支持強者以暴食著名（67）；作者承認不能證明十四 2 與十三 13 吻合，但指出有證據表示在羅馬，甚至其後在羅馬的基督教中，都有貪食這回事（69）。可是，這事實不足以構成強者有貪食之嫌的證據（cf., correctly, Schreiner 711 n.1）；亦參上面 324 註 21 。

8 2b 的 δέ 字在中英譯本有三種處理法：（1）譯爲較強的「但／卻」（呂譯、思高、新和／當代）= 'but'（NIV, NKJV, NAS, TEV）；（2）譯爲較溫和的「而」（金譯）= 'while'（NEB, NRSV, CEV）；（3）不譯出，讓文理顯明對比（新譯、現修：KJV, NJB）。

9 λάχανον 在新約另外出現三次，皆指「菜〔蔬〕」（太十三 32 ‖ 可四 32；路十一 42）。

10 ἐσθίει 有古卷（包括 P46〔見十二 11 註釋註 35〕）作命令式語法的 ἐσθιέτω, Michel 423 認爲後者有讓步之意：「他可以吃」。這命令式語法也許是與 3 節兩個命令式語法的動詞同化的結果，或是反映了某些教會圈子對弱者所懷的敵意（Cranfield 2.701 n.3; Dunn 2.796 n.a），又或者有抄寫員根據 23 節的神學而作此修改（Schreiner 723）。

11 Cf. Dunn 2.799; Schreiner 714.

弱者爲甚麼只吃素菜呢？上文已對此提供答案，[12] 在這裏僅補充一點資料。巴約翰審視了有關典籍的證據，對於羅馬的猶太人及其飲食條例作出以下三項結論：[13] 第一，在羅馬的所有猶太人，不分社會階級，一般都審慎地保存他們的飲食條例（尤其顯著的是他們不吃猪肉）。[14] 事實上，這些條例就是他們公開地被認出爲猶太人的主要方法之一。第二，在羅馬的任何猶太人，若在此事上不遵守猶太律法（例如，若吃猪肉），就是嚴重地公然侮辱了猶太社群；若他們仍自稱爲屬於猶太社群的，亦會使非猶太人感到混淆。第三，任何遵守猶太人的飲食條例（或看似爲此等條例）的外邦人，很可能會被視爲猶太人。在上述這種背景下，信心軟弱的猶太基督徒與外邦信徒一同用膳時，以完全不吃肉爲避免違犯律法的飲食條例之途，就更可以理解了。[15]

十四 3 「吃的人不可輕看不吃的人；不吃的人不可論斷吃的人；因爲　神已經收納他了。」

「吃的人」即是有信心「甚麼東西都吃」（現修、金譯）因而是「吃葷」（當代）的強者，「不吃的人」即是不吃肉而「只吃

12 見十四 1～十五 13 註釋引言丙部之（八）（上面 350-55）。

13 Barclay, 'Romans 14.1—15.6' 295（詳見 294-95）。

14 尤維納利斯（另譯：猶文拿里〔見上面 324 註 21〕）《諷刺詩集》14.98：「〔猶太人〕視吃猪肉（這是他們祖宗所不吃的）與吃人肉沒有甚麼分別」（《背景文獻》204，參 205）。另一方面，猪肉在希羅世界特別受歡迎，被認爲是珍饈美味（Schreiner 708），是羅馬人最愛吃的肉類（Nanos 106）。

15 Minear 10 認爲，弱者的行爲是諸多顧慮的守（摩西律）法讀者被邀請參加在外邦人的家庭教會舉行的聚餐（'an integrated meal', 是否指猶太與外邦信徒一同用膳？）時所表現的；在那種情況下，弱者唯一可行之法就是完全避免吃肉，而這在他們的外邦主人的眼中，等於奉行素食主義。Harrington 131 也是認爲，可能猶太基督徒因爲仍然尊重猶太人的飲食條例，在猶太人與外邦人混合的集會中只吃素才覺得安全。Bruce 233-34 指出，猶太人是完全不能確定外邦人所吃的肉是否在每一方面都符合摩西律法的要求的（參十四 1～十五 13 註釋引言註 67〔上面 352〕），因此，一個嚴守律法的猶太人不可能與外邦人一同用膳；事實上，前者要與一個他懷疑在這事上行爲疏忽的猶太人一同用膳，可能也有困難。參上面 354-55〔同上引言〕註 78。

素」（金譯）的弱者。「輕看」和「論斷」二詞似乎是經保羅刻意挑選的，二者完全符合雙方各別遇見的試探。[1] 這試探特別是在二者一同用膳時發生的。[2] 保羅告訴他們，（甲）強者不可「藐視／輕視」弱者（呂譯／思高、現修、金譯）。[3] 這字在加拉太書四章十四節是用來指對身體的軟弱預期的反應，利辛納認為這符合以下的假設：強者很可能把弱者視爲身體方面也是較軟弱的，後者的身體狀況可描寫爲從「其貌不揚」到「體弱多病」不等。[4] 這是不合理地將這詞在該節的意思套用在文理完全不同的本節之上。較可能的建議是，在羅馬的文化中，弱者的表現（禁肉、守日）會被強者（及教會以外的羅馬社會）視爲迷信；辛納加表示，他曾放棄素食，免得被人視爲與迷信有關聯，可見羅馬人反迷信的輕視之情何等強烈。[5] 無論如何，保羅禁止強者以輕蔑的態度對待弱者，這態度被巴克萊形容爲我們對待別人的所有態度中最不合基督徒體統的一種。[6]

1　依次見：Furnish, *Love Command* 115-16; Knox 623. Lo II 126 n.50 認爲不應把 ἐξουθενέω 特別連於強者，又把 κρίνω 特別連於弱者，因 διακρίνω 在十四 1 是指強者論斷弱者的顧忌，而 κρίνω 在 13a 是同時指二者。不過，（1）十四 1 用的是名詞 διάκρισις, 不是動詞 κρίνω；按上文的解釋，前者（因而也可說隱含於前者之內的動詞 διακρίνω）的意思是中性的「判斷」，不是負面的「論斷」；（2）13a 的 κρίνω 確是同時用於弱者和強者身上，但這特別的用法是由於 13a 是過渡句，故此保羅簡潔地以這一個動詞包括弱者和強者的行爲（參十四 13a 註釋）〔下面 412-13〕。

2　Yinger, 'Romans 14:10-12' 196.

3　原文動詞爲 ἐξουθενέω. 參《帖前》447 連註 593；Moo III 838 n.50. 此字的另一拼法是 ἐξουθενόω; cf. BDF §33, 108(2).

4　Reasoner 93, 63 ('along a continuum from unimpressive to sickly').

5　Reasoner 173, 201-2 (cf. 158, 159, 172); 詳見 159-74。作者（173 with n.60）又指出，對教外人士而言，羅馬的整個基督徒群體可稱爲迷信的，因羅馬人的趨勢是把「迷信（*superstitio*）」的帽子加諸每一個「並非源自羅馬或爲羅馬社會所不熟悉」的宗教之上。參（例如）塔西圖之《編年史》15.44（《背景文獻》144 第二段）。

6　Barclay 181: 'Of all attitudes towards our fellow man the most unChristian is contempt.'

（乙）弱者也不可「論斷」強者；[7] 這是指一種嚴苛的「批評」（新譯），[8] 有英譯本譯爲「定罪」。[9] 下文（3c～4 節）提示，弱者嚴苛地批評強者，因他假定了強者的「不可接納」的行爲（甚麼東西都吃）是神所不接納的；他定強者的罪，因他假定了神也定強者的罪。[10] 隨後的「因爲上帝已經接納了他」（現修）這話，（一）有認爲是同時指弱者和強者，意即「不論吃的人或者不吃的人，神都已經接納他了」。[11] 不過，（二）「他」字較可能只是指強者，理由如下：（1）這話是緊接著「不吃的人不可論斷吃的人」，並且由連接詞「因爲」將二者連起來；因此「他」（3c）字最自然的前述詞是上一句（3b）的「吃的人」，不是「吃的人」和再上一句（3a）的「不吃的人」。（2）這話對弱者的行徑（嚴苛地批評強者，甚或定他的罪）之適切性，比起對強者的表現（輕視弱者）之適切性，更爲直接；神已接納了強者，因此弱者不應因強者的行爲（甚麼東西都吃）而批評他，認爲他的行爲是不被神接納的。神所接納的，人豈能定罪呢（參：羅八33～34a）？（3）下一節針對弱者對強者的「論斷」發言，指出強者「必要站住，因爲主能使他站住」；兩節的平行（3b～c ‖ 4

---

7 ὁ δέ 有異文作 καὶ ὁ. 前者有較強的外證支持，也是「較難懂的抄法」（參上面 65 註 7）；後者則可能是與 6 節的 καὶ ὁ 同化的結果；因此前者應被採納爲原來的。So Cranfield 2.701 n.5; Schreiner 723.

8 Barclay 182: 'pass censorious judgment on'; Denney 701*b*: 'censoriousness'. κρίνω 在本章出現八次（3、4、5a、5b、10、13a、13b、22）；參《羅》1.340 註 15；Moo III 838 n.51.

9 NIV: 'condemn'.

10 Cf. Dunn 2.802; Dunn, *Liberty* 93. Reasoner 94 認爲，κρίνω 的意思包括（1）弱者排拒強者的行爲，和（2）弱者對強者在末日的地位作出裁決。

11 鮑 2.147（引句出處）；李保羅 2.264；當代；Käsemann 369; Morris 479.（鮑 2.166 說，「在第十四章一節說，不論是堅強的弟兄，或者軟弱的弟兄，都應當接納對方，因爲神已經接納了他。」可是，1 節並沒有這樣說；鮑氏的「一節」是否「三節」之誤？）

節）有力地提示，「上帝已經接納了他」是指神已接納了強者。[12] 當然，就事實而論，保羅相信神也同樣接納了弱者（參：十五 7，「我們」包括強者和弱者），但他此刻是在向弱者說話，稍後才會「集中火力」向強者發言（十四 10b、13b～十五 6）。[13]

神的「接納」[14] 大抵是指神藉著基督救贖之死使罪人因信得稱爲義，得以與神相和（五 8～10），且被收納爲神的兒子（八 15）。用在主要爲外邦基督徒的強者身上，「接納」這詞有其特別的適切性：[15] 他們因信基督，得與信主的猶太人一同被接在橄欖樹（神的子民）上（十一 17～24，尤其是 17b～c、20b、24a），因爲蒙了神的憐憫，得與猶太基督徒一同榮耀神（30 節，十五 9～12）；外邦基督徒「從前按肉體來說是外族人……是在基督以外，與以色列國無分，在帶有應許的約上是外人……現今在基督耶穌裏……不再是外人和客旅，而是與聖徒一同作國民，是上帝家裏的人了」（弗三 11～13、19，新譯）。

斯托得提醒我們，「雖然神的愛確是無條件的，祂接納我們卻不是無條件的，因後者有賴我們悔改和信靠耶穌基督。」[16] 只是，「神的愛確是無條件的」這話本身有商榷的餘地，因爲聖經有些地方把神對祂的子民之愛描寫成有條件的，這條件就是順服（參：約十五 9～10；猶 21；出二十 6；詩一〇三 9～11、13、

---

12 Cf. Murray 2.176 (esp.); Michel 423-24; Wilckens 3.82 n.421; Dunn 2.803; Moo III 839 n.53; Schreiner 717 with n.11.

13 Cranfield 2.702.

14 有認爲保羅刻意地使用這詞，爲要叫人想起 LXX 裏神接納人的例子：撒上十二 22；詩二十七（LXX 二十六）10，六十五 4（LXX 六十四 5），七十三（LXX 七十二）24。Cf. Dunn 2.803; Jaquette. 'Convictions' 246 n.18.

15 Cf. Chrysostom (see Bray 339*b*): 由於強者很可能多數是外邦人，保羅加上一句說神已接納了他們。

16 Stott 360（斯托得 489）。

17～18）。[17]斯托得又從本節末句引申出我們待人的圭臬：「要斷定我們應以甚麼態度對待別人，最好的方法就是先斷定神以甚麼態度對待他們。『這原則甚至比「金律」（路六 31）更勝一籌。』我們願意人怎樣待我們就怎樣待他們，這樣做是穩妥的；但是更穩妥的做法是，神怎樣待他們，我們也怎樣待他們。前者是基於我們的墮落和自我中心之現成指引，後者則是以神的完美爲基礎的標準。」[18]

十四 4　「你是誰，竟論斷別人的僕人呢？他或站住或跌倒，自有他的主人在；而且他也必要站住，因爲主能使他站住。」

「論斷」一詞表示，本節的話（像 3b）仍是針對著弱者說的。[1]保羅以「你是誰」[2]這強烈語氣的質問（參九 20）譴責弱者「論斷別人的僕人」這行爲。[3]「僕人」原文直譯的意思是「家庭

17　詳參 Carson, *Love of God* 21-22 (cf. 71, 92, 95-96). 作者（17-20）提到聖經論及神的愛的另四種方式：（1）聖父對聖子，和子對父的獨特之愛（約三 35，五 20；十四 31）；（2）神對祂所造的一切的照顧恩佑之愛（太六 26，十 29）；（3）神對墮落了的世界之救贖態度（'salvific stance'）（約三 16；約壹二 2）；（4）神對其選民的特殊的、有效的、揀選之愛（瑪一 2～3；弗五 25）（參 86 之撮要）。（最後一點具爭議性。）由此看來，雖然「神無條件的愛」和「神無條件的接納」等詞語在教會中十分流行，亦廣受信徒歡迎，這些詞語宜小心使用，並且加上適當的解釋，才會在不同的文理中表達正確的意思。

18　Stott 361，引句內的引句取自斯托得 490，其餘的是筆者的自譯。

1　Byrne 412 反對這解釋，其理由是 10 節同時對雙方說話。可是，該節（像 3 節）同樣區別了「論斷」和「輕看」這兩種行動。Meeks（'Romans 14:1—15:13' 295）用的反對理由是，5 節的 κρίνει 是同時用於強者和弱者雙方的。可是，這字在該節的意思不是負面的「論斷」，而是中性的「認爲」（新譯、現修、金譯；cf. Murray 2.177 n.5）；參上面 371 註 1 對「論斷」是弱者的行動這立場的辯護。如 Cranfield（'Changes' 282-83）所指出，4 節和 10a（二者皆含 κρίνειν 一字）是對個別的弱者說的，而 10b、15、20-22 節是對個別的強者說的，保羅藉此使他在本章的勸勉（比籠統地同時向強者和弱者發言）更爲有力。

2　σὺ τίς εἶ, literally = 'You—who are you'（Meeks, 同上註）。隨後的 ὁ κρίνων 是繫於 σύ 字；cf. BDF §412(5); MHT 3.153.

3　4a 和二 1 對論斷者的譴責有相似之處（二者在原文都是用了 ὁ κρίνων 一詞），該處的論斷者主要是猶太人（參《羅》1.337）；這一點也支持 4a 是針對主要爲猶太基督徒的弱者而發的（cf. Moo III 839）。

成員」，然後獲得特殊的「家中的奴僕」及籠統的「奴僕」之意。[4] 有認爲「家〔中的奴〕僕」（思高、新譯）比在外作事的奴僕跟主人的關係較直接，且是獨立地只向他的主人負責，與主人其他的奴僕無關。[5] 筆者倒認爲，原文這詞充其量只是表明這奴僕擁有「家庭成員」的身分，卻不表示他比「奴僕」和主人有較特殊的關係；[6] 保羅在此使用這詞而不用通常的「奴僕」一詞，[7] 也許是由於前者比後者更清楚地暗示「家主」之意，而「主」在本節扮演了重要的角色（見下文）。[8] 這「家僕」被描寫爲「別人的」，意即「不是屬於自己的」（參：來九 25）；[9] 這就是說，「別人的僕人」所要表達的意思不是：強者和弱者分屬不同的主人，「別人」指有別於弱者所屬的主人之另一位主人；而是：弱者所論斷的強者是「不屬於〔弱者〕自己」的，而是屬於有別於弱者的另一位主人，因此，強者並不是對弱者負責的。[10] 這「另一位」可能是指神（3c）或是指基督（8～9 節）；雖然較接近本節的文理（3c）支持前者，但第九節極清楚地表明，在信徒生命中作「主」的是基督，因此筆者認爲，本節的「別人」較可能是指基

---

4 BDAG 694 (s.v. οἰκέτης).「家庭」在此是指 'household', 不是指 'family'.

5 Cf. Thayer 439 (s.v.); Käsemann 369 (followed by Lo II 127 n.53); Dunn 2.803; Byrne 412.

6 οἰκέτης 在新約另外出現三次（路十六 13；徒十 7；彼前二 18），G. Schneider（*EDNT* 2.495*a*）把全部四次譯爲 'slave'.

7 δοῦλος, 如在一 1，六 16、17、19、20。

8 參較張略於張永信、張略：《彼得前書》224-25。

9 「帶著牛羊的血」原文作 ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ =「帶著不是自己的血」（思高、新譯）。

10 Cranfield 2.703; endorsed by Wilckens 3.82. Cf. Byrne 412. Morris 479 暗示他認爲，保羅之所以不說「別人的」（原文並無「人」字）而說「另一位的」，因他心中想到天上的主。（1）Lo II 127 n.53 卻認爲葛嵐斐的解釋「不理會 ἀλλότριος 自然的意思」，即盧氏認爲這字應解爲「另一個主人」的僕人。筆者倒認爲，「不是屬於自己的」（見正文）正是這字的「自然的意思」。（2）Black 191-92 將 ἀλλότριον 解爲「外國／非本地的」（參：來十一 9、34），所指的即是「外邦的、（神的）僕人」；但是文理所暗示的對比不是在於兩種僕人，而是在於兩個主人（so Moo III 839-40 n.58）。

督。[11]

「自有他的主人在」（4b）這譯法的意思是否等於「自有他的主人在管」（金譯，參思高）、「自然有他的主人處理」（當代）呢？無論如何，原文片語主要有兩種解釋：[12]（一）這是利益間接受格，意即「他或站住或跌倒」，所牽涉的是他自己的主人的利益或損失；若「站立」和「跌倒」依次解為在信心與順從上堅毅不屈和在這事上退卻，第二句全句的意思便是，強者繼續持守信心或在信心上退卻，這事與基督（或神）自己的得失有關。[13] 可是，首句所譴責的是弱者「論斷」強者，若本句的關注是基督（或神）的得失，則兩句的銜接並不十分順暢。因此，較符合文理的解釋是：（二）這是關係間接受格，[14] 意即「他或站穩、[15] 或跌倒，[16] 只和他自己的主人有關」（呂譯，參新譯）。這裏所述的原則可能反映當時流行的有關奴僕的法律：一個奴僕只受制於他

---

11 與此同時，我們不能（也許不必）排除另一可能：保羅此刻無意確切地界定這「別人」是神或基督，他的要旨只是，強者並不是弱者的主人，而是屬於另一位（基督或神）的奴僕。Murray 2.176 n.3 則認為，4a 的「別人」和 4b 的「主人」都是指人間的主人；4c 的「主」才是指基督。但這樣從人間的主人突然轉到基督或神是不順暢（'awkward': Schreiner 718 n.15）的。

12 LN 13.30: 'to the advantage or disadvantage of his own master' or 'is a concern of his own master'.

13 Cranfield 2.703; Wilckens 3.82. I.e., τῷ ἰδίῳ κυρίῳ = dative of advantage/disadvantage: so, e.g., BDF §188(2); MHT 3.238; Denney 701*b*. 在「利益間接受格」這前提下，另一些釋經者解為「為了他〔的緣故〕」（Käsemann 369; Schlier 407）。

14 Dative of reference/respect: so, e.g., SH 386; Barrett 238; Moo III 840 n.59; Byrne 412.

15 στήκω 在新約另外出現九次；除了福音書的三次（可三 31，十一 25；約八 44），其餘六次都是在保羅書信中，其中四次是命令式語法的（林前十六 13；加五 1；腓四 1；帖後二 15），另二次（腓一 27；帖前三 8〔參《帖前》251-52〕）的文理提示，其作用也是間接的命令。Cf. M. Wolter, *EDNT* 3.275*b*.

16 πίπτω, 參《羅》3.509 註 11。在本節和林前十 12，「跌倒」與「站穩」相對；但是由於這兩節的文理不同，這兩個詞在這兩節的意義內涵也不盡相同。Wright 736*a* 認為，保羅使用「站穩」和「跌倒」的對比，除了為要表達「被顯為正」和「被定罪」之意，也許還暗示基督徒的「被顯為正」的內涵是甚麼：'being made to stand' 是早期基督徒論及「復活」的方式（見弗五 14）。但這看法值得置疑，因 4b 的 σταθήσεται 的意思是主動而非被動的（見下面註 21）。

自己的主人的裁判，別個奴僕不能侵犯主人的裁判權。[17] 只有主人有權決定家僕的工作和行爲是可以接受抑不可接受，唯一要緊的就是主人的認可與否，其他人（尤其是其他的奴僕）對家僕的評估與此無關；照樣，基督徒（在此特指強者）只對他的主負責，[18] 只有祂（不是別人，在此特指弱者）能決定「他所行的好〔＝站穩〕或不好〔＝跌倒〕，得主人的喜悅或者不得喜悅」。[19]

對應著上一句（4b）的解釋（一），本節的末後兩句（4c～d）（一）有解爲指強者會在末日的審判得以站立，不是由於自己的力量，而是因爲主會使他們站立。[20] 配合著上一句的解釋（二），較好的解釋是：（二）這兩句是保羅對首句所提及的、弱者對強者的嚴苛論斷之直接反駁；弱者認爲，強者運用他的自由是主所不認可、不喜悅的，但是保羅告訴弱者，不但強者的「成敗得失」自有他的主來判斷（4b，現修），不由弱者干涉，「而且他〔強者〕也必會站立」（4c，和修），[21] 即是強者的行爲（甚麼

---

17 Cf. Michel 424（見 Yinger ['Romans 14:10-12' 196 n.160] 的英譯）；Schlier 406. LN 87.56 將全句視爲慣用語：榮辱有賴所服事的人。

18 Cf. W. Michaelis, *TDNT* 6.165; F. Büchsel, *TDNT* 3.944. Knox 618 也是認爲，κύριος 在 4b（及 4c）是指主基督。Moo III 840 with n.61 則認爲，4b 指世上的主人，但保羅預期他的基督徒讀者會同時看出「主」字暗指他們至高之主；4c 指基督。參上面註 11 後半。

19 Cf. W. Bauder, *DNTT* 1.610; Dunn 2.804; Yinger, art. cit. 200; Moo III 840-41; 鮑 2.147（引句出處）。只是後者同時認爲（註 167）「τῷ ἰδίῳ κυρίῳ 很顯然的是 dative of advantage and disadvantage」（即解釋〔一〕），穆爾（841 n.62）同時認爲不能完全排除保羅暗指末日的審判（較肯定地，Wright 736*b*）。另一些釋經者則把「站立」和「跌倒」解爲在末日的審判中獲得或失去救恩（e.g., Schreiner 718-19; Byrne 405）；二者都是將 τῷ ἰδίῳ κυρίῳ 視爲關係間接受格（Schreiner 718 n.14; Byrne 412），但前者的解釋其實是把它視爲憑藉間接受格（instrumental dative），意即「由於他的主人〔的決定〕」（Schreiner 718: 'by virtue of his decision'）。

20 Schreiner 718. Cf. Hunter 118-19; Knox 618. Nanos 114 也是解爲神有權稱人爲義。魏司道 396 卻解爲弱者會得救：「雖然這位軟弱的基督徒信心軟弱有誤，但神能救他到底。」

21 好些譯本將被動語態的 σταθήσεται 視爲有被動的意思 = 'he will be made to stand' (NKJV), 'he will / he shall / they will be upheld' (RSV/NJB/NRSV);「他也是會得扶助以站穩的」（呂譯）。

東西都吃）會得到主的認可和悅納。[22] 這是「因爲主能使他站穩」（4d，呂譯、和修），[23] 意即主能認可和悅納強者的行爲。[24] 凱撒曼認爲保羅是在宣告他的把握，教會之主一經接納了一個成員，即使在他跌倒之後仍可以使他再站起來。[25] 可是，經文並無強者已經跌倒的含義；相反的，經文的要旨在於指出，雖然弱者很可能認爲強者的行爲是一種「跌倒」，主並不同意這判斷，而是以強者的行爲爲可悅納的。[26]

b 都是爲主而作（十四 5～6）

十四 5 「有人看這日比那日強；有人看日日都是一樣。只是各人心裏要意見堅定。」

保羅在此提出弱者與強者之間的另一分別。[1] 雖然「有人……

可是，若這動詞已包含神的行動之意，隨後一句（4d）的「使他站住」便變得有點多餘了；因此，將這動詞視爲有主動的意思（如多數中譯本；NEB, NIV, NAS, TEV）較符合這裏的思想進程（Cranfield 2.703-4; Moo III 841 n.63）。如 Zerwick §231 所言，這裏的被動語態只有主動的意思。

22 Murray 2.177.

23 （1）δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος 有古卷作 δυνατὸς γάρ 或 δυνατὸς γάρ ἐστιν；後二者可能是抄寫員以較常見的 δυνατός（參：四 21，十一 23；提後一 12；新約共 32 次）取代較不常見的 δυνατέω（新約另外只二次：林後九 8，十三 3）的結果（Metzger 530; Dunn 2.796 n.b; Schreiner 723-24）。（2）κύριος 有古卷作 θεός. 後者可能是與 3c 的 θεός 同化的結果（SH 386; Metzger 530; Cranfield 2.704 n.2; Moo III 833 n.26; Schreiner 723）。

24 Cf. Stott 361: 'giving him his approval'（斯托得 491「也能向他表示嘉許」誤將「向他表示嘉許」視爲在「使他站住」以外的事）。

25 Käsemann 370. Cf. W. Grundmann, *TDNT* 7.649, *TDNTA* 1084.

26 Cf. Cranfield 2.704; Dunn 2.804.

1 Cf. Wright 736*b*:「爭論的第二個原因」。原文開首是否有 γάρ 字頗難斷定；GNT 把它放在方括號內，表示不肯定（cf. Metzger 530-31）。支持否定答案的外證較強，這字可能是從 4d 重複過來的（Cranfield 2.704; Dunn 2.796 n.d）；另一方面，可能是有抄寫員把它刪去，因這字通常的「因爲」之意並不符合文理（Moo III 833 n.27; Schreiner 724）。無論如何，γάρ 在此並不是表達原因，而是相當於 δέ, 表示繼續（BDAG 189 [s.v. 2]; Zerwick §473）。

有人」[2] 可指有別於強者和弱者的另外兩班人，但幾可肯定地仍是指與第二、三節相同的兩班人，即是弱者和強者；第六節將守日和吃肉（或不吃）緊密地連起來，把二者視爲整個問題的不同部分，這有力地支持二者所牽涉的是同樣的兩班人。[3] 若所牽涉的是不同的兩班人，保羅很不可能會把他的注意力這麼完全地集中在吃或不吃的問題上，而必會多一點著墨於守日的問題；他對於後一個問題所言甚少，這事實一方面表示這（在羅馬）是較小的問題，同時表示他就前一個問題所給的勸告足以同時涵蓋兩個問題。[4] 森普理認爲，即使我們將強者與弱者帶進守日的問題裏，誰較適宜稱爲弱者（看這日比那日強的，還是看日日都是一樣的）仍是不清楚的。[5] 可是，本節的頭兩句和第二節的兩句呈現交叉式排列法——（甲）有人有信心可以甚麼東西都吃（2a），（乙）但也有信心軟弱的人只吃蔬菜（2b）；（乙'）有人看這日比那日強（5a），（甲'）但也有人看日日都是一樣（5b）——可見和（乙）

---

2 ὃς μέν ... ὃς δέ 在這裏是用作相關的指示代名詞（如在林前十一 21、林後二 16 等處），像 ὁ μέν ... ὁ δέ（林前七 7；加四 23；參：徒二十七 41；羅五 16，七 25）一樣。Cf. Moule 125.

3 Wilckens 3.83; Dunn 2.805.

4 Dunn 2.805. 如 Walters 140 n.82 所指出，與守日有關的事在 6 節之後不再出現，與飲食有關的事則多次重現（14、15、20、21、23 節）。作者認爲這很可能是由於飲食上的限制比守日對社群的互動（'community interaction'）產生較大的影響。Yinger（'Romans 12:14-21' 88 n.55）認爲，經文零星地提及守日（5～6 節）和（不）喝酒（17、21 節），這可能反映這些是附屬或次要的問題，又或者這些只是保羅從自己的經驗引進來的支援論證。Bruce 232 認爲保羅不再多談守日之事，是因爲這在當時的羅馬教會中並不是（較早時在加拉太的教會卻是〔參：加四 10〕）最爲人關切的問題。de Lacey（'Law' 181-82; cf. D. R. de Lacey, *DPL* 403*b*-4*a*）則提出另一解釋：守日的問題在此之前已在羅馬教會出現並獲得解決；保羅現在告訴他們，就如他們對守日的問題接受不同的做法，他們在吃肉的問題上也當如此。鄧雅各（同上）指出，此解釋不大可能，因保羅顯然認爲兩個問題的解決方法是一樣的（6 節），意即保羅是同時對兩個問題提出解決的方法。

5 Sampley, 'Romans 14:1—15:13' 41. Scroggs（'Paul' 22）同樣認爲不可能從本段知道保羅是站在哪一方的。

對應的是（乙'），即看這日比那日強的是弱者，看日日都是一樣的是強者。[6] 此外，利辛納指出，主前一世紀的拉丁詩人何拉丟記述了兩個羅馬人的一段對話，其中一人正在守特別的安息日，而他稱自己爲「較軟弱的一個」。[7] 這也支持本節區別日子的是弱者。

在首句原文，「比那日強」這介詞片語有比較之意：[8]「多過那日」、「超越因而勝於那日」；[9] 但是最符合文理的意思是「〔寧願這日〕……而非那日」。[10] 在這事實的提示下，「看」[11] 字較宜改譯爲「認可」，整句意即弱者「認可某一天而不認可另一天」。[12] 而第二句則指強者認可每一天，不在一日與另一日之間作出區別。[13] 首句的含義顯然是，「有人認爲這一天比另一天重

---

6 Cf. Michel 425; Louw 2.128.（1）理論上，若將四句視爲平行排列法——2a = 甲，2b = 乙；5a = 甲'， 5b = 乙'——則看日日都是一樣的才是弱者，看這日比那日強的是強者。D. R. de Lacey（*DPL* 404*a*）就是根據「第 2、5、6 節的平行」而認爲守日的主要是強者。可是，這樣一來便產生雙重的「內部矛盾」：強者一方面認爲甚麼東西都可以吃，卻認爲不是日日都一樣的；弱者一方面只吃蔬菜，卻認爲日日都是一樣的。（2）若守日是與不吃肉緊密相連的，則 5a 便是指有人只在某些日子不吃肉，5b 則指另有人日日都不吃肉；如此一來，結果也是 5a = 強者，5b = 弱者（除非把 5b 較不自然地解爲有人日日都吃肉）。得出的結果便是：強者有信心甚麼東西都吃（2a），只在某些日子不吃肉（5a）；弱者只吃蔬菜（2b），日日都不吃肉（5b）。這不能說是絕不可能，但吃肉和守日較可能應視爲獨立的兩種敬虔表現（so Michel 421），如正文本段首句。

7 Reasoner 140.

8 BDAG 758 (s.v. *παρά*, C 3): 'in comparison to, more than, beyond'.

9 依次見：Moule 51; Moo III 842 n.69 (with reference to BDF §236[3]); 及 M. J. Harris, *DNTT* 3.1201-2.

10 '[I]n *preference to*' (SH 387); 'to the passing by of' (Denney 702*b*). Cf. H. Riesenfeld, *TDNT* 5.734-35. 亦參《羅》1.306 註 13。Käsemann 370 因此認爲，動詞在這裏的主要意思就是 'prefer'; BDAG 567（s.v. κρίνω, 1）索性把動詞譯爲 'prefers'.

11 κρίνω, 如在 3b。呂譯作「斷」；cf. NRSV: 'judge'. 中英譯本多作「認爲」（新譯、現修、金譯）；'considers' (NIV), 'esteems' (RSV, NKJV [cf. KJV]), 'regards' (NAS).

12 M. J. Harris, *DNTT* 3.1202: 'one man approves one day in preference to another'.

13 （1）BDAG, Käsemann（同上面註 10）及 W. Schneider（*DNTT* 2.364）皆認爲，這字在 5b 有「認可」之意。後者認爲它在 5a 的意思是「看（esteem）」。這就是說，三者皆認爲這字在首

要」（現修），「認爲某些日子比另一些日子神聖」（金譯）；但是第二句不必表示另有人把日日都視爲世俗的，而可表示這人將每一天都視爲同樣地應奉獻給神以事奉祂，這肯定是保羅自己的態度，[14] 也是他在本大段（十二1～十五13）開首的教導（十二1）以及下文「守日的人是爲主而守」（6a）那句話二者之含義。

然則首句所指的是甚麼？這是本節主要的釋經問題。（一）有認爲所指的是任何信徒視爲特別聖潔的任何日子，因爲弱者並非只是猶太基督徒，而是遵守一些特別日子的任何信徒。可是，這與上文對弱者的身分之討論所達到的結論（他們主要是猶太基督徒）不符。[15]（二）凱撒曼認爲所指的是，一些基督徒深信日子是在「吉祥」或「不吉」的星宿之影響下的[16]（因而可分爲「吉日」和「兇日」）。可是，若眞是這樣，保羅必會絕不含糊地表明他對這種迷信的堅決反對。此外，第六節說「守日的人是爲主守的」，這也不利於凱氏的解釋。[17]（三）按巴拉克的理解，所指的是禁食的日子。弱者認爲只在固定的日子才可以禁食，強者則認爲任何一天都適宜禁食。這解釋由三世紀的羅馬主教希坡律陀之《使徒傳統》證實了：當時（二世紀末）[18] 的羅馬教會固定的禁食

二句有不同的意思；但是將兩次都解爲「認可」（如正文）使這字在本節的用法更一致，因而較爲可取。（2）Dunn 2.804 指出，不論如何翻譯，κρίνω 仍然保持其基本意思「對某事作出判斷」（參 3 節）；但若譯爲「斷」或「認爲」（見上面註 11），便必須在 5b 加上「都是一樣（alike / to be alike）」等字。因此，也許「認可」這譯法仍最可取。

14 Bruce 231.

15 依次見：Stern 430, 參上面 357 註 90；及上面 350-55 第（八）說。

16 Käsemann 370: '. . . days stand under lucky or unlucky stars'.

17 依次見：Cranfield 2.705; Michel 425; Morris 480; Schreiner 714; 及 Reasoner 147; Weiss, 'Judging' 140.

18 On Hippolytus, cf. P. Toon, *NIDCC* 472. 作者指出，《使徒傳統》爲我們保存了關於二世紀末的羅馬教會之教會制度及崇拜禮儀的一幅保守的圖畫。

日只有兩天，就是受苦節和復活節前日；[19]但是信徒有需要時可隨意在任何其他場合進行禁食。保羅是否指羅馬的猶太基督徒每週禁食兩次（星期三和五，或星期一和四）這事實呢？[20]可是，這解釋未免過分限制了如此籠統的「日」字的意思，忽視了保羅的話（5～6a）所容許的解釋上的寬度。[21]（四）巴列特認為最容易解釋本節的答案是，所指的是猶太人的安息日。[22]守安息日（像遵守飲食的條例）在一世紀是主要的猶太特色之一，且在別處亦曾引起問題（參：西二 16；加四 10），因此這裏的「日」至少包括安息日。[23]不過，雖然守安息日也許是守日最明顯的例子，[24]但大抵不是這裏所指的唯一的例子。

筆者認為最好的解釋是：（五）所指的是猶太人的特別節日，[25]尤其是安息日。[26]論到「日」，任何猶太人都會首先想到安息日，因最使猶太人與別人不同的就是這日（參：賽五十六 6；結二十

---

19 Good Friday and Holy Saturday（後者即復活節前日：《宗教》148*a*）。

20 Black 193. 解為「禁食日」之釋經者還有：Karris, 'Romans 14:1—15:13' 77; Williams, 'Romans' 253 n.39; R. Dederen, as reported in *NTA* §15(1970-71)-939.

21 Schreiner 715; Reasoner 157.

22 Barrett 238-39. Cf. Stuhlmacher 223; Rogers 342*a*; Thielman, 'Rome' 32; Hill 1105*b*; Cohick 641*b*.

23 Moo III 842. Barclay（'Romans 14.1—15.6' 298）指出，（1）一般而論，羅馬的猶太人都小心地遵守安息日；在當天停止工作並出席會堂崇拜，是他們的猶太人身分的一個要素。（2）任何在羅馬的猶太人若經常忽視安息日，不但會破壞猶太人在此事上的立場，且會失掉一個用以維持他們在猶太社群中之地位的重要方法。（3）許多在羅馬的外邦人，尤其是在低下的社會階層中，似乎都在猶太人的安息日停止工作，儘管他們不一定同時出席會堂崇拜。關於（3），亦參 Reasoner 153. 這背景進一步支持正文的立場。

24 Meeks, 'Romans 14:1—15:13' 292.

25 加四 10 提示，這些節日包括：「日子」——安息日（參：西二 16）及其他有宗教意義的禁食或慶祝之節日；「月份」——月朔（參：西二 16）；「節期」——為時多過一天的慶筵；「年份」——新年的慶祝。參《真理》258；Fung, *Galatians* 193.

26 Harrison 145-46（海爾遜 303）將安息日和「特別的慶典或禁食日」視為二者只可擇其一（作者選擇後者），筆者倒認為二者可合併起來，如上。

16）；即使是希羅作者論及猶太人遵守特別的日子時，他們想到的也是安息日。[27] 弱者（主要爲猶太基督徒，亦包括受猶太教傳統影響的外邦基督徒）認爲應繼續遵守這些節日，因他們沒有掌握從舊紀元轉到新紀元的含義；強者（主要爲外邦基督徒，亦包括像保羅那樣「解放了」的猶太基督徒）則認爲無此需要，因爲舊約中有關節日的禮儀律例在基督的新紀元中已經失效。[28]

---

27 Schreiner 715 ('[besides fast days] festival days, new moons, and especially the Sabbath were also intended'). Cf. Dunn 2.805: 'the special feast days of Judaism(particularly the sabbath)'. Cf. also Byrne 405: 'the sabbath and other festivals' (cf. 412); Bryan 212: 'the Jewish Sabbath and the festivals'; Hume 195: 'the sabbath . . . new moons and the Jewish festivals'; Stott 361（斯托得 491）：指猶太人的宗教節日或節期，不論是慶典或禁食日，也不論是每週一次的、每月一次的，或一年一度的；Fitzmyer II 690: 'sabbaths, new moons, feasts, and jubilee years'. Reasoner 158, 172 則認爲爭論的要點（只）是關乎守安息日和禁食這兩樣活動。

Weiss（'Judging' 141-42）同意這裏所指的主要是安息日的問題。只是作者認爲，強者與弱者在這問題上之爭議在於，這日子是在被造的時間中（'within created time'）每週一次的 24 小時的時段，抑是老早就存在於原始的時間（'in primordial time'）裏，因而是在創造中每天可用的（152, 153）。這就是說，弱者認爲安息日是一星期內的一天，強者則認爲整個星期都是安息日（147-48）。可是，此看法不大可能，因它爲強者產生「內部矛盾」（參上面 380 註 6 之〔1〕）：一方面不理會飲食條例，另一方面卻認爲每一天都當守安息日（so Schreiner 716 n. 7）。

28 （1）Cranfield 2.705（活泉 217）認爲除了舊約禮儀律法的特別日子外，亦可能包括從安息日改爲主日的問題；Moo III 842 n.74 則認爲這裏肯定不是指基督徒守「主日」的問題。因此，以下兩點都是不切題的：若所指的是崇拜之日，保羅說有信徒「看日日都是一樣」，這是奇怪的（Harrison 146; 海爾遜 303）；有教會不認爲星期日是「強」於一星期內的其餘各天，這是否可以想像的（Williams, 'Romans' 253 n.39）？（2）Murray 2.177-78, 259 同意這裏所指的是禮儀律法的聖日；只是他認爲（257-59），安息日（作爲創造禮儀〔'creation ordinance'〕）記念神完成創造後之安息，主日則記念基督之復活被高舉，二者皆具永久不變之神聖，不受本節的話所損。麥氏的論證被 Dunn 2.804 評爲有欠公允（'smacks too much of special pleading'; 這是個相當嚴厲的指控，因 'special pleading' = 'unfair or one-sided argument aiming rather at victory than at truth' [*Chambers Twentieth Century Dictionary* (London 1972) 1026*b*]）。如 Schreiner 715-16 所指出，西二 16～17 顯示，安息日（及有關飲食的條例）在基督來臨之後只是不再生效的「影兒」。de Lacey（'Law' 182）正確地結論，本節的「日」很可能包括安息日。

在守日與否這問題上，保羅勸喻羅馬教會的每一位成員，[29]「各人心裏要意見堅定」（5c），直譯可作「每人在自己心中要堅信不疑」（參思高）。[30] 有認爲「『心意』是人內心裏面的良知和判斷的力量」，[31] 但文理提示「心」在這裏較可能是指思維的行動之結果，即是具體的思想或「意見／見解」（當代／現修）——關於這日是否比那日好的問題，「只要各人自己心意堅定就可以了」（新譯）。[32]「堅信不疑」原文即四章二十一節的「滿心相信」；[33] 在這裏與下文第二十三節的「有疑心」相對，指深信自己所行的符合神的旨意。[34] 就事實而論，這等於按照自己的「良心」行事（參十三 5），只是我們不曉得保羅爲何在本章沒有使用這詞。[35] 無論如何，鄧雅各指出保羅這話對於信徒的行事有重要的含義：信徒有權在神面前爲自己決定甚麼是對自己適當的行爲，即使是就一些被珍惜但受爭議的、規定社交行爲的傳統而論。這一

---

29 Black 193 認爲保羅這話很可能是針對「猶豫不定者」而發的，他們「隨著各樣學風飄來飄去」（弗四 14，現修）。但是文理提示，「每一個人」（現修）包括弱者（5a）和強者（5b）。

30 英譯本多作 'be fully persuaded/convinced in his own mind'（KJV / RSV, NEB, NIV, NKJV, NAS）。關於原文動詞的現在時態，請參上面 162 註 25，365 註 17。Cf. Wallace 486 n.97. ἰδίῳ 在這裏的功用只是強調代名詞 ἕκαστος, 即是與 ἑαυτοῦ 相等（so MHT 1.89）。

31 鮑 2.148。νοῦς 在本書上文出現了五次；參十二 2b 註釋第二段（上面 65-66）。

32 參思高：「各人對自己的心思應堅信不疑纔好！」呂譯也是作「心思」。亦參《帖後》147。

33 πληροφορέω, 參《羅》1.640 註 22；BDAG 827 (s.v. 2); Thayer 517 (s.v. c). H. Hübner（*EDNT* 3.107*b*-8*a*）說，Käsemann 371 合理地批評 Becker 將原文解作「喜悅（take pleasure in）」；但 Käsemann 371 的講法是 Becker「考慮『喜悅』這中性意思，但是選擇 'be fulfilled' 之意」。Becker（'Röm 14,5'）指出，Hübner 和 Käsemann 都在引述他的解釋時失準：他的解釋是，原文在此與 περισσεύειν 同義，即是「增加（abound）」。可是此意思不見得比「堅信」可取。

34 Dunn 2.804. Cf. Barclay 185: 他的行動不應該由習俗（別人如何作）指示，更不應該由迷信（某些禁忌）指示，而是應受信念指示。

35 Byrne 411. Cf. Stendahl 50: 如天主教的倫理學所持的，你有道德責任按良心行事，即使良心的指示和教會的教導相違；你不能以言語或行動掩飾（'You cannot dissimulate'）。Bultmann（*Theology* 1.220）認爲，由於保羅假定了，基督徒的良心所認識的，那有所要求、有所判決的超然權威就是神，而信心牽涉順服神的要求，到這個程度，保羅可以用「信心」代替「良心」。

點的自然結果就是，兩個信徒可以對何爲適當的行爲持不同甚或相反的信念而同樣被神接納。其中一人的信念斷定那人的行爲（十四 22～23），卻不是另外那個人的尺規，也不是用來擊打或逼使另外那人就範的棍子。[36] 值得留意的是，保羅認爲飲食和守日屬次要之事（參十四 17），在這類問題上，信徒的行爲可有很大的自由度，[37] 但是當問題涉及福音的眞理（參〔例如〕：加二 14 及下）或清楚的倫理或道德標準（參〔例如〕：弗四 28；林前五 1 及下）時，保羅絕無「只要各人自己心意堅定就可以了」（新譯）這樣的教訓。[38]

十四 6　「守日的人是爲主守的。吃的人是爲主吃的，因他感謝　神；不吃的人是爲主不吃的，也感謝　神。」

本節分爲三部分，每一部分皆以「冠詞＋分詞＝名詞」這結構開始。但是首句與隨後的兩句有兩點分別：首句之後並無負面的

36　Dunn, *Paul* 687. 保羅在這裏的教導與耶穌的教導如出一轍。Bruce（'Women' 7）指出，關於安息日的意義，耶穌教導的方法有別於文士教導的方法。祂選擇回到最初的原則：任何會促成第四誡原來的目的之行動，就是成全這誡命的；任何會妨礙該目的之行動，就是違反這誡命的。但是祂不肯定下準確的規條：哪些行動是促進那原來的目的，哪些行動是妨礙它的，人們要爲自己決定。

37　如 Calvin（*Institutes* 198〔3.19.7〕）所說，基督徒的自由包括不用遵守關乎不重要之事的外在規條。（1）Thielman（'Rome' 32）認爲，保羅大抵相信，神會繼續更新弱者的心思，使他們更接近眞理（參：腓三 15～16）。因此，在一些次要的問題上，信徒彼此造就的關注應引領強者容忍弱者的行爲，儘管這行爲與信徒已脫離摩西的律法之事實不符（33）。（2）de Lacey（'Law' 185）指出，保羅容許弱者守安息日，這表示主日不能被認同爲基督徒的安息日。

38　至於甚麼是對我們基督徒無關宏旨之事（'a matter of indifference'），Fee and Stuart（*Bible* 64）提供以下三點指引：（1）書信明確地表示是無關宏旨的事，我們仍可如此視之（飲食、守日等）。（2）無關宏旨的事並無固有的道德性，而只是與文化有關（即使是與宗教的文化有關，亦無固有的道德性）；因此，即使是在信徒當中因文化而異的事情（例如：飲酒與否），通常可視爲無關宏旨之事。（3）書信中的惡行目錄（例如：羅一 29～30；林前五 11，六 9～10；提後三 2～4〔參《羅》1.318-19 註 1〕）從沒有包括一些相當於（作者在上文列出的）衣著、化粧品、裝飾品、娛樂和消遣、飲食等的項目。書信中的勸勉（例如：羅十二；弗五；西三〔參《羅》1 同上；上面 322-23 註 16〕）也從沒有包括這等項目。

對應句（如「不守的人是為主不守的」），[1] 亦無提出理由的「因為」句。[2] 這現象支持上文的結論，即守日的問題在羅馬教會是較小的問題。[3]

動詞「守」字的原文若解為籠統或中性的意思，全句的意思便是：「那對日子持有意見的人，是為了主而這樣做的」，所指的便可同時包括弱者和強者。[4] 不過，這動詞在保羅書信至少有三次是「思念」（西三 2；腓三 19〔思高〕）、「以……為念」（羅八 5）[5] 之意（參新譯：太十六 23；可八 33），這意思也適用於本節：思念日子（參呂譯：「記念日子」）的含義就是區別這日和那日，[6] 在本段的文理中可引申而得「特別重視某一天／某些日子」（現修／金譯），[7] 即是「守日／遵守日子」（新譯同／思高）[8] 之意。按這種理解，首句所描寫的只是弱者的行為。

「為主」原文（本節共三次）有解為關係間接受格（如在 4 節）；[9] 不過，釋經者幾乎一致（和正確）地視之為利益間接受

---

1 一些古卷仿照 6c 上而在首句之後加上這對應句；cf. Metzger 531; SH 387-88; Cranfield 2.706 with n.3.（1）葛嵐斐認為，加上此句的人沒有掌握保羅的思想，因為正面的兩句（6a、6b）並非彼此對應，因前者是指弱者而後者是指強者。筆者不大明白葛氏此論證的邏輯：在首句之後加上負面的對應句，便得交叉式排列法，如下：（甲）6a，指弱者；（乙）加上的一句，指強者；（乙'）6b，指強者；（甲'）6c，指弱者。如此，與 6a 對應的不是 6b 而是 6c，而加上的一句則與 6b 對應。（2）Dunn 2.796 則認為，有人加上此句，是因他沒有認識到 6a 可包括兩班人。但 6a 較可能只是指弱者；見下文的討論（參下面註 4 及所屬正文）。（3）Käsemann 370 認為 6a 是插入句，但並無提出理由支持其說。

2 Michel 426; Schlier 408.

3 參十四 5 註釋註 4 及所屬正文（上面 379）。

4 Dunn 2.806; 參上面註 1 之（2）。I.e., φρονεῖν = 'hold an opinion'.

5 參《羅》2.574-75。關於 φρονέω 在新約另外 22 次的用法，請參該處連註 10 第二段。

6 Denney 702*a*. Weiss（'Judging' 143）也是譯為 'Those who set their mind on the day'，但把 'the day' 解為指安息日。見上面 383（十四 5 註釋）註 27 第二段。

7 Cf. NIV, TEV, CEV; NEB, LN 87.12（'respects'）；簡明 183*b*（「重視」）。

8 Cf. RSV, NKJV, NRSV, NAS, NJB ('makes special observance of').

9 E.g., SH 387; NIV, NKJV ('to the Lord'). 參上面 376-77（十四 4 註釋）第二段之（二）。

格，意即「爲著主的利益」，[10]「表示他對主的尊崇／尊敬」（現修／金譯），[11] 帶著藉此崇敬主、服事主、討主的喜悅之意圖而這樣作。[12] 藍諾士將本節及第八節的「主」解爲指神，藉以支持他那「弱者是不信主的猶太人」之立場：弱者守日是「爲主」而守，這表示他們對以色列的神有信心，因而是「屬於主」（8 節，思高、金譯）的；保羅勸喩他們「堅守自己的主見」（5 節〔金譯〕，參 22～23 節），即他們所作的是爲「主」而作的；這就是說，他們應繼續持守他們的一神信仰，儘管後者被稱爲「軟弱」的。藍氏聲稱，本章的頭八節完全沒有提及基督，其焦點是在「神」和「主」上，這些字詞可包括不信基督的猶太教信仰。[13] 可是，第八節和第九節是緊密地相連的（留意 9 節開首的「因此」），而第九節極其清楚的表明，在信徒生命中作「主」的是死而復活的基督，這就有力地提示，第八節的「主」是指基督；鑑於本節是與第七、八兩節緊密地相連的（後二節皆各以「因爲」〔思高〕開始），本節的「主」也應解爲指基督而不是指

10　I.e., κυρίῳ = dative of advantage (Wilckens 3.83), 'for the Lord' (NAS), 'in the interest of', 'for the benefit of', the Lord (Moo III 843); Schlier 408-9 (primarily).

11　'[I]n honour/honor of the Lord' (BDF §188[2]; MHT 3.238; NJB / RSV, NRSV, TEV).

12　Cranfield 2.706; Mounce 253 n.100; Stott 362（斯托得 491）。Cf. NEB: 'has the Lord in mind'; 呂譯：「懷念著主而記念。」Richardson（*God* 190）將 κυρίῳ 解爲相當於 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ,「在神面前」，理由如下：（1）κυρίῳ 首次出現是在 4 節，該處似乎並無想及主人的利益。（2）保羅談及神的時候，有時使用介詞片語如 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, 有時則用簡單的間接受格 θεῷ 或 τῷ θεῷ. 保羅在他處使用的「向神活」一詞（例如：六 10～11；加二 19）提示，這裏是使用 κυρίῳ 的平行例子（參 8 節的兩次）；鑑於 8c 的所有格 τοῦ κυρίου, κυρίῳ 在 6 節和 8 節有「擁有權」和「關係」的含義。筆者認爲，（2）的論證並非直接有力，而且在六 10「向神」雖然是關係間接受格，但所表達的關係之內涵仍包括利益間接受格所表達的意思（見《羅》2.249-50）。

13　依次見 Nanos 105, 113. Elliott（'Romans 14-15' 248 n.42）贊同藍諾士對本句的見解。參上面 348-50 第（七）說。Fitzmyer II 691 也是認爲，本節的 κύριος 宜按其舊約意義解爲指神。

神。[14] 因此，藍氏的論點不能成立；弱者是基督徒。保羅以簡單的「主」字來指基督[15] 這事實還有更重要的含義：這是「主」字在保羅書信最常見的一個用法，彷彿「主」是指耶穌的縮寫，保羅不覺得需要加上甚麼詞語來表明被稱爲「主」的是誰。保羅也從沒有表示需要對這種用法加以任何的解釋，這間接地提示，這在當時的基督徒當中已是公認的用法。像較圓滿的對耶穌的稱謂一樣，這簡單的「主」字的主要意思就是「主人」：祂有至高的權柄，是神所委派爲施行救贖與審判的唯一的「代理人」，基督徒必須服從祂。[16]

「吃的人」即是「有信心可以喫百物」（2a，呂譯）的強者；「不吃的人」即是不吃肉而「只吃蔬菜」（2b）的弱者。保羅指出二者在彼此有別之餘仍有共同的地方：他們都是「爲主」（解釋見上段開首）而吃或不吃，而這顯明於他們都「感謝神」此一事實。論到強者，保羅加上「因他感謝神」（6b 下）這句話；意即強者「感謝神」這事實[17] 表明了他是爲主而吃的。論到弱者，保羅不說「因他感謝神」而說「〔他〕也感謝神」（6c 下）；前者提出一項理由，後者申述一件事實。[18] 葛嵐斐認爲這可能只是用字遣

---

14 Cf. Reasoner 134; Gagnon, 'Rome' 69-70; Moo III 840 n.61, 843 n.78. Reasoner 134 n.162 進一步指出，κύριος 在本書（除了出現在舊約引句內的：四 8，九 28、29，十 13〔參《羅》3.398-99〕、16，十一 3、34，十二 19，十四 11，十五 11〔共十次〕）幾乎總是指基督的。在十四 1～8（八次）以外的 25 次中（十六 24 不算在內），只有兩次（十 12，十二 11）可以是指神（但其文理仍表示所指的是基督：參《羅》3.395；十二 11 註釋末後二段〔上面 143-46〕），其餘的皆必須解爲指基督（cf. Gagnon, loc. cit. n.5）。

15 另見（例如）十六 2、8、11、12、13；林前三 5，四 4～5。

16 L. W. Hurtado, *DPL* 566*a-b*. 參《羅》1.184-85 連註 30。

17 當代不合理地將本句對吃者的描寫改爲直接的勸勉：「要存感謝上帝的心領受」。εὐχαριστέω 在新約的用法，可參《帖前》442。

18 Murray 2.179.

詞上的變化，[19]但較好的解釋是：若保羅說「不吃的人是爲主不吃的，因他感謝神」，這話自然的意思是弱者因自己不吃肉而感謝神；這卻不是保羅要表達的意思。因此他說弱者「也感謝神」，意即就如強者爲著他那較豐富（包括肉類）的食物感謝神，弱者也爲著他那較簡單（沒有肉類）的食物感謝神。[20]「感謝神」所指的大抵是進食前的謝禱之舉（參：林前十 30，十一 24；提前四 3～5；徒二十七35），[21]藉此承認神是基督徒的日用飲食之賜予者（參：太六 11 ‖ 路十一 3），而如此承認就是歸榮耀給神。[22]就是這樣，此舉表明，不論弱者或強者，他們的進食都是「爲上帝的榮耀而作」（林前十 31，呂譯），因而主的利益受到保障（「爲主」）。[23]

c 總是屬主的人（十四 7～9）

十四 7 「我們沒有一個人爲自己活，也沒有一個人爲自己死。」

第七至第九節被第八節開首和第九節開首的「因爲」（思高）一詞緊扣在一起，而第七節開首的「因爲」（思高）[1]則表示，這

---

19 Cranfield 2.706 n.5.

20 Dunn 2.807; Schreiner 720. Cranfield 2.698, 707 在其譯文中正確地補充 'for his meatless meal' 等字。這顯然較補充「而不吃」——「他也是感謝神而不吃」（李保羅 2.252）——可取。如 Murray 2.179 with n.7（參鮑 2.149 連註 172）所指出，弱者爲之感謝神的不是他所不吃而是他所吃的。

21 So, e.g., Barrett 239; Mounce 253 n.101. 另有認爲所指的不是此謝禱之舉，而是「不單吃素」這舉動本身，後者也是感謝神厚賜給人類的一種方式（Fitzmyer II 690）；或是指除了謝禱之外，還自覺地存著感恩之心倚賴神（與一 21 相對）（Dunn 2.807），或在籠統的意義上感謝神（參：林後四 15）（Byrne 413）。

22 參《羅》1.295。

23 Denney 702*b*. Kidner（*Ezra* 66）指出，雖然以斯拉和尼希米處理同樣的問題的方法完全不同（參：拉八 21～23；尼二 7～9），兩者卻同樣是信心的態度，兩者都把尊榮歸給神，像本節的強者和弱者不同的行爲一樣。

1 三次原文皆爲 γάρ, 'For' (NKJV).

三節合起來是支持第六節的：弱者和強者不同的行爲都是「爲主」而作的，因爲基督徒所作的一切都是爲主而作的（7～8節），因祂是所有基督徒的主（9 節）。[2] 這三節在格式及內容上都自文理中稍微凸出，因爲：第十節及下文再回到第一節及下文的思想（強者與弱者之爭論）；這三節從上文（單數的）第三和（複數和單數的）第二人稱轉到（複數的）第一人稱，使這幾節有點信條的意味；這幾節包含對稱的結構（7～8b 可分爲兩個對句[3]），且有節奏感，讀起來有詩的意味。[4]

巴克萊將本節視爲適用於所有人的一項原則，所指的就是一個人不可能過一個和其他人隔離的生活。[5] 可是，這解釋忽視了本節和緊接著的下文（即 7～9 節）在保羅論證中的功用（見上段）；上述的原則並不能支持第六節的話。因此，「我們」必須解爲「我們基督徒」，[6] 下文「我們都是屬主的人」（8c 下，現修）這話證實此點。

「爲自己活」在希臘文和拉丁文的著作中是指自私地生活，只關心一己的利益和舒適。例如，蒲魯他克對犬儒派對自由的觀念提出修正：「因只爲自己而活，且只爲自己而死，是可恥的。」

2　Cf. Cranfield 2.707（活泉 218）；Moo III 844 n.80; Schlier 409.

3　As in Dodd 219. 8c 的「活……死……主」亦與 9 節的「死……活……死人……活人……主」對應（但非對稱）。

4　Cf. Schlier 409; Kertelge 136; Byrne 410（班納將這幾節視爲由三個對句構成，即是將 8c～9 節也視爲對句，但見上註）。Reasoner 208 認爲，此數節讀起來像葬禮禮儀，其目的是要安慰喪失親人者：保羅是在試圖減輕一些迷信的人對死亡的憂慮。Jeffers（*Greco-Roman* 76）甚至認爲，保羅可能是因知道受信人熟悉這葬禮禮儀而在此使用之：這提示早期的教會（至少是在羅馬的衆教會）同時有埋葬會社的功用。筆者認爲，這些解釋既不能確定，也不是必須的。

5　Barclay 188: 'the impossibility of the isolated life.'

6　Cranfield 2.707 with n.3（活泉 218）。Cf. Cranfield, 'Changes' 285: 7～8 節的複數第一人稱是用於有關所有基督徒的、一般性的教義陳述中。另一些例子包括：林前十五 19、49、51～52、57；腓三 3、20～21；帖前四 14～15（但 15a 的 λέγομεν 不屬此列）、17。

本節的「爲自己活」和「爲自己死」與蒲魯他克的用詞十分相似。[7] 以上的事實提示，「自己」的原文較可能不是關係間接受格[8]而是利益間接受格，意即「爲自己／只爲自己」。[9] 本節的意思即是，基督徒並不以滿足自己爲生命的目的，他也並不（像個斯多亞派的羅馬人那樣）選擇死亡的時間和方式來取悅於己。[10] 與此同時，保羅很可能是以動詞「活」和「死」來籠統地涵蓋生活的全部：基督徒所作的一切，沒有一樣是單爲滿足自己而作的。[11] 再一次，保羅將基督徒的「應然」描寫成「實然」。[12]

十四 8 「我們若活著，是爲主而活；若死了，是爲主而死。所以，我們或活或死總是主的人。」

本節開首在原文有「因爲」（思高）一詞。這表示本節的正面陳述是上一節的負面陳述之解釋：爲甚麼基督徒不爲自己活也不爲自己死呢？原因在本節所說的事實。[1]「主」指基督，如在第六

---

7 Cf. Cranfield 2.707 n.3（活泉 218）；Jaquette, 'Convictions' 245. 蒲氏原句作 αἰσχρὸν γὰρ ζῆν μόνοις αὐτοῖς καὶ ἀποθνῄσκειν；參較本節的 ἑαυτῷ ζῇ . . . ἑαυτῷ ἀποθνῄσκει.

8 Cf. NIV / KJV, RSV, NKJV: 'to himself alone / to himself'. Field 164 認爲，「向自己活」意即「作自己的主人，只對自己負責」；cf. Mounce 253. I.e., ἑαυτῷ = dative of reference/respect.

9 思高、當代、新譯同／現修、金譯，參呂譯。Cf. NEB (cf. TEV) / NAS, NJB (cf. CEV): 'for himself alone / for himself'; BDAG 426 (s.v. ζάω, 3 b). I.e., ἑαυτῷ = 'Dat[ive] of advantage' (Rogers 342*a*).

10 Denney 703*a*.（1）Chrysostom（see Bray 342*b*）謂「死」是指背道。但 8c 足以否定此說。（2）Adams（*Self-Esteem* 110-11）引 H. P. Liddon（*Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* [London 1899] 262）對第二句的解釋：爲自己死意即歡迎或尋找死亡以解除今生的煩惱；自殺是這種自私之死的至高表現。作者繼而指出：自殺者是爲自己而死，沒有自殺者可以「爲基督」而死。正是由於這一節，我們得知自殺是舊人的舉動，是以己爲中心的想法之產品，此舉動有時（在斯多亞派和一些現代的存在主義者當中）甚至被鼓吹。

11 Cf. Moo III 844; Cranfield 2.707. 保羅在八 38 曾以名詞「生命」和「死亡」涵蓋人的生存之整體（參《羅》2.787-88）。

12 參上面 136（十二 10 註釋）註 9 所屬正文。

1 Cf. Cranfield 2.707 n.4; Moo III 844 n.82. ἐάν + subjunctive（here ζῶμεν, ἀποθνῄσκωμεν）這種結構屬第三類的條件子句，表達所假設之事很有可能發生（Burton §250; cf. Rogers 342*a*）。

節。[2] 這字的原文（一）若視爲利益間接受格（如在 6 節），得出的意思便是中譯本的「爲主」：[3] 信徒活著是以他的主的旨意和利益作爲他的行爲準則，他死亡的時間和方式也是由主斷定，他甚至以他的死來榮耀神。[4]（二）若視爲關係間接受格，[5] 則可解爲指信徒是屬主的；他以基督之僕人的身分活在基督面前，對基督負責；他的整個生活（包括死亡）都是在基督的主權之範疇內並在祂的權柄底下的。[6] 在關係間接受格的前提下，筆者認爲這裏的「向主活」可作與「向神活」（六 10）[7] 類似的解釋：「我們若活著是向主而活」即是「活在與主的關係中」，這種關係的內涵則可包括上述的幾個意思（包括「爲主」）。[8]「我們若[9] 死亡是向主死」意即「死在與主的關係中」：死亡並不使我們與主分離（參八 35、38），我們在死亡的時刻仍然保持對主的忠誠，順服著神爲我們所安排的、死亡的時間和方式，盡力在面對及經歷死亡的整個過程中討主的喜悅（參：腓一 20）。[10] 這雙重的事實（8a、

---

2 見上面 387-88 註 14 所屬正文。Cf. Cranfield 2.702 n.3; Moo III 845 n.86; Lo II 127 n.54.

3 Cf., e.g., NEB, NAS, NJB: 'for the Lord'. I.e., τῷ κυρίῳ = 'Dat[ive] of advantage' (Rogers 342*a*).

4 Denney 703*a*. Cf. Fitzmyer II 691:「爲主而活」意即爲要讚美、尊崇和服事神。

5 Cf. RSV, NIV, NKJV, NRSV: 'to the Lord.' I.e., τῷ κυρίῳ = dative of reference/respect.

6 依次見：BDF §188(2); SH 388, Bruce 232; Byrne 413.

7 二詞的關係，請參《羅》2.253 註 17。

8 參《羅》2.249-50。Denney 703*a* 指出，在本節佔顯著位置的三個「主」字（τῷ κυρίῳ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνῄσκομεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν）表明，保羅心中只想到的一個真理，就是信徒與基督的關係斷定基督徒的一切行爲。8b 下的 ἀποθνῄσκομεν（直說式語法）有古卷作 ἀποθνῄσκωμεν（假設式語法），後者反映有人欲於此處引進一句勸勉的話（Käsemann 372; Cranfield 2.707 n.2; Dunn 2.796 n.f）；8c 表明本節的語調是陳述而非命令（Schreiner 724）。Moir（'Romans 5:1' 181-82）則認爲，假設式語法的那個語句，有可能應被理解爲直說式語法：詳參《羅》2.28 註 10。

9 ἐάν τε . . . ἐάν τε（本節兩次）= correlatives (DM §219), 'not only if we live, but also if we die' (LN 89.103). Porter 216 指出，τε . . . τε 在新約只出現數次（參：徒二十六 16）。

10 Cf. Murray 2.181 with n.8; Schreiner 721.（1）Schreiner 724 認爲，8b 下的動詞支持「現在時態不一定是指繼續進行的行動」這論點。McKay §21.3 則認爲，本節的焦點是在於信徒的態度，因

b）導致這個結論：「所以我們或生或死，都是屬於主」（8c，思高）。再一次，「生」和「死」總括了我們的整個生存。[11]

十四9　「因此，基督死了，又活了，爲要作死人並活人的主。」

如在上一節，本節開首在原文有「因爲」（思高）一詞。[1] 這表示本節支持上一節的神學性陳述：[2] 爲甚麼我們基督徒或活著或死去，我們都維持在「與主的關係中」，都是屬於主呢？原因在本節所說的事實。這裏不用上文的「主」字（4、6、8 節）而說「基督死了」，大抵是由於保羅在上文已多次提到基督之死（八34，六9～10，五8、6）。[3]「又活了」不可能是指基督在世上的生活，因這裏的次序是先「死」後「活」（如在八 34），跟上兩節的次序「活……死」（共三次）相反；而且在保羅的神學中，基督爲主的事實總是連於祂的復活，不是連於祂在地上的生活，後者是祂的虛己時期（參：腓二6～11）。[4] 因此，「活」字在這裏必

此就死亡而論，切題的不是死亡的事件而是死亡的過程。（2）Reasoner 認爲 8b～c 可能是針對教會內有人害怕死亡而發的，他們害怕死亡會把他們與神分離（127, 163）。但見上面 390（十四 7 註釋）註 4。

11　Michel 428; Stott 362（斯托得 492）。參上面 391（十四 7 註釋）註 11 及所屬正文。

1　「因此」所翻譯的不是 γάρ 而是在其前的 εἰς τοῦτο.

2　Cranfield 2.707.

3　Cf. Moo III 845 n.92.

4　SH 388, followed by Denney 703*a*.（「虛己」英文原作 'humiliation'; 參《宗教》151*a*.）（1）作者還提出第三個理由：過去不定時時態的 ἔζησεν 不能用來指在地上繼續的生活。這一點倒不是決定性的，因有 complexive/constative/summary aorist 這種用法：參（例如）《羅》2.110-11 註 9，122 註 21，「141 註 25，148 註 7，173-74 註 4，177 註 11、13，304 註 2」及此六註所分屬的正文。這就是說，理論上這字可指基督在世的生活（綜合爲一個舉動），儘管事實上這字並非指此事。（2）一些古卷合併了原來的 ἔζησεν 和異文 ἀνέστη（見下面註 6 末），即是加上後者，因而得出三個動詞的格式，在其中 ἔζησεν 在不同的位置出現——在 ἀνέστη 之前（Christ died, revived and rose）；在 ἀνέστη 之後（NKJV: 'Christ died and rose and lived again'; KJV 的 'both died, and rose, and revived' 反映了另一異文，即是在 ἀπέθανεν 之前有 καί 字）；在 ἀπέθανεν 之前（Christ lived, died and rose），指基督地上的生活。See Cranfield 2.708 n.1; Moo III 834 n.28.

是指基督的復活；「又活了」意即「又活過來」（呂譯、新譯）。[5] 這裏又不用保羅慣用的「〔基督〕死而復活」（林後五 15〔參：羅八 34；林前十五 3、4〕；帖前四 14）這公式，[6] 而是用「基督死了，又活了」這在新約出現僅此一次的獨特講法，大抵是因保羅要使基督徒的整個生存（上一節的「生」和「死」）與基督的救贖行動（祂的死和「活過來」）極其緊密地相連。[7]

本節在原文以「為此」（現修）二字開始，此二字指向下半節的「目的是」（同上）；[8] 這結構強調了基督死而復活的目的：[9]「基督之所以死而復活，正是為了作生者和死者 [10] 之主」（金

---

5 I.e., ἔζησεν = inceptive/ingressive aorist（Burton §41; Murray 2.182 n.10 / BDF §331; Moule 10; MHT 3.71; Schlier 410; Cranfield 2.708; Käsemann 372; Moo III 845 n.88）。同樣的用法見路十五 32；啓二 8，二十 4（參十三 14）。Hendriksen 2.459, 460 n.381 則把此字解為指基督在天上的生活；他認為「基督死了，又活了」和「為要作死人並活人的主」之間的平行支持這解釋。可是，作者的意譯 'he went to live in heaven' 其實也是把原文動詞視為 ingressive/inceptive aorist; 既然如此，'[He] came to life again'（NEB）或 'returned to life'（NIV）等譯法顯然比作者的意譯來得自然。

6 原文依次作：ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι, ἀποθανῶν . . . ἐγερθείς, ἀπέθανεν . . . ἐγήγερται, ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη. 留意帖前四 14 是保羅書信中用 ἀνίστημι 來指基督復活的唯一例子，他經常用的是另外那三段所用的 ἐγείρω（參下註：《帖前》347-48 之〔2〕；《腓》374 註 196）。一些古卷以帖前四 14 的 ἀνέστη 取代本節的 ἔζησεν, 這顯然是為要使意思更清晰（so Cranfield 2.708 n.1; cf. Metzger 531）。

7 Moo III 845. Richardson（*God* 264）同樣指出，保羅不用慣常的被動語態（divine passive; 例如：四 25、六 4 ἠγέρθη，六 9 ἐγερθείς，七 4 ἐγερθέντι），因文理要求他使用 ζάω 這動詞。

8 即 9b 的 ἵνα 拾起並解釋 9a 的 εἰς τοῦτο.

9 Denney 703*a* 認為，ἵνα 所表達的是神叫基督經歷死亡和復活之目的。但較自然的看法（至少從文法的角度而言）是，這表達基督（祂是本節全部三個動詞的主詞）自己的目的（Murray 2.182），儘管後者與前者是一致的（參《羅》2.64）。與此同時，由於保羅顯然以基督的死（八 32）和復活（四 24）為神的作為（四 25），他自然會把基督的死和復活所要成就的目的視為神的目的：*在此意義上*，本句的 ἵνα 可視為同時涉及基督的目的和神的目的（cf. Cranfield 2.709 n. 2）。Morris 482 認為不應區別二者，保羅只是提到屬神的目的（'the divine purpose'）；鮑 2.150 則包括二者。

10 楷體為筆者所加。「生者和死者」這譯法（思高同；參現修「活人和死人」）顚倒了原文的次序（νεκρῶν καὶ ζώντων）。

譯）。[11]「死人和活人」（和修、新譯、當代）這不尋常的次序在新約僅此一次；[12] 有認為這獨特的次序是由於保羅為了修辭效果而將第八節「活……死」的次序倒轉過來（8 節和 9b 因而構成交叉式排列法），[13] 但保羅較可能只是沿用了上半節在描寫基督的救贖事件時所用的次序。[14] 又有認為「活人……即得救贖之人……死人，即〔是〕將要滅亡之人」；但是文理提示，兩種人分別是特指活著的信徒和已死的信徒，因本節的功用是提出理由來支持上一節，而上一節所論的是基督徒與主的關係（見上段開首）。[15]

「作……主」原文動詞的時態在此表達開始之意，即是「為要成為……的主」、「為要建立祂在……身上的主權」；[16] 保羅特別要指出的是基督的主權與信徒的關係這方面，即祂要取得祂在信徒身上的主權。[17] 本節的話的含義就是，這裏所說的主權並不是基督作為神的兒子所固有的；祂需要取得這主權。這主權是基督藉著祂的死和復活成就救贖而取得的，是祂虛己的賞賜（參：一 4，

11　Cf. Michel 428; McKay §17.4.2. Schlier 410 認為這結構強調了「除此以外別無其他目的」之意。這話有言過其實之嫌；四 25 就表明了基督的死和復活之另一個目的。

12　通常的次序是「活人〔和〕死人」（徒十 42；提後四 1；彼前四 5）。本節的次序參：太二十二 32 ‖ 可十二 27 ‖ 路二十 38，「神不是死人的神，乃是活人的神」。

13　Käsemann 372. Cf. Schlier 410.

14　So, e.g., SH 388-89; Murray 2.183; Morris 482-83; Moo III 845. Cranfield 2.708 n.4 認為二者可選其一。Reasoner 164 則認為這裏的字次提示，保羅是針對弱者對死亡的憂慮而作出回應。參上面 393（十四 8 註釋）註 10 之（2），390（十四 7 註釋）註 4。

15　依次見：鮑 2.150（引句出處）；Murray 2.183 (4). 後者同時指出，基督的主權當然及於不信主的死人和活人（參：約五 26～29）。W. Foerster（*TDNT* 3.1090）根據本節認為，雖然耶穌的主權是宇宙性的，其中心是作人的主。

16　I.e., κυριεύσῃ = ingressive aorist (Cranfield 2.708 n.3; Moo III 845 n.89), 'to establish his lordship' (NEB). 參活泉 219。κυριεύω 請參《羅》2.247 註 9；保羅書信另二次（林後一 24；提後六 15），新約另外只見於路二十二 25（保羅書信以外唯一的一次），全部共七次。

17　Cf. Murray 2.182 (1); Cranfield 2.709.

八34；腓二9～11；徒二36）。[18]

在「基督死了，又活了，爲要做死人和活人的主」（和修）這話裏面，基督的兩個行動是否分別連於死人和活人這兩種人的呢？若是的話，便得以下的意思：「基督死了，因而是死人的主；基督〔活了過來，現今〕活著，因而是活人的主」；換句話說，「由於他的死，他是死人的主；由於他的復活，他是活人的主。」[19] 不過，這不大可能是保羅的意思。反對的理由不是（或主要不是）因爲在保羅的思想中，基督的死和復活基本上構成一件救贖事件，[20] 因爲保羅在上文曾把基督的死特別連於我們的過犯，把基督的復活特別連於我們的稱義（四 25），又將我們的與神復和特別連於基督的死，將我們的至終得救特別連於基督的生命（五10）。[21] 主要或眞正的反對理由是，基督是藉著祂的死而復活（不只是祂的死）來建立祂對死亡範疇的主權的，[22] 因而基督成爲死人的主（甲）和基督成爲活人的主（乙）同樣有賴於祂的死和祂的復活。[23] 由於基督進入了死亡的領域，征服了死亡（提後一10；參：來二 14），並以生命之主的身分復活，祂就在生命和死亡兩個領域上都建立了祂的主權，因而信徒不管活著或死了，都是在那爲他們死而復活的基督的主權之下。[24]

---

18 Murray 2.182. Cf. Moo III 846 with n.97. Witherington（*Narrative* 183）說：耶穌是在復活之後才被人以主的身分來敬拜祂，這似乎是確定的。

19 Bruce 231, 232. Cf. Moule 195.

20 As in Cranfield 2.708, 833.

21 依次見《羅》1.651-53（兩段）；《羅》2.82-83（「第五」）。

22 Denney 703*a-b*.

23 Cranfield 2.708, 833; Moo III 845-46.

24 Murray 2.183 (3). Dahms（'Dying' 20）指出：新約經常稱耶穌爲「主和救主」（彼後一 11，二20，三2、18），而不是「救主和主」。路二 11 和腓三 20 其實並非例外，因在後的稱謂將在前的「救主」認同爲「主」，因而暗示祂的主的身分是在先的。

逆序而讀第七至第九這幾節，可幫助我們了解保羅在這裏的意思：基督死了，又活了，為要成為死人和活人的主（9 節）。這救贖事實界定了信徒與主的關係：活在與主的關係中，死也在與主的關係中，或活或死都是屬於主的（8 節）。因此，我們基督徒所作的一切都不（應）是為自己（而是為主）的（7 節）。[25]

d 都要向神交帳（十四 10～12）

十四 10 **「你這個人，為甚麼論斷弟兄呢？又為甚麼輕看弟兄呢？因我們都要站在　神的臺前。」**

首二句較貼近原文的譯法是：「但是你為甚麼論斷你的弟兄呢？你又為甚麼藐視你的弟兄呢？」（呂譯）。兩個「你」字在原文都是加強語氣的獨立代名詞（即不僅是隱含於動詞內），暗示（甲）「你這個人」與（乙）基督（9 節）和神（10c）之對比。這兩句基本上以相反的次序重複了第三節頭兩句的內容：首句是對不吃肉的弱者，第二句則是對甚麼東西都吃的強者說的；[1] 弱者的試探是嚴苛地「批評」（當代、新譯）強者，而強者的試探是「藐視」弱者。但本節比第三節再跨前一步：第三節只是勸喻他們「不可」採取那些態度，本節則首先以類似第四節首句（「你是誰」）的、尖銳的直接問句方式（「你為甚麼」）譴責弱者，繼而以同樣的方式第一次直接地譴責強者。[2] 本節亦比第四節跨前了一步：該節的「別人的僕人」在本節變成了「你的弟

---

25 參較 L. T. Johnson 200-1. Hanson（'Resurrection' 207）謂保羅訴諸基督的復活（8～9 節）以回應羅馬教會的危機，此危機是因猶太基督徒與外邦基督徒不同的生活方式之間的衝突而產生的。不過，保羅其實不是訴諸基督的復活本身，而是訴諸基督的復活所確立的事實，即基督是所有信徒（不管是猶太基督徒或外邦基督徒）的主。如 Head（'Romans' 76）所指出，既然基督的死和復活使祂成為所有信徒的主，我們所作的一切就不是為別人作的（他們可能不合適地審判我們或定我們的罪），而是首先和主要向著（'in relation to'）主基督作的（祂會按公正審判）。

1 SH 389; Denney 703*b*; Schlier 410; Grayston 116; Omanson, 'Roman Christians' 113; 活泉 219。

2 Cf. Murray 2.183; Moo III 846.

兄」。[3] 這裏兩次使用「弟兄」一詞（上一次是在十二 1），爲要分別提醒弱者和強者，雖然對方的意見和習慣都與己不同，但對方同樣是屬於主的（8c～9 節），同樣是神家裏的成員，故此稱爲弟兄；[4] 嚴苛地批評弟兄或藐視弟兄等於懷疑他的屬靈的地位，而弱者和強者都沒有權這樣做（參 4b）。[5]

末句原文有「因」字，表示本句是首二句的行動之所以爲不當的原因。原文以「衆人」（呂譯、思高）一詞開始，有力地強調弱者和強者雙方都要向神交帳。[6] 本句（及 12 節、13a）的「我們」可能又是「謙卑的複數第一人稱」的例子：保羅站在讀者的旁邊，表示他和他們一樣要接受神的審判。[7]「站在……前」的原文結構在此有法庭裁判式的意味（參：徒二十三 33，二十七 24），指我們將被引到神的面前（參：林後四 14），[8] 接受祂的審判。[9]「審判臺」在保羅書信另外只出現一次（林後五 10），該處

---

3 Meeks, 'Romans 14:1—15:13' 295.

4 Cf. Cranfield 2.709. 弱者被稱爲強者的「弟兄」，這表示弱者是基督徒（Gagnon, 'Rome' 81-82）。本章的「弟兄」一詞（另 13、15、21 節）不能（如 Nanos 110-13）解爲指不信主的猶太人（如在九 3），因爲保羅在該節隨即加上「我骨肉之親」一語，表明他所指的是「我血統的同胞」（思高）（參《羅》3.52-53），但在本章，並無這種文理方面的提示，而 ἀδελφός 在保羅書信另外出現的 127 次，絕大多數是指基督徒同道（指血統的弟兄的還有林前九 5；加一 19）（cf. H. von Soden, *TDNT* 1.144-45）。林前八 11、12、13 所指的「良心軟弱」的弟兄肯定是基督徒；鑑於林前八～十與本段的相似，認爲「弟兄」在該段是指基督徒，在本段則指非基督徒，這論點值得置疑。So Schreiner 707 n.8; cf. Gagnon, 'Rome' 67-68, 70; 'Romans 14:16' 676 n.5.

5 Moo III 846. Cf. Gennadius of Constantinople (see Bray 345*a*).

6 Schlier 411.

7 見《羅》2.610。參上面 317（十三 12b～c 註釋）註 2 及所屬正文。

8 Cf. Käsemann 372; Schlier 411. παρίστημι（here with dative）在上文曾出現四次（六 13、16、19，十二 1），在下文只一次（十六 2）；保羅書信另七次（林後四 14 不算在內：林前八 8；林後十一 2；弗五 27；西一 22、28；提後二 15，四 17）。

9 「神的（θεοῦ）」有古卷作「基督的（Χριστοῦ）」（so KJV, NKJV），後一個抄法早於馬吉安和坡旅甲等時期已出現，但很可能是與林後五 10 同化的結果。So, e.g., SH 389; Metzger 531; Moo

提到「基督的審判臺」（呂譯、新譯）；在此二節，「臺」取代了通常用來指末日審判之「寶座」（參：但七9；太十九28，二十五31；徒二十 4、11）。[10]「神的審判臺」和「基督的審判臺」這兩種講法並不互相衝突，因爲神的審判「是要藉耶穌基督而執行的」（羅二 16〔思高〕；參：徒十七 31，十 42；約五 22、27；亦參：帖前三13）。[11] 但是「白白的赦免和因信稱義，怎能與根據行爲審判相符？答案似是這樣：首先，稱義的賞賜確實保護信徒免於以罪人的身份被定罪，在神面前被剪除。……然而，第二，稱義的賞賜並不保護信徒免於以基督徒的身份被評估……（林前三12-15）。」[12] 不過，保羅在此提到神的審判，其目的可能不是要

III 834 n.29; Schreiner 724-25; Holmes, 'Romans' 195. Yinger（'Romans 14:10-12' 198 n.166）認爲部分也是受了 9 節的影響所致。

10 βῆμα 在新約另出現十次，除了一次的意思是「（腳掌的）長度（NRSV: a foot's length）」（徒七 5；參：LXX 申二 5），其餘九次皆指公開的臺階：希律坐在其上向群衆演說的「高臺」（徒十二 21，新譯）；羅馬的高官坐在其上施行審判的座位（彼拉多：太二十七 19；約十九 13；迦流：徒十八 12、16、17；非斯都：二十五 6、10、17）。「坐在臺上／審判臺上／審判座位上」（呂譯：徒二十五 6、17 ／太二十七 19〔新譯〕／約十九 13〔思高〕）是指進行審訊；「〔站〕在……審判臺前」（新譯：本節；林後五 10；徒十八 17，二十五 10）則指受審。Cf. B. Schaller, *EDNT* 1.215*b*-16*a*; Jeffers, *Greco-Roman* 156.

11 So, e.g., SH 389 (followed by Hume 197); Käsemann 372-73; Yinger, op. cit. 198; Denney 703*b*. 參《羅》1.383-84（二）。Wright 738*a* 解釋如下：耶穌作爲復活的彌賽亞是審判官，儘管法庭是在創造者神全面的司法權力之下。Moo III 847 n.105 則認爲字詞上的轉換表示，保羅把神和基督看爲緊密相連到一個程度，他可以幾乎不自覺地從二者之中的一個轉到另一個。（海爾遜 305「二者在工作上是分開的」漏去了原來的「不能」二字〔Harrison 146: 'The two are inseparable in their operations'〕。）L. J. Kreitzer（*DPL* 261*b*）指出，在僞經中有這種「波動（fluctuation）」（或說神和彌賽亞在施行審判的事上合作）的先例（詳見 Kreitzer, 'Judgment' 105-6）；在保羅之後的基督教文獻亦有這種例子（坡旅甲《致腓立比人書信》6.2，引於 Kreitzer, 'Judgment' 111），很可能是由於保羅的影響所致。

12 巴刻，《認識神》117。李常受 419（cf. Witness 336-37）也是認爲，「這個審判與信徒的得救沒有關係，〔乃〕是要評定信徒得救以後的生活與工作。」Cf. also Sanders, *Law* 106, 119 n.38: 因信稱義是關乎「進入」，按行爲審判是關乎進入之後。（1）Boring（'Salvation' 278）認爲，

警告弱者和強者，他們分別有因爲嚴苛地批評對方和因爲藐視對方而受神審判的危險，而是要提醒他們，每個基督徒都要向神負責，不是向別的基督徒負責（參 7~9 節、4 節）；因此，他們若批評對方或藐視對方，就是擅取了只屬於神的特權。[13]

十四 11　「經上寫著：

主說：我憑著我的永生起誓：

萬膝必向我跪拜；

萬口必向我承認。」

本節開首在原文有「因爲」（思高、新譯、現修）一詞，這表示保羅現在引用舊約聖經的話[1]來支持上文的某部分；是哪一部分則有待決定（見下一段及末段）。引句出自七十士譯本的以賽亞書四十五章二十三節，但是這裏的第一行取代了該節上半的「我指著自己起誓：公義必出自我口，我的話必不會遭受挫折〔被拒絕而返回〕」。[2] 有認爲保羅的第一行是取自同書的四十九章十八節；雖然該節跟審判的主題並無直接關聯，但是以賽亞書第四十九章的文理，透過其對以色列的復元之討論，確可被應用到基督的復活這意思上。[3] 可是，不但該節跟本節幾乎全無共通之處，而

論及基督徒要受審判的經文（林前三 16~17；林後五 10；羅十四 10；參二 1~16；林前九 24~十 13）表示，在保羅心中，基督徒仍有在末日審判中不得救的可能。但見《羅》1.362-63 連註 12。（2）Byrne 414 提出另一種解釋：稱義有「已濟」和「未濟」兩方面：信徒雖已得稱爲義（參五 1），但仍要「活出」所已接受的稱義，爲要使這稱義在末日獲得證實（參五 19；加五 5）。但見《羅》2.166-67；《眞理》295-99；Fung, *Galatians* 224-25, 232-35; 'Meaning' 86-90.

13 Moo III 846-47. Barclay 187 說得好：「我們不是法官而是受審者，這正是作爲人的精髓。」參下面 405（十四 12 註釋）註 8 所屬正文。

1 「經上寫著（γέγραπται γάρ）」已在上文出現過：參上面 185（十二 19 註釋）註 24。

2 即是以 ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος 取代了 κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω Ἡ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη, οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται.「我憑著我的永生起誓」較貼近原文的譯法是「我以我的生命起誓」（和修）、「我指著自己的／我的生命發誓」（金譯／現修）。

3 Kreitzer, 'Judgment' 107.

且「主說：我以我的生命起誓」這公式在七十士譯本另外出現十多次，[4] 因而這公式在本節出現，很可能只是籠統地取用了舊約的用詞（而非特別取自某一節）。[5] 至於保羅是刻意以較簡潔的一句取代原來較累贅的三句，抑是在引述時記憶有誤，則無法斷定。[6]

巴拉克認爲，保羅用「我以我的生命起誓」一語（很可能得自賽四十九 18）引介引句的第二、三兩行，其用意顯然是要把第一行的「主」認同爲第九節的基督；萬膝都要向祂跪拜的是復活了、如今活著的主。第七至第九節的主題是基督徒之生與死，以及他們屬於那死而復活，爲要做死人和活人之主的基督；這提示保羅刻意地將引句原來的「我指著自己起誓」改爲「我以我的生命起誓」，爲要把引句的「主」認同爲主基督。腓立比書二章十、十一節表明，引句被應用到基督身上。[7] 此說不大可能，理由如下：（一）在腓立比書二章十一節，動詞「宣認」（現修）之後並無「神」字，這是該節與本節的一個重要分別。（二）把第一、二行的「主」、「我」（視爲指基督）和第三行的「神」（原文）分開，這做法是困難的。[8]（三）本節開首的「因爲」最自然的解釋是，本節是支持上一節的末句（不是第九節）；而既然該

4　ζῶ ἐγώ λέγει κύριος: LXX 民十四 28；番二 9；耶二十二 24；結五 11，十四 16、18、20、48，十七 16，十八 3，二十 31、33，三十五 11。參：耶二十六 18；結十七 19，二十 3，三十三 11，三十四 8，三十五 6。首二字英譯多作 'As I live' 或 'As surely as I live'; 其意思是，「正如我活著一樣的眞實，永不改變，我所說的話，或者我的旨意也照樣的眞實，永不改變」（鮑 2.151-52）。

5　Cf. Stanley, *Scripture* 176-77 with n.320. Moo III 847 n.108 及 Schreiner 722 n.30 表示同意；Byrne 414（cf. Wilckens 3.85）則仍然認爲，保羅所想到的很可能是賽四十九 18b。

6　Stanley, op. cit. 177. Cranfield 2.701（cf. Mounce 255 n.110）就認爲，保羅是憑記憶引述而無意中以稍微更熟悉的 ζῶ ἐγώ（賽四十九 18）取代了原來的 κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω（四十五 23）。

7　Black 194-95. Cf. Wilckens 3.85; Wright 738*a*.

8　這正是 T. J. Baarda（as reported in *NTA* §16[1971-72]-628）的做法：他認爲對保羅而言，賽四十五 23 指向兩個人物：萬膝要向基督（11b 的「我」）跪拜，萬口要藉此稱頌神。

句論到站在神的審判臺前，那麼保羅將引句第二行的「向我（跪拜）」，因而也把第一行的「我」和「主」，視為指神（甲），比起他把第一行的「主」認同為基督（乙），前者的可能性必定大得多。[9]（四）保羅通常並不把舊約引句內的「主」認同為基督（十 13 是個例 ），而且他的焦點似乎早已從第八、九節的「主〔基督〕」轉到「神」（10c，參 11c、12）。[10]

第二、三兩行幾乎是原文照錄；[11] 唯一的改動只是，第三句的「萬口」原來是在動詞之後的，現在被放在動詞之前。[12] 下一節是保羅根據引句而得的結論：「這樣看來，我們各人都要……向上帝交代」（新譯），而這結論提供了此改動的原因之線索：將「萬口」放在動詞「承認」之前，一方面凸顯了對神的「承認」是口

---

9 以上理由見 Cranfield 2.710（次序相反）。

10 Moo III 848 with n.111.（但 Moo IV 83*b*-84*a* 認為，保羅加上來自賽四十九 18〔及舊約他處〕的「我以我的生命起誓」這話，也許是要提示，來自賽四十五 23 這引句的「主」就是死而復活的主基督。）（關於十 13，可參《羅》3.398-99。）以 κύριος 為指神（不是基督）的釋經者還包括：H. Bietenhard, *DNTT* 2.513; Dunn 2.810; Ziesler 330; Schreiner 722; Kreitzer, 'Judgment' 108; Richardson, *God* 192. 後者指出，保羅在此一連兩次（10c、11 節）將他在別處（林後五 10；腓二 10-11）用於基督身上的資料，用在神的身上。Koch（'Beobachtungen' 178）甚至認為，保羅以此引句來支持 10c（我們要站在神的審判臺前），就是把他所熟悉的、賽四十五 23 是指基督這解釋廢除了! 這見解是不必要的。

11 第二行開首的 ὅτι 是 ὅτι-recitative（Käsemann 373）。第二行的「跪拜」直譯為「屈膝」，表示極度的崇敬和順服；參《羅》3.474-75，連註 28 之（1）。

12 即是 ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα 變成 πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται. Koch（'Beobachtungen' 178 n.15）認為，這可能是受了腓二 11 的影響所致。此解釋的可能性不大，因為保羅的引句中的平行句依循了原句的 κάμψει πᾶν γόνυ 這次序，而不是腓二 10 的 πᾶν γόνυ κάμψῃ（Stanley, *Scripture* 178）。Stanley（178-79）又認為，由於 LXX 在這裏的經文傳統有不同的抄法（主要是 ἐξομολογήται τῷ θεῷ 和 ὀμεῖται τὸν θεόν 之別），我們不能確定保羅是修改了 LXX 的抄法，抑只是跟隨了他所用的文本之抄法。Cranfield 2.710 n.1 接納 ὀμεῖται τὸν θεόν 這抄法為原來的；Barr（'LXX' 597, cf. 600）則認為，ὀμεῖται 是俄利根之六種經文合璧（Hexapla）或路迦諾文本的修訂，ἐξομολογήσεται 肯定是原來的 LXX 的抄法。（關於「路迦諾文本」，可參《羅》3.409 註 10；又 470 註 17，472 註 10、11、14、15。）

頭的（參十 9～10），同時也凸顯了將要來的審判之普世性，[13] 而這正是保羅用此引句的原因（參 10 節的「衆人」）。[14]

第三行的動詞主要有兩種譯法：「承認（上帝）」（呂譯；參現修「宣認我是上帝」）或「稱頌（上帝／神）」（新譯／和修；參思高、金譯「讚頌」）。[15] 費茲邁則採「向神認罪」之意：屈膝和認罪是基督徒在神面前所做的事；既是這樣，他們就不應擅自審判別人。[16] 馬安遜採類似的解釋：文理強調審判和向神負責，故此動詞的意思是向神承認自己所作的事。[17] 可是，動詞在新約的用法（見註 15）——動詞的賓詞若是直接受格，則動詞的意思是「承認」；若為間接受格（如在本節），其意思便是「稱頌」——[18] 有力地支持上述的後一個意思。[19] 事實上，「稱頌神」可視

---

13 「萬口」（πᾶσα γλῶσσα）或「衆舌」（呂譯、思高）意即「人人」（現修）。γλῶσσα 曾於三 13b 出現過；可參《羅》1.458。

14 Cf. Stanley, op. cit. 177-78. Harvey（'Romans' 138）認為保羅保持了原句的交叉式排列法：ἐμοὶ (A) κάμψει πᾶν γόνυ (B), καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται〔原句作 ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα〕(B') τῷ θεῷ (A'). 有趣的是，保羅的引句可（原句則不可）再細分為三重的交叉式排列法，如下：ἐμοὶ (A) κάμψει (B) πᾶν γόνυ (C), καὶ πᾶσα γλῶσσα (C') ἐξομολογήσεται (B') τῷ θεῷ (A').

15 Cf. 'confess to God' (KJV, NIV, NKJV; cf. TEV, NEB), 'give praise to God' (RSV, NRSV, NAS; cf. CEV, NJB). ἐξομολογέω 在新約另外出現九次，呈現四個不同的意思：（1）一次為古典希臘文的「同意」（路二十二 6，呂譯、現修）或「應允」（思高同）之意；（2）四次的意思是「承認」（confess = admit），指認罪（太三 6 ‖ 可一 5；徒十九 18；雅五 16）。留意：這四次用的結構是 ἐξομολογεῖν + 直接受格。（3）另一次指公開的承認（confess = acknowledge）耶穌基督是主（腓二 11）。（4）餘下三次（太十一 25 ‖ 路十 21；羅十五 9）的意思是「感謝」（前兩段）、「稱讚」（後一段）、「稱謝」（呂譯前兩段，思高全三段）、「稱頌」（和修第三段）、「頌揚」（呂譯、現修第三段）或「讚美」（新譯前兩段）。留意：這三次所用的結構是動詞 + 間接受格。參較《腓》260。

16 Fitzmyer II 692. Cf. O. Michel, *TDNT* 5.215: 'the eschatological confession of sins'.

17 Manson 951*b* (§826c). Similarly, Schreiner 723 with n.31.

18 So, e.g., Stanley, *Scripture* 178; Denney 704*a*.

19 Cranfield 2.710-11 首個 n.4 ('praise' or 'acclaim'); Moo III 847 n.106 ('praise').

爲隱含了「承認祂是普世之主〔參：賽四十五 22b、24a〕、救主〔參 22a〕和審判者〔參 24b〕」之意。[20]

總結本節，保羅將引句的話理解爲一項嚴肅的宣告：在末日，每一個人都要向神屈膝，尊崇祂爲萬人的主、救主和審判者；每一個人都要以口稱頌祂，擁戴祂爲普世的主、救主和審判者。而這宣告是支持第十節末句的。[21]

十四 12 「這樣看來，我們各人必要將自己的事在 神面前說明。」

「這樣看來」[1] 表示，保羅現在根據舊約引句的宣告而作出結論，這結論重複了第十節末句的思想。[2] 這結論之內的四個元素全部受到強調：[3]（一）我們「每一個人」（現修）即是每個基督徒，不管是猶太基督徒或外邦基督徒，都絕無例外的要向神交帳。[4]（二）「交帳」（現修、金譯）即是「說明」、「陳明」

20 Cf. Käsemann 373: 'it is the acknowledgement of God as Lord and Judge in the praise of his subjects.'

21 Cf. Cranfield 2.710 (endorsed by Thompson 166 n.1). Lo II 128-29 則認爲保羅很可能是用此引句來表明，猶太基督徒和外邦基督徒將會在末日一起敬拜，他們在現今的敬拜中就當承認神是全世界的主和末日的審判者（參 12 節）；因此，他們一起敬拜時不應彼此批判。但這解釋似乎沒有正視本節開首的「因爲」一詞的含義。

1 ἄρα 之後原本是否有 οὖν 字，Schreiner 725 不作決定。Cranfield 2.711 n.1 認爲此字可能是意外地被漏掉。但 Holmes（'Romans' 195-96）提出理由支持原本並無此字：（1）ἄρα οὖν 這組合在本書他處出現七次（五 18，七 3、25，八 12，九 16、18，十四 19），單獨的 ἄρα 則只有三次（七 21，八 1〔作者漏去〕，十 17）。單由此事實看來，有抄寫員將這字加進經文裏去，比起將原有的這字刪去，前者可能性大得多。（2）單獨的 ἄρα 是用作推理詞；在二字的組合裏，ἄρα 表達推理，οὖν 則表達過渡（BDAG 127 [s.v. ἄρα, 2 b]）。ἄρα 和 ἄρα οὖν 在本書他處的用法符合這個模式。但在本節（如在七 21，十 17），保羅只是引出結論，因此 οὖν 字是不得其所的。（3）13 節開首有過渡性的 οὖν 字，證實了這字在本節不是原來的。

2 Cranfield 2.711. Moo III 848 則以本節爲 10c～11 的撮要。

3 Cf. Denney 704*a*; Cranfield 2.711; Dunn 2.810; Byrne 414.

4 「我們各人」（ἕκαστος ἡμῶν）回應了 10c 的「我們衆人（πάντες [παραστησόμεθα]）」（呂譯、思高、金譯），指保羅和讀者；這就是說，雖然 11 節的「萬膝」和「萬口」是指全人類，但是保羅在本節將引句的宣告應用到基督徒身上。Cf. Yinger, 'Romans 14:10-12' 200.

（當代）、「交代」（現中、新譯）一切（參：路十六 1～2）。[5]（三）「將自己的事」原文直譯作「關乎自己」；各人要交的是「自己的賬」（思高）；他不必（也不能）爲別個基督徒負責，別個基督徒（包括現今要干預他底自由的基督徒同道）也不能爲他負責。因此，各人應（借用帖前四 11 的話）「專務己業」（思高），在自己將要向神交賬的事實底下現今就省察自己（參：林前十一31），而不是論斷別人。[6]（四）交帳的對象是「神」；[7]基督徒要「向上帝交代」（現中、新譯），不是向人交代。既然每個基督徒（與人類其餘的人一起）都要爲自己向神交帳，任何信徒（不管是弱者或強者）若論斷或藐視別的信徒，等於僭取了神作爲審判者的角色。[8]

十四 1～12：結語　上文曾指出，本大段（十四 1～十五 13）所討論的是弱者（主要爲猶太基督徒）和強者（主要爲外邦基督徒）如何可以一起用膳的問題，[1] 而十四章一節的「接納」包括（甚或尤其是）接納弱者和自己一同用膳之意，也許是特指以強

5　λόγον δοῦναι 是正式用語：cf. BDAG 600 (s.v. λόγος, 2 a); Hume 198. 有認爲這詞在此可能含「公開地」交代之意（Dunn 2.810; Yinger, art. cit. 199）。δώσει 有古卷作 ἀποδώσει（參：《羅》1.350 註 3）；Schreiner 725 認爲這是由於一些抄寫員以意思較明確的後者取代意思較籠統的前者所致。也許較好的解釋是，有抄寫員以在新約較常見的用詞（λόγον ἀποδοῦναι 見於來十三 17；ἀποδοῦναι [τὸν] λόγον 見於太十二 36；路十六 2；徒十九 40；彼前四 5）取代了在新約出現僅此一次的 λόγον δοῦναι.

6　依次見：Manson 951*b* (§826c); Murray 2.185. 關於帖前四 11，可參《帖前》330。

7　原文是否有 τῷ θεῷ 二字是不易解決的問題；GNT 將二字放在方括號內，表示不肯定（cf. Metzger 531-32）。Käsemann 373 認爲原文缺此二字。Cranfield 2.711 n.3 指出，雖然缺二字的異文是「較難懂的抄法」（參上面 65 註 7），但是內在的可能性（'intrinsic probability'）有力地支持較長的抄法；因爲，若缺少此二字，整句作爲一段的結束極難令人感到滿意（Moo III 834 n.30 也是認爲省去二字「使經文變得也許過分困難」）。筆者贊同葛氏的見解；Dunn 2.796 n.j 和 Schreiner 725 也是接受二字爲原來的。

8　Yinger, loc. cit. 參上面 400（十四 10 註釋）註 13 所屬正文。

1　見十四 1～十五 13 註釋引言內部第（八）說第二段（上面 353-55）。

者爲主的家庭教會接納弱者進入他們當中，和他們一起享用愛筵或聖餐。[2] 這事如何可以實現呢？本段（十四 1～12）指出了一個先決條件：他們彼此相待要有正確的態度——強者不可藐視弱者，弱者也不可論斷強者，因爲二者都是蒙神接納的（1～4節）；二者在行爲上雖然有別，卻都是爲主而作的（5～6 節），因他們總是屬主的人（7～9 節）；二者都要向神交帳（10～12節）。盧龍光指出，保羅在本分段的論證表明了，他的目的不是要使猶太基督徒和外邦基督徒成爲一個會衆，在同桌用膳和守日等事上有完全一致的做法；他的論證反而假定了，猶太基督徒和外邦基督徒分屬不同的家庭教會。[3] 盧氏進一步認爲，保羅在本段（作者以十四 1～13a 爲一段）欲恢復一種情形，就是猶太基督徒可參與外邦基督徒的家庭教會之崇拜，他們可以在用膳時只吃蔬菜，毋須與外邦基督徒爭辯。[4] 不過，上面的大綱分析（或總結）表明，本段的勸勉是對強者和弱者這兩種人發出的，不是單對強者發出；[5] 也不是只提示猶太基督徒如何可以參與外邦基督徒的家庭教會之崇拜，而是指出兩種人所當持的態度，作爲二者桌上相交（或一起崇拜）的先決條件。[6]

---

2 見十四 1 註釋第三段末，連註 19、20（上面 365）。

3 Lo II 131. 參《羅》I.70-71。

4 Lo II 131.

5 Cf. Evans, 'Romans xiv. 4' 200*a*: 在 1～12 節，保羅關心到每一組對另外那一組的態度；Parunak, 'Techniques' 535: 直到 12 節，兩組人都同時是在使徒的思想之前景（與「背景」相對）。他用單數第三人稱（代名詞的對等物和動詞）（3 節），其後又用單數第二人稱（代名詞和動詞）（10 節），同樣地對弱者和強者發言；這證實保羅在本段採取了中立的態度。

6 參串釋（增簡）1651*a*：本大段（十四 1～十五 13）的「重點不在澄清事件本身的對錯……而在矯正信徒相處時的錯誤態度」。Lo II 130-31 從十四 1～13a 而得的四項結果中，（3）和（4）都是同時關乎猶太基督徒和外邦基督徒的（124 早已明言，本段是同時對二者說的）；（1）卻認爲，保羅的勸勉特別是對外邦基督徒而發的，並無提及猶太基督徒作爲一個組別。與此同時，盧氏又認爲保羅在本段要指出猶太基督徒如何可參與外邦基督徒的家庭教會之崇拜（131）。這三點之間似乎有互不協調之處。

2 強者不要傷害弱者（十四13～23）

13 所以，我們不可再彼此論斷，寧可定意誰也不給弟兄放下絆腳跌人之物。

14 我憑著主耶穌確知深信，凡物本來沒有不潔淨的；惟獨人以為不潔淨的，在他就不潔淨了。

15 你若因食物叫弟兄憂愁，就不是按著愛人的道理行。基督已經替他死，你不可因你的食物叫他敗壞。

16 不可叫你的善被人毀謗；

17 因為　神的國不在乎吃喝，只在乎公義、和平，並聖靈中的喜樂。

18 在這幾樣上服事基督的，就為　神所喜悅，又為人所稱許。

19 所以，我們務要追求和睦的事與彼此建立德行的事。

20 不可因食物毀壞　神的工程。凡物固然潔淨，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了。

21 無論是吃肉是喝酒，是甚麼別的事，叫弟兄跌倒，一概不做才好。

22 你有信心，就當在　神面前守著。人在自己以為可行的事上能不自責，就有福了。

23 若有疑心而吃的，就必有罪，因為他吃不是出於信心。凡不出於信心的都是罪。

在上一段（十四 1～12），保羅同時勸勉強者和弱者：弱者不可論斷強者，強者不可輕視弱者。本段則全是對強者說的（除了13a 是從上一段過渡至新段落的橋樑），其要旨在於呼籲強者不要因運用自己在飲食上的自由而使弱者受到屬靈的傷害（13b、15a、c、20a、c、21 節）。[1] 積極方面，保羅間接地勸勉強者要「憑著愛

1 本段在十四 1～十五 13 這整段中的位置，請參十四 1～十五 13 註釋引言甲部末段（上面336-37）。L. T. Johnson 201 認爲，本段不再提及守日的問題（參 5～6a），而是把討論完全集

心行事」（15b，新譯），又直接地勸勉他們「要追求那促進和睦、彼此建立群體生活的事」（19，現修）；但這積極勸勉的實際意思仍是消極的，即是他們不可在弱者面前運用自己在飲食上的自由（21～22 節），免得弱者違背著自己的良心行事而犯罪（23 節）。本段勸勉的主要神學基礎在於：「上帝的國不在於飲食，而在於公義、和平，及聖靈中的喜樂」（17 節，和修），故此強者應按此眞理來事奉基督（18 節）（參 15c：弱者〔也〕是「基督捨命救贖回來的」〔當代〕）。

關於本段的結構，至少有三種看法：（一）菲勒根將本段分爲**兩部分**：第十三節宣告了本段的主題（13b，不要絆倒弟兄）後，首部分（14～18 節）就強者對弱者的態度提出批判，對此態度的基礎（14a）有所修飾（14b）；次部分（19～23 節）則更爲迫切地勸喩強者改正他們的態度。[2] **可是**，第十五節原文開首的「因爲」一詞表示，第十三節下半在邏輯上是和第十五節相連的，[3] 因而前者（13b）應與後者（15 節）屬於同一部分。（二 A）鄧雅各將本段的頭九節分爲**三部分**（13～15、16～18、19～21 節），每一部分皆以「所以」（和修）一詞開始，並且都含直率的負面警告（「不可」，13、16、20 節）。[4] **可是**，第十六節顯然是得自第十五節的結論，因而較可能應視爲與後者屬於同一部分。此外，這三分法沒有包括末後二節（22～23 節），因而鄧氏其實是把全段

中在飲食的問題上，這事實進一步支持這整段並非針對羅馬社群的特別問題而發，而是得自保羅對他較早時在哥林多的經歷之反省。但見上面 379（十四 5 註釋）註 4 及所屬正文。

2　Wilckens 3.90. Moo III 850 n.5 指出有利於此說的一些因素：13a 和 19 節的相似（都使用了勸勉性的假設式語法動詞〔κρίνωμεν, διώκωμεν〕及「彼此」一詞）；19 節用了強烈的推理詞 ἄρα οὖν 來重新開始；兩部分的內容相似。（穆爾並不採納這二分法；見下面註 12。）Wright 740*a* 也是採二分法：14～18、19～23 節（22～23 節是結論）這兩部分從稍微不同的角度詳釋 13 節。

3　見十四 15 註釋首段（下面 423）。

4　Dunn 2.816.

分爲四部分。[5]（二 B）另一釋經者將本段全段分爲三部分：首部分（13～15 節）表明使用一己的自由來服事別人這原則如何影響弱者；次部分（16～18 節）是關乎此原則對一般的其他人的影響；末部分（19～23 節）則說明此原則如何建立教會。[6] 可是，上一說的首項評語同樣適用於此說。

（三 A）班納採四分法：第十三節道出了本段論證的主要論點，此論點隨後由兩輪的論證加以發揮（14～15 節，20～23 節），中間插入一段要追求和睦的事（16～19 節）之籠統勸勉。[7] 可是，上面對（一）的評語（關於 13b），以及對（二 A）的首項評語（關於 16 節），都同樣適用於此說。（三 B）另一個四分法是：第十三節提出一項命令，餘下的三部分解釋此命令：第二部分（14～18 節）指出，不應把有選擇的事情放在顯著的地位上以致有人絆跌，乃要促進那些在神國中有眞正意義的事；第三部分（19～21 節）勸勉讀者，要努力促進那些在神國中有眞正意義的事，避免可能絆倒人的瑣事；第四部分（22～23 節）表示，在此等瑣事上，各人必須按照自己的信念行事。[8] 可是，此分析把第二、三部分視爲只是平行的（儘管內容的鋪排呈交叉式排列法——食物、神的國〔15～16、17～18 節〕，神的國、食物〔19、20～21 節〕[9]），沒有充分考慮第十九節開首的「所以」（見註 2）所提示的邏輯關係。此外，上面對（一）的評語同樣適用於此說。

然則本段的結構當如何分析呢？在此先討論本段所見的交叉式排列法。有釋經者從本段的頭九節（13～21 節）看出四個層次的

5　參下面註 11。

6　Edwards 327.

7　Byrne 415. 即四部分爲 13、14～15、16～19、20～23 節。

8　Louw 1 §36, Louw 2.133-34.

9　Louw 2.132.

交叉式排列法，如下：（一）第十三節和第二十一節都提到「弟兄」「跌倒」（新譯：13b、21b）。（二）第十四節和第二十節都申述，弱者所禁戒不吃的食物本身是無害的（14a、20b）。（三）第十九、二十節似乎反映了第十五節的兩個主要思想：缺乏同情心的行爲使弟兄憂愁（15a），我們卻要追求平安和彼此建立（19節）；寧可選擇食物而不顧神的工作，這是扭曲了的價值觀（15b、20a）。（四）在這對稱的結構的中央，是第十六節的命令及隨後的雙重理由（17、18節〔在原文皆有「因爲」一詞〕）。[10] 此分析的主要問題是，它錯誤地把第十六節放在中央（見下一段）。[11]

根據唐米高的分析，第十七、十八兩節才是在第十三至二十一節這一段的中央，如下（以下引用新譯）：

甲　要立定主意，決不作絆倒弟兄或使他跌倒的事（13b）

乙　　沒有一樣東西的本身是不潔的，

　　但如果有人認爲是不潔的，對他來說那東西就成爲不潔了（14節）

　　如果你爲了食物使你的弟兄憂愁，你就不再是憑著愛心行事了（15a）

丙　　　你不可因著你的食物，使基督替他死了的人滅亡（15b）

丁　　　　不可使你們看爲好的被人毀謗（16節）

戊　　　　　因爲上帝的國不在於吃喝，而在於公義、和睦，

　　　　　　以及聖靈裏的喜樂（17節）

10　Parunak, 'Techniques' 535-36.

11　Thompson 201. Dunn 2.816 將 22～23 節包括在其「本段呈現粗略的交叉式排列法」的結構分析中；彼此對應的部分是：13a、22～23 節；13b、21 節；14 節、20b；15 節、20a；16～18 節、19 節。Harvey（'Romans' 153 with n.121）指出，中央部分（16～19 節）是問題所在：很難在構成保羅的論證之陳述中看出平行的情況來。雖然如此，作者仍然認爲本段呈現「鬆散的同心（loosely concentric）」排列法。

戊'　　　　　這樣服事基督的人，必蒙上帝喜悅，又得衆人嘉許（18 節）
丁'　　　　所以，我們總要追求和睦的事，與彼此造就的事（19 節）
丙'　　　不可因食物的緣故拆毀上帝的工作（20a）
乙'　　一切都是潔淨的（20b），
　　　但人若因食物絆倒弟兄，對他來說，這就是惡事了（20c）
甲'　無論……甚麼使你的弟兄跌倒的事，一律不要作才好（21 節）

按此分析，在這交叉式排列法的中央，就是第十七、十八兩節：保羅訴諸神的國之性質，以及甚麼是祂喜悅的事。[12]

筆者認為：唐米高上述（對 13b～21 節）的結構分析具說服力。在這基礎上，本段這十一節可分為五部分，如下：首部分是過渡句（13a）。[13] 第二至第四部分呈交叉式排列法：保羅勸勉強者不要因食物使弟兄受損（13b～16 節），又勸勉他們不要因食物毀壞神的工作（19～21 節）；夾在中央的是這勸勉的神學基礎（17～18 節）。末後的部分（22～23 節）勸勉強者把自己（認為甚麼都可以吃）的信心在神面前存著（而不是向弱者炫耀它）；

---

12 Thompson 201-3. Moo III 850 認為，本段的交叉式排列法只涉及保羅在 13b～16 節和 19～23 節這兩部分的要點，如下：

甲	關於絆腳石的警告（13b）	丙'	不要毀壞神的工程（20a）
乙	沒有甚麼本身是不潔淨的（14a）	乙'	一切都是潔淨的（20b）
丙	不要使基督為他死的人敗壞（15b）	甲'	使同道跌倒的事都不要作（21 節）

穆爾也是認為，在中央的 17～18 節提供了保羅的勸勉之神學基礎——神的國之性質。可是，穆爾將 22～23 節和 19～21 節連起來，即是 19～23 節合成一部分；但是唐米高的分析顯示，22～23 節並不是交叉式排列法的一部分，因此應視為在結構上與 13b～21 節分開。此外，穆爾的分析沒有提及 16 節和 19 節（唐氏的分析中之丁與丁'）的對應，但這對應似乎是合理的：追求和睦與彼此造就，是「你們看為好的被人毀謗」的反面（見該二節註釋）。

13 見下面 412 註 4 及所屬正文。因此，我們不必（像 Lo II 132）把 13a 連於上文而以 1～13a 為本章首段，又以 13b 為本章下半部分（13b～23 節）的開始。μη [κέτι] . . . ἀλλά 的對比也提示，13a 和 13b 不應視為分屬於本章兩個不同的段落（有別於同一段落的不同部分）。

這在內容上和第二部分有關聯，在用詞上則與首部分有關聯。[14]

a 過渡：不可再彼此論斷（十四13a）

十四13a 「所以，我們不可再彼此論斷，」

「所以」表示，本句是由上文所指出的事實推理而得的結論：既然我們都要在神的審判臺前向祂交帳（10c～12節），我們就不可再彼此論斷。[1]「不再」一詞清楚表示，保羅的意思是要讀者停止他們（已在進行中的）彼此論斷的行爲。[2]「論斷」在上文已三次（3、4、10節）用來指弱者對強者的嚴苛批評（甚或定罪），但是「彼此」和「我們」二詞清楚的表明，這動詞在本句是同時用於弱者和強者身上，因而把弱者對強者的嚴苛批評和強者對弱者的「輕視」都一併禁止。[3] 動詞在本句這較特別的用法是不難理解的：本句有總結上文，以及從上一段（1～12節，同時對強者和弱者而發）過渡到新一段（13b～23節，對強者而發）的性質；[4] 保羅大抵不欲重複「強者不要輕視弱者，弱者也不要論斷強者」（參3節、10節）那較累贅的講法，他也不能以「不可彼此輕視」來綜合二者的行爲，因爲這話並不適用於弱者；「不可彼此論斷」卻十分適用於二者，因爲強者的行爲（輕視）隱含了對弱者「評斷」（現修本句）之意，[5] 二者的錯誤都是擅取了神審判的

---

14 κρίνωμεν（13a）；κρίνων, κατακέκριται（22b、23a）。

1 Cranfield 2.711; Dunn 2.817; Schreiner 726.

2 Μηκέτι . . . κρίνωμεν = 'let us stop judging . . .' (TEV, CEV; cf. NIV). κρίνωμεν = hortatory subjunctive, 在形式上可能是現在時態，或是過去不定時時態（Porter 222）；但 μηκέτι 提示，動詞較可能是現在時態（McKay §9.2）。Cf. Morris 485.

3 Denney 704*a*.

4 Cf. Thompson 163; Käsemann 374. Paranuk（'Techniques' 536）以 *A*/*aB* 表達本句的過渡性質：*A* = 給弱者和強者的指示，有使用動詞「論斷」；*B* = 單給強者的指示，沒有動詞「論斷」；*a* = 13a. 這種過渡法屬於 'unbalanced linked keyword' 模式（548; cf. 532-33, 546-47）。不過，作者謂 *B* 沒有使用動詞「論斷」，這似乎忽視了13b的「定意」與「論斷」在原文是同一個字。

5 Schlier 413.

特權。[6]

b　勿因食物使弟兄受損（十四 13b～16）

十四 13b　「寧可定意誰也不給弟兄放下絆腳跌人之物。」

「寧可」與上一句的「不可再」構成對比，所提示的意思是以一事代替另一事，[1] 即是以本句的「定意……」代替上一句的「論斷」。這兩個動詞在原文是同一個字；[2] 保羅在此從事文字遊戲，將同一個動詞用在兩個不同的意思上。[3]「定意」原文為過去不定時時態；有認為這時態表示「一勞永逸」地作出判決，或表示「現在就做」這決定；另有認為這動詞只表達一種籠統的命令，並無清楚表示「何時」。[4] 不過，這動詞的時態最宜按其與「論斷」的現在時態之對比來理解，得出的意思即是：不可繼續彼此論斷，乃要「拿定／立定主意」（思高／新譯）、「立下／下定決心……」（現修／金譯）。[5] 本句從上一句的「我們」轉到「你們」（思高，將隱含於動詞內的主詞表達出來），動詞的意思亦從「論斷」改為「定意」，表示保羅現在把勸勉的焦點集中在強

6　Murray 2.187.（1）作者認為，13b 只能應用到強者身上，13a 和 13b 是互相倚賴的，因此 13a 也是指著強者說的。可是，「彼此」一詞不利於此解釋，因前者自然的意思是指強者和弱者。（2）好些釋經者認為，本句是耶穌的教訓（太七 1 ‖ 路六 37a）的回響（Thompson 163-73 [esp. 165-66, 172-73], 237 ['A highly probable echo']; Moo III 850 n.7; Schreiner 726 n.2; Stott 363〔斯托得 493〕）。亦參十四 13b 註釋末段（下面 416）。

1　μᾶλλον = '*rather* in the sense *instead*（of someth[ing]）' (BDAG 614 [s.v. 3 a α]; cf. NIV, NRSV).

2　KJV 在 13b 同樣譯為 'judge'; Giblin（*Hope* 232）也是一樣。

3　Michel 431; Furnish, *Love Command* 116. I.e., κρίνατε = 'decide' (BDAG 568 [s.v. κρίνω, 4]; RSV, TEV), 'determine' (SH 390; NAS), 'resolve' (NKJV, NRSV), 'make up your mind' (NIV; cf. CEV). 參《帖後》243 之（二）。κρίνειν 在 5 節的意思亦有別於 4 節；該處倒不能算是文字遊戲。

4　依次見：Barrett 241; Fanning 364; Schreiner 726 n.3.

5　Cf. Murray 2.186-87; Hume 198（'come to the decision that . . . '）.

者身上，[6] 因爲從下文（尤其是 14～15、21 節）可見，可能被絆倒的是弱者。

保羅要強者下定決心做「這事」（原文），就是「不給弟兄放下 [7] 碰腳石或絆跌物」（呂譯）。「碰腳石」在此指「絆倒弟兄……的事」（新譯）；[8]「絆跌物」原來的意思是「陷阱」，特指野獸觸及小樹枝便被困住的那種陷阱，[9] 但是作爲隱喻，其意思在此是誘人犯罪、「使其摔倒」（金譯）的事物。[10] 若嚴格的區別原文二字，可視爲「指作用相似而性質不同的兩件東西」：碰腳石是在路上的靜物，使人無意中失足而跌倒；「絆跌物」則較有動感，它是個故意設置的陷阱，誘人陷於罪中。[11] 不過，釋經者多認爲二詞在這裏基本上是同義的，[12] 二者合起來有加強語氣的作用；[13]

---

6 Dunn 2.817. Fee（*Presence* 616）指出，尤其是在本段，在實際的層面，保羅的勸勉是對外邦人（強者）發出的，但在神學的層面，他的勸勉其實是站在外邦人的一方，從而把猶太人（弱者）的立場拆毀。參十四 17 註釋末段之（三）（下面 446）。

7 （1）MHT 3.140-41 認爲，τό + 不定詞在這裏的意思與僅使用不定詞無異（他指出，在新約裏，這種用法在保羅書信以外很少出現；參上面 283 註 9 之〔1〕）。不過，τὸ [μὴ] τιθέναι 與在前的 τοῦτο（「這事」）同格，是動詞 κρίνατε 的賓詞；不定詞之前用冠詞使不定詞的賓詞性質顯得更清楚。Cf. Burton §395; Porter, *Aspect* 369; BDF §399(1), (3); Moule 127. 類似的結構在腓一 21 兩次用作主詞（參《腓》146 註 123）。（2）τιθέναι 大抵是由 σκάνδαλον 的字面意義提示的（so SH 390）；參金譯：「不再在弟兄們的道路上設置障礙」（楷體爲筆者所加）。

8 Cf. LN 25.183; Moo III 851 n.10. 亦參《羅》3.279 註 5。

9 見《羅》3.500 註 10 所屬正文。原文爲 σκάνδαλον（參《羅》3.286 註 20）。

10 Cf. Moo III 851; BDAG 926 (s.v. 2); Thayer 577 (s.v. b α).

11 參鮑 2.154（引句出處）：Edwards 327; Schlatter 256-57. Harrison 148 認爲，保羅在此使用 σκάνδαλον 一字，可視爲對強者發出嚴重警告，不要故意引誘弟兄做對他來說是犯罪的事：即使強者的動機是要使弟兄脫離「弱者」的類別，這樣做仍是不對的（'it would still be wrong'; 海爾遜 307 誤譯爲「這樣做仍然是罪」）。

12 E.g., Wilckens 3.90; Dunn 2.817; Moo III 851; 連 Schlatter 257（見上註）也認爲二詞「變成同義的」。H. Giesen（*EDNT* 3.249）稱 πρόσκομμα ἢ σκάνδαλον 爲重言法（'hendiadys'）。Dunn 2.829-30 認爲，保羅使用意思如此相近的這二詞，大抵是由於他有意要讀者想起九 33 的引句（賽八 14）也是用了此二詞。鄧氏由此看出兩方面的含義來：（1）猶太基督徒（弱者）的絆

這看法合理，因為「〔強者〕設陷阱故意使〔弱者〕犯罪」這意思與文理不符。[14]「弟兄」一詞已在第十節用了兩次，下文將會再用兩次（15、21 節）；[15] 這詞在本段的重複出現，凸顯了強者與弱者的屬靈關係，因而強者若使弱者受損之不當。

強者可能怎樣「使弟兄失足或跌倒」（思高）呢？[16] 保羅在下文提醒強者，雖然一切食物都是潔淨的（14a、20b），但是對弱者而言卻不是這樣（14b）；「如果他對所吃的食物心懷疑惑」，卻仍然違反著他的良心的指示、「不憑著信心」而吃了，就是有罪了（23，現修）。[17] 故此保羅力勸強者，不可因食物而使弟兄受到屬靈的損害（15、21 節；參 20c）。由此可見，本節所說的「絆腳跌人之物」就是強者藉著堅持運用自己在食物方面的自由，而對弱者造成壓力，使他做出自己的良心告訴他不應做的事（即是犯罪，23b），因而受到屬靈的損害。[18] 保羅的關注，就是要強者勿

倒和不信主的猶太人的絆倒相似，且是為了同一個原因；（2）神為祂的百姓放下絆腳石是一回事，強者卻不可為弱者放下絆腳石。筆者倒認為，這些「含義」流於牽強。

13 Cf. Schlier 413.

14 一些古卷缺 πρόσκομμα 和 ἤ 二字。由於二字是由 τῷ ἀδελφῷ 隔開的，而省略 πρόσκομμα 的古卷也同時省略 ἤ 字，可見此二字的省略必是故意的（SH 390）。可能有抄寫員將此二字省略，因他認為不用同時包括 πρόσκομμα 和 σκάνδαλον 二字；亦可能有抄寫員從十四 20 和林前八 9 加上此二字（so ibid.）。不過，支持長抄法的外證強多了，因此應保留此二字。See Schreiner 742.

15 Stott 365（斯托得 495）說「第 15 節兩次」，這話不確。

16 陳終道 267 認為：「按上文就是指『論斷人』，按下文就是指『因食物叫弟兄憂愁』。」黃 249 的解釋似乎就是「按上文」而得的，他說：「這裏所指的絆腳石，應該是指叫弟兄因我們錯誤的論斷，而得錯誤的知識，使良心有錯誤的判斷。」可是，上文已經辯證，13a 是過渡句，因此我們應只從下文找答案。

17 如 Moo III 863 n.90 所指出，雖然保羅在這裏沒有使用「良心」一詞，但林前十 25～30 與本段（13～23 節）的相似使我們有理由將「良心」帶進討論中。參上面 384 註 35 及所屬正文。

18 Cf. Moo III 851-52; M. B. Thompson, *DPL* 918*b*; G. Stählin, *TDNT* 7.355, *TDNTA* 1038; 魏司道 408、409。Cranfield 2.691 n.3 認為，弱者不單在信心上軟弱，亦在性格上軟弱：他們易於向社交的壓力屈服，因受不了強者的輕視而不理會自己的顧忌和疑慮，照著強者的行為去行。經文屢次提到他們被絆倒（13、20、21 節）、被別人的行為影響而令致自己憂愁（15 節），和懷著疑心而吃的可能（23 節），這都指向他們性格上的軟弱。

在弱者面前運用自己的自由（參 22 節），免得成為誘使弱者犯罪跌倒的因由。

保羅在這裏（及 20～21 節）的勸勉很可能是耶穌的教訓之回響（參：太十八 6～7 ∥ 可九 42 ∥ 路十七 1～2），[19] 亦可能同時受了在猶太教中常被引用的一句話的影響，那句話說：「不可將絆腳石放在瞎子面前」（利十九 14）。[20]

---

19 Cf. Cranfield 2.712; Moo III 851 n.11; S. Kim, *DPL* 481*a* = *Jesus Tradition* 272（參 *DPL* 485*a* 首段〔='Jesus Tradition' 279〕之命題〔見上面 160（十二 14 註釋）註 16 後半〕）；Fannon, 'Tradition' 304; Thompson 237 (a 'probable' echo); Dodd 223. 後者（n.1）指出，這些經文的鑰字是 σκάνδαλον, 而這並不是個好的或常用的希臘字（πρόσκομμα 才是個好字）；保羅在這裏卻使用此字，這表示他從耶穌言論的傳統曉得此字。另外兩點進一步強化這個可能：（1）在與可九 42 平行的太十八 6，「小子」顯然是個「信徒」（現修）。（2）與羅十四 13 平行的林前八 13，使用了與 σκάνδαλον 同字根的動詞 σκανδαλίζω. 此字的及物形式十分罕見，但這正是可九 33～50 其中的一個「標語（catch-word）」（42、43、45、47 節）。這兩點合起來的總意即是，林前八 13 說：不要使軟弱的弟兄跌倒（σκανδαλίζειν），可九 42 說：不要使信徒中的一個小子跌倒（σκανδα-λίζειν）；這就強有力地提示，保羅在林前八 13（及羅十四 13）的勸勉受了耶穌傳統的影響。See Allison, 'Parallels' 14-15; Dunn 2.818.

20 Edwards 327. 利十九 14 LXX 的 οὐ προσθήσεις σκάνδαλον 與保羅的 μὴ τιθέναι . . . σκάνδαλον 相似（Thompson 176）。作者（181）指出，拉比拿單（二世紀中葉）有這樣的一句話：我們怎樣知道，人不應把一杯酒給拿細耳人，或是把活著的動物的肢體給挪亞的子孫？因為經上這樣說：「你不可將絆腳石放在瞎子面前。」作者認為：將酒給拿細耳人或是將帶著血的肉給猶太同胞所構成的試探，類似羅馬的弱者所受的試探，就是飲來歷不明的酒和吃來歷不明的肉。鑑於利十九 14 對拉比思想十分重要，拉比拿單這話可能是保存了早期的、猶太人對該節的一種應用，這種應用對羅馬教會的處境特別適切。保羅在十三 9 曾引用利十九 18，他肯定熟悉利未記。作者進一步認為（182），保羅很可能曉得太十八 6 及其平行經文所保存的耶穌言論，但在羅十四 13，他所用的是舊約（即利十九 14）的語言。（1）Tomson（*Paul* 252-53）認為，13b 聽起來好像是暗指來自不同文理的兩節經文：賽十八 14（已引於羅九 33）和十九 14；但他同時承認，本節暗指賽十八 14 這一點不太清楚。參上面註 12 對 Dunn 的評語。（2）Stern 435 將 13a 視為對利十九 14 米大示式的解釋（'a *midrash*'）。該節較籠統的意思即是，不要蓄意傷害無助者；拉比們將「瞎子」視為暗喻，指對妥拉沒有認識的人。作者認為，對「瞎子」的這種解釋（指把這詞視為比喻性用法？）可包括弱者和強者；直到他們改變自己的態度，二者都相對而言是無助的，使他們犯罪（或事實上犯罪，或自認為犯了罪）是不對的。筆者認為此解釋相當牽強。

十四 14a 「我憑著主耶穌確知深信，凡物本來沒有不潔淨的；」

「憑著主耶穌」原文作「在主耶穌裏」。[1]「我在主耶穌內，知道也深信」（金譯；參思高）這譯法，以這介詞片語爲同時形容在其前（原文次序）的兩個動詞。可是，保羅書信他處完全沒有「我在主裏／在耶穌裏／在主耶穌裏知道」或「我在基督裏知道」的例子。因此，首個動詞應視爲獨立使用，即介詞片語只形容第二個動詞，得出的意思即是「我知道，並且在主耶穌裏深信[2]」（新譯）。[3] 這句話由兩個動詞和一個介詞片語構成，但是保羅書信他處最接近此句的講法都只有這話其中的兩個元素；[4] 這句話的獨特性由此可見，[5] 而這獨特的話清楚表示，保羅欲格外強調隨後一句話的內容。

但是「在主耶穌裏」是甚麼意思呢？（一）有認爲只是「作爲基督徒（我深信）」之意。[6]（二）一些譯本將此片語解爲指保羅與主耶穌的聯合，大抵意即「（我）憑著跟主耶穌的密切關係（確實知道）」（現修）。[7]（三）當代聖經譯爲「（我）本著耶

---

1 ἐν κυρίῳ 'Ιησοῦ, 另見於：腓二 19；帖前四 1；帖後三 12。

2 πέπεισμαι 已在八 38 出現過。參《羅》2.786-87 註 1；Porter, *Aspect* 255 ('the perfective as stative').

3 呂譯基本上相同。Cf. KJV, RV/ NJB: 'I know / am sure, and . . .'（留意逗號）。

4 Cranfield 2.712; Dunn 2.818. 參：加五 10；腓二 24 ／帖後三 4：「我／我們在主裏深信」（πέποιθα/ πεποίθαμεν ἐν κυρίῳ）。亦參：腓一 25；提後一 12（同時使用兩個動詞）。

5 Käsemann 375 甚至認爲，此句幾乎有誓言的形式。

6 NEB, Denney 704*b*, Ziesler 332 ('as a Christian'); NIV ('As one who is in the Lord Jesus'); Bruce 237 ('as a member of Christ'); Knox 624（作爲基督身體之一員，因而藉著聖靈的啓迪）。

7 Cf. TEV ('My union with the Lord Jesus'); Morris 486.（1）SH 390 將這片語視爲與「在基督裏」相同：食物本身是無關宏旨的，這是由保羅的信仰及在基督裏的生命推理而得的自然結果。不過，此解釋至少忽視了「在基督裏」和「在主裏」的分別（參《羅》1.499 註 16；Chamblin, *Paul* 156）。（2）鮑 2.154 說：「『在主裏』這一詞的用法是指在靈裏與主合一的交通，因而使保

穌基督的眞理（深信）」；類似的意譯是，「（我）對主耶穌所知的一切（使我深信沒有甚麼本身是不潔淨的）」。[8]（四）另一解釋是「基於主耶穌的權柄」。[9]（五）一些釋經者認爲，「在主耶穌裏」此語可能表示，保羅的信念來自主耶穌自己的話。[10]另一些則更肯定地認爲，本節上半反映了對觀福音書所載的、耶穌的話（可七15∥太十五11）；[11]二者在內容及用詞上都有相似之處。[12]

這幾種解釋當如何取捨呢？我們首先承認，「在主耶穌裏」並

羅有這樣的把握，如在第六章十一節的用法。」可是，保羅在本節的用詞並不是「在主裏」，也不是六11的「在基督耶穌裏」，而是「在主耶穌裏」；此外，六11所指的似乎也不是「在靈裏與主合一的交通」（參《羅》2.253-55）。

8 Revised English Bible, cited in Moo *III* 852 n.17.

9 Michel 431; Wilckens 3.91; Edwards 328; NEB margin (n.a). Michel 431 n.6 進一步認爲，「主耶穌的權柄」所指的首先是耶穌的教訓（可七15∥太十五11）之傳遞。

10 E.g., Cranfield 2.712-13; Allison, 'Parallels' 30 n.102; Barclay, 'Romans 14.1—15.6' 300; Fee, *Presence* 619 with n.441.

11 下文的「一切都是潔淨的」（20b，新譯）那句話則與可七19b的編註——'Thus he declared/pronounced all foods clean'（NRSV, NAS / NJB）——彼此對應。

12 οὐδὲν κοινόν（本節），οὐδέν...κοινῶσαι αὐτόν（可七15），οὐ...κοινοῖ（太十五11）。Cf. S. Kim, *DPL* 477*a-b* = 'Jesus Tradition' 264-65; Schreiner 731; Thompson 185-99 (esp. 197-99), endorsed by Wright 740*b*; M. Reasoner, *DPL* 776*b*; Wong, 'Romans' 257-58; Hanson, 'Resurrection' 207-8; Fannon, 'Tradition' 304. Dunn 2.819（= 'Jesus Tradition' 175-76）則認爲問題較此複雜，因爲除了馬可福音那個版本外，還有馬太福音（十五11；和《多馬福音》14節）那個較弱的版本（即後者不像前者那麼徹底）；而且，雖然馬可福音的版本提供了絕不含混的教導，在耶路撒冷的、耶穌早期的門徒卻不願意追隨此教導（參：徒十14，十一2～3；加二12）。鄧氏因此認爲最佳的解決辦法是假定：（1）耶穌原來的話比馬可的記載較爲模稜兩可（較爲接近馬太的版本）；（2）可七15及羅十四14都是「當潔與不潔之食物在向外邦人傳福音的工作中成爲中心問題時，耶穌原來的話如何被使用和解釋」的說明。Furnish（*Jesus* 55-58 [esp. 58]）也是認爲，保羅所認識的那個版本，是較像馬太福音和《多馬福音》所反映的那較不徹底的形式。Dunn 2.830 則說，幾乎可以肯定，保羅的話是耶穌的話——按照其被珍存於外邦教會中的那個形式（可七15、19）——的回響。同作者在另一處（*Liberty* 97-98）又認爲，保羅在此謹愼地表明，他自己的看法和行爲是基於耶穌傳統以及他和基督的個人關係。Thompson 237 認爲，在本大段（十二1～十五13），保羅很可能是暗指主的話的（a 'probable allusion to a dominical logion'）就只有這一次。

不是個引句公式。[13] 其次，這片語在保羅書信另外出現三次，一次形容動詞「我〔保羅〕指望」（腓二 19），表示保羅的希望和計畫是以主耶穌的旨意和主權為依歸；另外二次是形容動詞「我們〔指保羅〕勸勉」（思高：帖前四 1；帖後三 12），表示使徒的勸勉是基於並帶著主耶穌所賦予的權柄，且有主耶穌參與其中。[14] 由此可見，這片語內的「耶穌」一詞本身並不指向地上的耶穌，因而我們不能因為此語含有「耶穌」一詞便認為所指的就是地上的耶穌之教訓。第三，此詞在本節所形容的動詞是「深信」，而「我的信念是基於主耶穌的權柄」（上面第四說）或「……是根據主耶穌的教訓」（上面第五說）都同樣合適。[15] 第四，鑑於上面第二點，最佳的選擇是採上面的第四看法（或可說是合併第四、五兩個看法），即這片語本身在這裏的意思是「基於主耶穌的權柄」，但其實質意義是指耶穌傳統中的教訓，此教訓後來記載於對觀福音中。[16] 保羅的講法（14a、20b，尤其是後者）在某程度上其實是像馬可的編註（可七 19b）所反映的解釋[17] 多過像耶穌的教訓本身，但是由於此解釋是基於耶穌的教訓，因此保羅說自己的信念是基於主耶穌的權柄，這話仍是合理的。

「沒有什麼本身[18] 是不潔的」（思高）這話，顯然不是說絕對「沒有甚麼東西是不聖潔的」（當代）；文理（2～6、15～23

---

13 So, correctly, Neirynck, 'Sayings' 307-8.

14 參《腓》299；《帖前》285-86。亦參上面註 1。

15 KJV/NKJV 甚至譯為 'persuaded/convinced by the Lord Jesus'.

16 即筆者贊同 Michel 432 with n.6（上面註 9）的立場。Cf. Reasoner 198: 'on the basis of the historical Jesus' authority'.

17 οὐδὲν κοινόν（14a），πάντα μὲν καθαρά（20b），καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα（可七 19b）。

18 δι' ἑαυτοῦ 有古卷作 δι' αὐτοῦ, 意即「藉著基督」。前者無疑是原來的抄法，因其外證較強（包括極重要的西乃抄本及梵諦岡抄本〔參《羅》3.457 註 5，584〕），且只有前者才與下半節的 τῷ λογιζομένῳ 構成對比；後者是有抄寫員試圖「修正／改善」經文的結果。Cf. SH 390-91; Cranfield 2.713 n.3; Dunn 2.815 n.a; Schreiner 742-43.

節）提示，保羅的意思是「沒有甚麼食物，其本身是不潔淨的」（金譯），所指的是猶太人的禮儀律法或習俗所禁止的食物。[19] 形容詞「不潔」原文（新約另外十一次）的另二個意思是「共同的」和「凡俗的」，[20] 但在新約時期這字實際上已成為「不潔」的同義詞，[21] 在本節的三次特指禮儀上的不潔。[22] 這種用法只見於和猶太人的飲食條例有關聯的文理中；這是有力的證據，表明強者與弱者的爭議是由於弱者對此等條例的關注而起的，因而弱者主要是猶太基督徒。[23] 本句並不表示保羅完全摒棄了「潔淨」的觀念（參〔例如〕：林後七 1；腓四 8）；他一再指摘道德上的不潔行為（參：羅一 24；林後六 17；弗五 5）。[24] 但本句的確表示，保羅認為食物本身並無不潔（亦即一切食物本身都是潔淨的，20b），這是客觀的事實；因而食物只屬於無關宏旨之事。[25] 不過，這只是有關食物的眞理之一方面；下半節繼而指出其另一方面，是關乎主觀的事實的。

葛嵐斐認為十分可能：本句（14a 下）和「一切都是潔淨的」（20b，新譯）都是強者的口號；強者用耶穌教訓的傳統來支持他們的立場，而保羅在這裏接受這些口號為確實與耶穌的教訓相

---

19 依次見 Omanson, 'Roman Christians' 108; Grayston 116; 及 Davidson-Martin 1043*b*.

20 依次見：徒二 44，四 32；多一 4；猶 3；及來十 29（參《來》2.202）。原文為 κοινός; cf. F. G. Untergassmair, *EDNT* 2.302*b*-3*a*.

21 Thompson 185 n.1（作者引次經馬加比壹書一 47、62 為例）。κοινός 在徒十 14、28，十一 8，是與 ἀκάθαρτος 平行的，在啓二十一 27 則與「行可憎與虛謊之事」者並列，二者皆不得進聖城新耶路撒冷。

22 如在可七 2、5（及徒十 14、28，十一 8）一樣。Cf. Cranfield 2.713.

23 Cf. Reasoner, 'Romans 12:1—15:13' 290; Reasoner 98, 131; Fitzmyer II 696. 亦參上面 352 註 66 所屬正文。

24 後二節用形容詞 ἀκάθαρτος；前一節用同字根的名詞 ἀκαθαρσία（參《羅》1.303 註 11）。

25 Cf. Dunn, 'Jewish-Christian Identity' 190-91. Keck（'Quest' 173）指出，這是保羅歸主其中的一個結果。

符。[26] 保羅在哥林多前書多次引述一些哥林多信徒的口號，多數沒有任何引介的話（六 12a、c ‖ 十 23a、c；七 1b），[27] 本句之前卻有「我知道，並且在主裏深信」（14a 上，新譯）這獨特的話；這一點似乎不利於葛氏之說。但是在哥林多前書第八章，保羅兩次以「我們知道」（思高：1b、4b、c）來引介複述自哥林多人給保羅的信上的、類似「口號」的話。[28] 由此看來，本句的「我知道」可作同樣解釋，即這詞所引介的是強者的「口號」，而「我在主耶穌裏深信」這附加的話（獨特的只是這部分）亦可視為表達這樣的意思：我（保羅）不但同意你們（強者）的口號，而且基於主耶穌的權柄，我深信你們所說的是（客觀的）事實。與此同時，筆者認為強者的口號可能只是限於「沒有甚麼是不潔的」此二字（原文只是兩個字），因為第二十節那句口號「一切都是潔淨的」（新譯）在原文也只是兩個字；[29] 而本句的「本身」二字是保羅巧妙地加在強者的口號之上的，藉此為下半節鋪路。按此理解（即本句是強者的口號，不論是否包括「本身」二字），保羅在這裏處理問題的方法便和他在哥林多前書的做法同出一轍：就如他在該書先儘可能對所引述的意見表示同意，然後從另一角度提出新的論點來修正那個意見（參：林前六 12b、d ‖ 十 23b、d；七 2；八 1b、7），照樣，他在這裏對強者的意見表示同意之後，就

---

26 Cranfield 2.713 n.3. Thompson 197 也是認為，保羅在本節似乎是在先發制人的反駁（14b）強者的異議，後者自然地以此口號（14a）維護他們的自由。J. Behm（*TDNT* 2.694）則認為只有 20b 那句話才是強者的口號。

27 Cf. Fee, *First Corinthians* 251-52, 275-76.

28 Cf. ibid. 365, 369-70. 原文為 οἴδαμεν ὅτι；特別留意八 4 的 οἴδαμεν ὅτι . . . καὶ ὅτι（重複 ὅτι 一字）這結構，及 ibid. 365 n.30 的評語。作者（365 with n.31）亦解釋了動詞為何是複數而非單數。

29 即強者的整個「口號」可能是包括正反兩面的：πάντα καθαρά, οὐδὲν κοινόν（或相反次序）。

在下半節從弱者的角度提出新的觀點。[30] 保羅原則上絕對同意強者的立場，卻不贊成他們徹底地運用自己在飲食上的自由，因他認爲強者應考慮到弱者的需要，爲了弱者和教會的好處而限制自己的自由之運用。[31]

十四 14b 「惟獨人以爲不潔淨的，在他就不潔淨了。」

「惟獨」原文在這裏的意思不是「除非」（思高、和修）[1] 而是「但」（新譯）。[2]「以爲不潔淨的」原文直譯作「以爲某物是不潔淨」（金譯）；[3]「在他」意即「對這個人來說」（現修），[4] 原文這字的位置表示這字是受強調的。整句的意思即是，「如果有人認爲〔某物〕是不潔的，對他來說那東西就成爲不潔了」（新譯）。「某物／那東西」所指的只是食物，並不包括日子（5a～b），因爲：下文對於甚麼被視爲不潔的提示都僅指向食物（15、17、21 節），卻完全沒有再提及守日的問題；而且，顧忌較多的弱者（參十四 5a）怎麼會比強者視更多的日子爲不潔，是個邏輯上的難題。[5] 從哥林多前書八章七節及以下的平行例子可見，這裏的「認爲」是良心的功用，儘管「良心」一詞沒有在本

---

30 Minear 18 認爲 14a 下和 14b 代表了彼此相對的兩班人不同的信念。

31 Cf. Käsemann 374.

1 Evans（'Romans xiv. 4' 201*b*-2*a*）認爲 εἰ μή = 'except that'; 他把 14b 納入 14a 的 ὅτι-clause 之內，即保羅的信念包括 14b（cf. 202*a-b*）。可是，此解釋不大可能，因爲（如 Cranfield 2.712 n.3 所指出），雖然保羅可以訴諸耶穌的權柄，來支持他在本章餘下的部分「堅持基督徒運用自由的權利應受到愛心的限制」這做法，但是保羅此刻的關注只是要清楚表示他完全接納「沒有什麼本身是不潔的」這原則。

2 I.e., εἰ μή = ἀλλά: so, e.g., BDF §448(8)（作者指出，亞蘭文以同一個字來代表此二詞，這事實〔至少就福音書而論〕有助於二詞可交換來用）; Zerwick §470; Dunn 2.820; Schreiner 743. Murray 2.189 n.18 引十三 8 爲另一例子；但 εἰ μή 在該節似乎確是「除了」之意（參上面 284 註 13）。

3 MHT 3.137 稱 εἶναι 爲「不定詞用作直接受詞」。但 κοινὸν εἶναι 較宜視爲 object-complement.

4 ἐκεῖνος = used anaphorically, like οὗτος (MHT 3.46).

5 Cf. Reasoner 97. 參十四 5 註釋第四段（上面 382-83）。

段出現。[6] 換句話說，弱者的良心使某物對他成爲不潔；這是一種「主觀的不潔淨」，與上半節所說的「客觀的潔淨」相對。[7]

本句爲下文第二十三節預備了道路：弱者如果不顧自己的疑慮而吃了他「認爲是不潔」的食物，即是違背了良心的指示，就是犯了罪。因此，本句的含義就是，強者應尊重弱者的良心（儘管這良心的指示與上半節所述的「客觀的潔淨」不符），[8] 不要因爲運用自己在食物上的自由而導致弱者違背良心的行爲。

十四 15　「你若因食物叫弟兄憂愁，就不是按著愛人的道理行。基督已經替他死，你不可因你的食物叫他敗壞。」

原文開首有「因爲」一詞。[1]（一）有認爲這暗示保羅的論證中有一環節沒有表達出來：「你必須尊重他〔弱者〕的顧忌〔14b〕，儘管你可能沒有這些顧忌，因爲如果……」，或「這事實〔14b〕必須控制我們的態度〔，因爲如果……〕」。[2] 不過，（二）大多數釋經者都認爲，這詞的功用不是將本節連於第十四節，而是把本節的上半（15a）連於保羅心中的主導思想（即 13b；第 14 節因而有插句的性質）：「要立定主意，決不作絆倒弟兄或使他跌倒的事」（13b，新譯），「〔因爲〕你若因食物使弟兄憂愁，就不是憑著愛心行事」（15a，和修）。[3] 保羅在本節（及

6　Schlier 413-14. Cf. Meeks, 'Romans 14:1—15:13' 293; 十四 13b 註釋註 17（上面 415）。

7　'[S]ubjective uncleanness' 一詞見 Fee, *Presence* 619; 引號內的二詞見於李保羅 2.260（參 268）。Cf. F. Hauck, *TDNT* 3.797.

8　Cf. Denney 704*b*.

1　γάρ = 'For' (NAS).

2　依次見：SH 391; Barrett 242. γάρ 的異文 δέ（KJV 'but', NKJV 'Yet'）就是根據 15a 應連於 14b 這假設而作的「改進」（Cranfield 2.714 n.1）。

3　Cf. Denney 704*b*; Michel 432-33; Cranfield 2.714; Käsemann 376; Schlier 414; Dunn 2.820; Morris 487; Moo III 853; Schreiner 726-27; Wright 741*a*; 鮑 2.155。Murray 2.189 則認爲 εἰ γάρ 此二字回指 13～14 節，引出強者應不吃某些食物的理由。此看法和正文所採的實質上的分別不大，只是筆者認爲後者的邏輯分析比較準確。

20～22 節）再次改用單數第二人稱的代名詞及動詞，爲要表示他的勸勉是懇切地向每一個強者而發的。[4]「弟兄」原文作「你的弟兄」（思高、新譯），這稱呼提醒強者，他可能會傷害到的弱者跟他有這種屬靈意義上的密切關係。[5]

「因食物」原文的結構表明這是強者「使弟兄憂愁」的原因；[6] 但這個意思自然地引至「如何」之意，因而原文這詞可意譯爲「藉著你所吃的食物」。[7]「使……憂愁」這動詞的原文[8] 主要有兩種解釋。[9]（一）若採這詞較弱的意思，所指的便僅是弱者看見強者所採的行爲是他（弱者）的良心所不能認可的，因而感到不安和苦惱；[10]「使軟弱的基督徒悲憂或惱怒，就是使他在看見他堅強的弟兄任意大膽地吃，而有的痛苦感覺。」[11] 另外的解釋是（二）認爲動詞在這裏有較強的意思，所指的是這弟兄因爲違反了自己的宗教信念，感到自己犯了罪而引致的、良心上的苦惱。[12] 此解釋

---

4 Cf. Cranfield 2.715; Dunn 2.820.

5 參十四 13b 註釋第二段末（上面 415）。

6 διά βρῶμα（διά + 直接受格）= 'because of food / your food / what you eat' (NAS / NKJV / NIV).

7 Cf. RSV, NEB, NRSV / CEV: 'by what / the foods you eat'.

8 λυπεῖται 是被動語態，其主詞是「你的弟兄」。中英譯本（及釋經者）的譯法包括：（1）'be/is grieved' (KJV/NKJV);「憂愁」（呂譯、新譯、和修同）；（2）'is hurt / being injured' (NAS, NJB / RSV, NRSV; Dodd 219);「傷了」（現修、金譯）；（3）'is distressed' (NIV; Fitzmyer III 201);（4）'is outraged' (NEB; Grayston 116);（5）「心亂／信心困惑」（思高／當代）。Brauch in Brauch and Davids, 'Romans' 577*b* 贊同 RSV =（2）的譯法。H. Balz（*EDNT* 2.363*b*）解作 'injured / deeply troubled', 可說是（2）或（5）任擇其一。

9 Barrett 242 則合併下述的兩種解釋。Harrison 148（海爾遜 308）亦有此傾向。

10 Denney 705*a*.

11 畢波特 171。Cf. BDAG 604 (s.v. λυπέω, 2 b): '[his] feelings are hurt'; Black 196: 'the grief and pain caused by outraged [cf. NEB] feelings'; Evans, 'Romans xiv. 4' 200*b*; Rogers 342*b*（精華 506）引 F. Godet 的見解：弱者的心中產生痛苦和苦澀的感覺。鮑 2.156 則解爲「弟兄爲自己的信心擔心而憂傷」。

12 Murray 2.190-91. Käsemann 373 譯爲「產生內心的問題」（'caused inner problems'），然後解釋爲「受創的良心之情況」（cf. Dunn 2.820, 831）。類似的解釋亦見於 SH 391; Volf, *Paul* 91-92.

比前者可取，因爲下文（15b、20～23 節）顯示，保羅想到的不僅是這弟兄的苦惱的感覺，而是他作爲基督徒的完整性被破壞，他被強者的榜樣或社交壓力導致他做出自己認爲不符合神的旨意之事，就是違背著良心的指示而吃不應吃的食物。[13]

強者若因運用自己在飲食上的自由而使弱者受到這種傷害，他就「不再是依照愛心而行了」（呂譯）。[14]「不再」（參 13a）的意思似乎是，他一經如此罔顧軟弱弟兄的利益而行，便立即不是憑著愛心行事了。爲甚麼是這樣呢？因爲愛「不會做出傷害他人的事」（十三 10，現修），包括不會使弟兄的良心受損；[15] 相反

Via 124 的解釋基本上相同：懷疑與自定己罪的內在痛苦。Reasoner 167 則認爲動詞可包括肉身上的痛苦之意。

13 Cranfield 2.714 n.3; Cranfield, 'Preaching on Romans' 79. Cf. Morris 487; Moo III 854; Stott 365（斯托得 495）。（「完整性」英文原作 'integrity', 指信念與行爲之間的表裏一致。）（1）Byrne 420 指出，雖然弱者向社交壓力屈服不容易與他們「論斷」的態度（3、10 節）互相協調，但他們的「受損害」很難另作解釋。班納所指出的不協調也許正好支持葛嵐斐的論點，即弱者不但在信心上，且在性格上都有軟弱（參上面 418〔13b〕註 18）。（2）另一可能是，強者和弱者之間的權力關係（'power relations'）是弱者處於較易受攻擊的地位，以致弱者較容易被誘導去採納強者的做法，強者則較難被誘導去採納弱者的做法。保羅的勸勉暗示，強者雖然輕視弱者（3、10 節），卻有傾向對後者施壓要他們背著自己的信念而行，因而損害他們對基督信仰的委身（Barclay, 'Romans 14.1—15.6' 302）。李保羅 2.259 則更肯定地聲言，強者「勉強他們〔弱者〕按自己〔強者〕所認爲對的看法來行事」（參 262、263 類似的聲稱）；甚至以「不要勉強人」爲十四 1～12 和 22～23 節的標題（見十四 1～十五 13 註釋引言註 4〔上面 335〕）。（3）Kloosterman（as cited in Kromminga, 'Christian Love' 159-60）將導致弱者的良心受損的整個過程分爲五個階段：1. 強者和弱者對於他們共同相信的福音容許或不容許甚麼行爲有不同的理解。2. 強者所行的（但不是在弱者面前）與弱者的顧忌相違。3. 這種行爲在弱者面前發生。4. 強者的行動與弱者的顧忌相違，因而產生道德上的不協調（'moral dissonance'）；這常導致強者被弱者定罪。5. 強者的行動誘使弱者學效，弱者因而在道德上受損。

14 κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς 以愛爲行爲之準則；弗五 2 的「憑愛心行事」原文作「行在愛中」（ἐν ἀγάπῃ），即是以愛爲行事的範疇。περιπατέω 可參《羅》2.207 註 20。

15 Käsemann 376 和 Schlier 414 皆引僞經「十二族長遺訓」（見上面 352 註 70）之《便雅憫遺訓》6.3（see Charlesworth [ed.], *Pseudepigrapha* 1.826）以資比較：ὁ ἀγαθὸς ἀνήρ . . . οὐ λυπεῖ τὸν πλησίον（好人並不使他的鄰舍憂愁／受損害）。

的，眞正的愛不是以己爲中心——「不求己益」（林前十三5，思高）——而是願意爲了別人的好處而放棄自己的權利，[16]包括運用飲食上的自由（參羅十四21）。[17]

下半節與上半節並無文法上的關聯，但就其內容而論，下半節可說是從上半節引申而得的結論：強者不可因自己的食物而令致弱者敗壞（15b），因爲這樣做是違反了愛的原則（15a）。[18]「因你的食物」另一可能的譯法是「用你的食物」（呂譯）；[19]不論採哪個譯法，此介詞片語回應上半節的「因食物」一詞，只是比該詞更爲明確（因加上了「你的」），但可作同樣的解釋（見再上一段）。「基督已經替他死了」（新譯）較宜改譯爲「基督已經爲他死」（現修）；[20]保羅以這詞語對強者指出，基督之死顯示了強者所輕視的基督徒同道的眞正價值。[21]基督爲弱者死了的事實，與強者「因你的食物使他毀了」（和修）構成強烈的對比，前者凸顯了後者之所以爲十分不對，爲完全不應發生的理由。保羅暗示這樣的意思：基督既已爲弱者付出了至高昂的代價，強者怎麼

---

16 Cf. R. Mohrlang, *DPL* 577*b*.

17 Outka（'Harming Others' 392）認爲，愛鄰舍的意思包括尊重對方的觀點，即使自己深信對方的看法是錯的。Cf. Stendahl, *Paul* 67. 亦參上面 423〔14b〕註 8 所屬正文。Bruce（'Romans Debate' 349）說得好：可以正當地加諸基督徒的自由之上的唯一的限制，是由基督徒的愛心所加的，而這種限制只可能是由自己加在自己身上的（'The only limitation that can properly be imposed on Christian liberty is that imposed by Christian charity, and it can only be self-imposed'）。參下面 465 註 19。

18 Cf. Schreiner 727.

19 即 τῷ βρώματί σου = dative of cause（MHT 3.242）或 instrumental dative（Moule 44）。Moo III 854 n.25 在二者之中不作選擇。英譯本似乎多以之爲後者，在此前提下分爲兩種譯法：'with thy meat / with your food'（KJV / NKJV, NAS, NJB）或 'by your eating'（NEB, NIV）。

20 ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν. M. J. Harris（*DNTT* 3.1197）指出，與此平行的林前八 11 用 δι' ὅν, 可見 ὑπὲρ οὗ 在此並無替代之意。

21 Cf. Cranfield 2.833. 作者同時指出，這事實的含義就是，基督之死也顯示了每一個人的眞正價值；在每一個人身上，我們得看見一個「基督已經爲他死的人」。

可以不願意爲弟兄付出微不足道的代價，即是在需要時（與弱者一同用膳時）限制自己在飲食上的自由之運用？[22]

「不可使他毀了」這命令原文結構的意思可能是「要停止／不要繼續這行動」或是「要繼續不斷地不這樣做」；[23] 前者較符合文理，因保羅在本大段中似乎是在處理一個已發生的眞實情況而不僅是防範於未然。「使……毀了」原文爲主動語態及物動詞，其賓詞是「基督已經爲他死的〔那〕人」。像上半節的「使……憂愁」一樣，「使……毀了」主要有兩種解釋。[24]（一）多數的釋經者認爲，所指的是永遠的毀滅，即是失去末日的救恩。[25] 用以支持此解釋的主要理由是，保羅使用這動詞而其賓詞是人物時，所指的總是屬靈的敗壞。[26] 在這前提下，穆爾認爲保羅是在警告強者，他們的行爲具有使弱者失去至終的救恩之潛力；除非保羅只是爲

---

22 Cf. Moo III 855.

23 原文爲 μὴ ἀπόλλυε. 參較上面 59 註 12 及所屬正文。Moo III 854 n.26 則認爲，保羅使用這動詞的現在時態，也許是因他將這屬靈的毀壞視爲一個過程。

24 中英譯本的譯法包括：（1）'Destroy/destroy' (KJV / NIV, NKJV, NAS, NJB, CEV);「毀了」（金譯、現修）；（2）'ruin' (TEV), 'cause the ruin of' (RSV, NRSV);「叫（他）敗壞」（新和）；（3）'bring disaster to' (NEB);（4）「使他失喪／喪亡」（呂譯／思高），「使〔他〕滅亡」（新譯）。

25 E.g., BDAG 115 (s.v. ἀπόλλυμι, 1 a α); Thayer 64 (s.v. 1); A. Oepke, *TDNT* 2.396; Cranfield 2.715 n.2; Dunn 2.821; Edwards 329; Byrne 420; Schreiner 733-34; Yinger, 'Romans 14:10-12' 201-2.

26 So Moo III 854 n.28.（1）作者引以爲證的經節（附筆者的回應）是：羅二 12；林前一 18，十五 18；林後二 15，四 3；帖後二 10（但這些都是中間語態不及物用法，並無賓詞）；林前八 11（但這是被動語態，並無賓詞）。（2）作者指出三個可能的例外：林前十 9（這是被動語態）、10（這是中間語態不及物用法）；林後四 9（這是被動語態）。在上述所引的全部例子中，動詞皆無賓詞；鑑於這個事實，筆者起初懷疑穆爾的 'with a personal object' 是'with a personal *subject*' 之誤。不過，（3）作者又指出，只有在林前一 19（主動語態，其賓詞是「智慧」），這動詞才是與 'an impersonal object' 連著使用。這又似乎提示，'personal object' 是指「人物」，'impersonal object' 是指「不具人格」之物。無論如何，有一點值得特別留意：上述的所有例子，沒有一個是和討論中的本節的結構——具人格的主詞（隱含於動詞之內）+ 動詞的主動語態（ἀπόλλυε）+ 具人格的賓詞（ἐκεῖνον）——相同的。

要增加效果而誇大其詞，否則他也許認爲，在信心上軟弱的可能因受不住強者的輕蔑而完全放棄他們的信仰。[27] 史銳拿把「憂愁」和「敗壞」連起來解釋：憂愁使弱者偏離信心的道路，因而經歷毀壞。[28] 他認爲「絆跌物」、「碰腳石／碰倒人的事」（呂譯：13／20 節）和「跌倒」（21 節）等詞之使用支持這個結論（「敗壞」是指永遠的毀滅）。[29]

（二）少數釋經者給予動詞「毀了」一個較弱的意思，即是認爲此詞並不是指永遠的喪亡。[30] 筆者贊同這個立場（亦同時反對上一個立場），理由如下：*消極方面*，上一種解釋有以下的困難：（1）滅亡的不是以其行爲（甚麼東西都吃）或行動（向弱者施壓）導致弱者犯罪（23 節）的強者，而是被強者導入歧途的弱者，這情況似乎不很合理。至少，在耶穌的教訓裏，最嚴厲的刑罰是落在使人跌倒者（不是被誘而跌倒者）的身上（參：太十八

27 Moo III 854-55. Lo II 136-37 也是認爲，這裏所指的是猶太基督徒有因食物而離棄基督的危險。不過按同書 134、139-40 的解釋，若外邦基督徒對猶太基督徒提出應否遵守猶太人的飲食條例之問題作爲後者的信仰測試（意即後者應不守這些條例），這會逼使後者放棄他們對基督的信仰（若他們堅持要守），或是成爲猶太社群的背道者（若他們同意不守）。其實這是個不必要的選擇：一個猶太基督徒可同時做猶太人和基督徒（134）；他可以一面做基督徒，一面遵守猶太人的飲食條例。保羅要外邦基督徒不以此問題作爲猶太基督徒的信仰測試（139-40）。

28 Schreiner 734.

29 Schreiner 734-35. 三個詞原文依次爲：σκάνδαλον, πρόσκομμα, προσκόπτω. 作者認爲：（1）在新約裏，首個名詞及其同字根的動詞（σκανδαλίζω）常用於一些牽涉救恩的文理中（σκανδαλίζω 和 σκάνδαλον：太十八 6、7；路十七 2、1；σκανδαλίζω：太十三 21；σκάνδαλον：羅九 33，十一 9，十六 17；林前一 23；加五 11；彼前二 8、10）。（2）動詞 προσκόπτω 和名詞 πρόσκομμα 的基本意思與 σκάνδαλον 相同；前二字在羅九 32～33 和彼前二 8 所指的肯定是末日的跌倒。更爲重要的，在與羅十四 15 平行的林前八 9，πρόσκομμα 是和 ἀπολλύναι（11 節）密切地相連的，這提示前者所指的是末日的滅亡；前者在羅十四應作同樣解釋。筆者認爲此等論據並非決定性的，因爲有關的字應按羅十四本身的文理來解釋；例如，羅九 32～33 所論的是不信主的猶太人的問題，羅十四的強者和弱者都是信了主的人；林前八～十涉及偶像崇拜（八 10，十 1～22〔cf. Fee, *First Corinthians* 386〕），羅十四卻沒有。

30 E.g., Murray 2.192; and, especially, Volf, *Paul* 85-97 (cf. J. M. Gundry-Volf, *DPL* 41*b*-42*a*).

6‖可九 42‖路十七 1～2）。（2）弱者所受的刑罰和他所犯的罪似乎並不相稱。保羅是否眞的在警告，基督徒違反了自己「疑慮過多、受到錯誤的指導」的良心之行爲，要遭受永遠滅亡的刑罰？更何況這行爲本身是基督徒可以做的事。[31]（3）保羅在這裏說強者有能力「毀了」弱者；但是按耶穌的教訓，只有神「能把身體和靈魂都滅在地獄裏」（太十 28；參：雅四 12）。[32]（4）每一次這動詞在新約裏是指人的滅亡時，這意思都是或明顯，或由文理明白地提出的對比或平行的題目（救恩、信心、悔改、永恒或最後的審判）證實的。[33] 本節的情形不是這樣。

積極方面：（5）文理要求我們對動詞另作解釋：本節本身包含了「不……依照愛心而行」（呂譯）與「基督爲他死了」（思高）[34] 的對比；在這事實底下，動詞「毀了」應放在基督的愛與強者對弱者缺乏愛心之對比，而不是得救與滅亡之對比的框架內來理解。下文提到「建立」（19節，參十五 2），這同樣提示保羅心中的對比不是得救與失去救恩之對比，而是「建立」與強者不加鑑別地運用自由所產生的破壞性效果之對比。[35]（6）在討論食物這題目時，保羅的用意是以「建立」作爲「敗壞」的對比，這建議從哥林多前書的平行經文獲得證實（參八 1、11，十 23；亦參：

31 Volf, *Paul* 86. Cf. Stott 365-66: 我們是否眞的要相信，「基督徒弟兄一次違背良心，就使他配受永刑？何況犯錯的不是他，而是把他導入歧途的堅固人」（斯托得 496）；況且，他的錯只是無心之失，而非故意悖逆。不過，（1）違背良心的行爲屬於明知故犯，其性質是 'deliberate disobedience' 過於 'unintentional mistake'，儘管強者的行爲或行動是個可減輕此罪的因素（a mitigating circumstance〔參《羅》3.14 註 21 末〕）。（2）即使是按上一種解釋，也不必認爲弱者會因「一次違背良心」而滅亡。

32 Stott 366（斯托得 496）。

33 Volf, *Paul* 87-88. 作者舉出下列經文爲證：羅二 12；林前一 18，十五 18；林後二 15，四 3；帖後二 10；太十 28；路十九 10；約三 16，十 28，十二 25，十七 12；雅四 12；彼後三 9。

34 那是基督的愛之表顯：弗五 2；加二 20。

35 Volf, *Paul* 88-89, 97 (2). Cf. Stott（同上面註 32）。

林後十8，十三10）。以上兩點的總意就是，本節的「毀了」應理解爲具較弱的意思。[36]（7）本節的上下兩半在幾方面彼此對應：強者所吃的食物是導致弱者「憂愁」的原因（和方式），也是導致弱者「敗壞」的原因或方式；強者罔顧弱者的顧忌而不依照愛心行事，與基督「爲他死了」的愛心行動構成對比；上半節和下半節的思想次序也是平行的——原因或方式（食物）、所造成的損害（憂愁、敗壞）、對弱者的何種行爲（缺乏愛、付出愛）。本節的上下兩半這種平行結構有力地提示，弱者的「敗壞」至少一部分就是在於他的「憂愁」，[37]按上文的解釋即是他的良心受創之痛苦。（8）討論中的動詞在七十士譯本裏常用來指生活上的毀壞，這種毀壞並不是至終的滅亡；保羅在本節很可能也是想到這種毀壞。[38]

---

36 Volf, *Paul* 90.

37 Ibid. 95-96.

38 Ibid. 96, 97 (4).（「生活上的」英文原作 'existential'.）作者所列舉的 LXX 的例子包括：（1）次經傳道經三十23（思高德訓篇25：「憂愁害死了許多人」），（2）八2（同上3：「金銀敗壞了許多人」），（3）三十一25（同上30：「酒害死了許多人」），（4）二十八13（「要咒罵搬弄是非的饒舌者〔ψίθυρος, 參《羅》1.323 註25及所屬正文該段〕，和一口兩舌的人，因他毀滅了許多和平生活的人」，筆者自譯，參思高德訓篇二十八25）；（1）至（4）所用的動詞皆爲 ἀπώλεσεν；（5）二十二27（同上33「免得我……因我的唇舌而自取滅亡」，原文直譯作「免得我的舌頭毀滅〔ἀπολέσῃ〕我」），（6）六4（「邪惡的生命，要毀滅〔ἀπολέσει〕擁有她〔這種生命〕的人」，自譯）；（7）箴言十二4（「行惡的婦人毀滅她的丈夫」，自譯），（8）十五1（「忿怒連智者也毀滅」，自譯）；（9）傳道書七7（「欺壓……敗壞智慧人高貴的心」，自譯，參LXE）；（7）至（9）所用的動詞皆爲 ἀπόλλυσιν；（10）九18（「一個罪人會破壞〔ἀπολέσει〕許多良善〔之事〕」，自譯，參LXE）。

以上的例子全部使用 ἀπόλλυμι 這動詞的主動語態，即此動詞是隨後有賓詞的及物用法。例（7）值得特別留意，因該節所用的結構與羅十四15完全相同（參上面註26末）：具人格的主詞（行惡的婦人／強者）+動詞的主動語態（ἀπόλλυσιν/ἀπόλλυε）+具人格的賓詞（ἄνδρα/ἐκεῖνον）。兩節的相似有力地提示本節的「毀」字具有較弱的，並不牽涉永遠滅亡的毀壞、損害之意。Schreiner 734 n.13 承認這動詞並不總是指永遠的毀滅，但他認爲此詞在保羅書信通常是這意思，需要有很強的理據才可以推翻「在本節也是這種通常用法」的結論。筆者認爲，正文所提的各

基於以上的討論，我們可以這樣下結論：動詞「敗壞」所指的不是永遠的滅亡，而是在生活上的損毀；保羅的警告是，強者若誤導弱者違背良心行事，這會破壞他們作爲基督徒的誠實或完整性（即是信念與行爲一致），成爲他們的基督徒生活的阻礙，對他們作基督的門徒造成嚴重的損害；保羅催促強者不要如此傷害弱者。[39]

十四16 「不可叫你的善被人毀謗。」

原文有「所以」一詞，[1] 表示本節是根據上文推理而得的結論：強者若因食物而使弱者受到傷害（15b，或15節），就會帶來本節所提到的壞結果；因此，「不可讓你們[2]的善被人毀謗」（和修）。[3] 除了這連接詞，本節在原文只是區區五個字，卻引起了三個釋經問題：（甲）這命令是向誰發的——單對強者，抑同時對弱者和強者？（乙）「你們的善」所指的是甚麼？（丙）「被人毀謗」是指被甚麼人毀謗？這些問題的答案至少到某程度是互鎖相連的：若對（甲）的答案是「同時對弱者和強者」，這答案便同時斷定了對（乙）的答案，很可能對（丙）的答案也一併斷定

點構成夠強的理據：我們需要再次強調上面註26末所指出的事實（本節在保羅書信中的獨特結構），以及討論中的動詞在LXX的用法（本註的上一段），尤其是本段上半所指出的事實（箴十二4與本節的相似）。

39 J. M. Gundry-Volf, *DPL* 41*b*-42*a* (cf. Volf, *Paul* 155); Stott 366（斯托得496）。

1 呂譯、思高、當代、新譯。οὖν = 'Therefore/then' (NKJV, NAS / KJV). 有幾份古卷缺此字，這可能是由於本段的另二個負面的命令（15b、20a）並無連接詞引介，因而有抄寫員將本節的連接詞略去（so Dunn 2.815 n.b），或是由於抄寫員有困難看出本節如何是得自上文的結論，因此把這字省略（so Schreiner 743）。但古卷的外證（包括極重要的西乃抄本及梵諦岡抄本〔參上面419註18〕）肯定支持這字是原來的。

2 ὑμῶν 有古卷作 ἡμῶν. 上註末句同樣適用於此（cf. Metzger 532）。後一個抄法使本節的「善」可被解爲屬於「我們」所有基督徒的（Schreiner 743）。

3 Schlier 414 認爲16節是15b（或15節）的結果。Schreiner 727 則認爲16節是從13～15節引申而得的結論：強者若違反著愛心的原則行事〔15a〕而使弱者被毀滅〔15b〕，便會有「你們的善被人毀謗」的結果。但此解釋其實仍是將本節連於15節（留意筆者加上的方括號）。

了；因為，若本節是同時對強者和弱者而發的，則「你們的善」顯然不能單指強者所享有的甚麼，而必須指強者和弱者共有的東西，而保羅心中的毀謗者幾乎（儘管不是絕對）可以肯定是教外的人士。但若對（甲）的答案是「單對強者」，則（乙）和（丙）都有討論的餘地。[4] 為了討論上的方便和清晰，以下把這三個問題分開來依次處理。

（甲）一些釋經者認為，本節從上一節單數的「你」回復為複數的「你們」，這表示這話是對全體的受信人（包括強者和弱者）說的。[5] 可是，在本段的開首（13b）保羅已用了複數第二人稱的動詞來單指強者，[6] 而且本段勸勉的要旨是針對強者而發的（見 13b、15b、19、20、21、22 節，十五 1～2）；因此，本節複數的「你們」可自然地解為上一節單數的「你」所屬的那班人，即是強者，保羅是為要強調他的勸勉是對每一個強者發出的而在上一節使用了單數。[7]

（乙）這個問題引起最多的討論和最多不同的答案。[8] 以下是

---

4 Cranfield 2.715-16.

5 E.g., Dunn 2.821; Heil, *Hope* 91 n.10; 鮑 2.156-57 連註 194。

6 參上面 358 註 99 及所屬正文。

7 Cf. Cranfield 2.716; Gagnon, 'Romans 14:16' 679-80. 後者指出，就連十四 19 和十五 2 的「我們」也是指強者，保羅曾在十四 1 吩咐他們接納弱者，又在十五 1 以「我們堅固的人」稱呼他們。因此，若這裏的「你們」是同時指強者和弱者，這就與十四 13b～十五 3 這一段的主旨不符。採「單指強者」此立場的釋經者還包括：Michel 433; Käsemann 376; Wilckens 3.93; Moo III 855.

8 Gagnon（art. cit. 676-77）將各種答案分類列出如下：

I.「恩賜」的選擇：強者「甚麼東西都可以吃」的信心

II.「基督徒」的選擇：弱者和強者共有的一些東西

A.救恩性的答案

1.救恩的全部

2.神的國

3.外邦人之被納入神對亞伯拉罕的應許之內

4.福音

一些主要的例子：（一）「你們的善」綜合了「神立約〔賜給祂的子民〕的一切福澤（義、救恩——參八28，十15）」；這詞所指的是「救恩」或「救恩的狀況」（如在該二節），或是基督所說明的、基督徒被要求要顯出的愛（如在十二9）。[9]（二）這詞所指的是保羅稱為「聖靈的果子」的那些素質（參：加五22~23），保羅預期基督徒會生活在這些行為素質的範疇中。[10]（三）「你們的善」是指「福音本身，即是關乎神為著人的救恩所已經作的、正在作的，和將要作的事之信息」；若強者不依照愛心而行，反而使弱者受到傷害，這會玷辱福音的名聲。[11]（四）這詞所指的是基督徒所享受的彼此之間的合一與和平（參17、19節），就如十二章九節的「善」主要是指促進信徒群體之內彼此相愛及和諧一致的事（亦參十五2）。[12]

B.倫理性的答案：基督徒中間的愛與平安

作者的文章旨在說明，有關的證據並不支持這種意見上的分歧（678）。

9 依次見：Dunn 2.821; Schlier 414-15. J. Baumgarten（*EDNT* 1.6*a*）也是解為「救恩的狀況」（＝史利雅的首個選擇）；cf. Bornkamm, *Paul* 58（神的救恩）。Nanos 104 解為指神的福澤（n.51 引 Dunn 2.821）；但 Nanos 127-28 則解為強者聲稱他們以外邦人的身分與猶太人一同有份於神（對亞伯拉罕）所應許的福澤。

10 Reasoner 169-70.

11 依次見：Cranfield 2.717（endorsed by Morris 488）（引句出處）；Schreiner 727, 739-40. 後者所用的理由是，17節用神的國這觀念來解釋16節的「善」。解為指福音的釋經者還包括：Hendriksen 2.463-64; Stuhlmacher 227; Edwards 329; Thompson 203. Fee（*Presence* 618 n.436）提出三點理由反對此解釋：（1）保羅在他處完全沒有用這裏的講法來指福音；（2）保羅在上文已多次用 τὸ ἀγαθόν 來指行為方面的善（十二2、9、21，十三3b），為甚麼這詞在此取了不同的意思？（3）「你們的善」之內加重語氣的所有格代名詞 ὑμῶν（在保羅書信比較罕見，在本書僅此一次）表示，所指的不是所有信徒共享的善，而是強者「認為好的事」（現修）。以 ὑμῶν τὸ ἀγαθόν 來指福音充其量是笨鈍的做法。筆者只有一點異議：MHT 3.189 指出，所有格代名詞（在此為 ὑμῶν）放在其所屬的名詞之前，是 LXX、新約，和後古典希臘文（見上面60註18）一般的用法，並無加強語氣的作用，在保羅書信另外出現多次（林前八12；腓二2，四14；西二5，四18；帖前二16，三10、13；帖後二17，三5；提前四15；提後一4；門5）。

12 Thompson 203 n.1 提出此說為「行得通的另一選擇」。作者說他沒有見過此說在別處提及，但 Schmithals（as cited in Gagnon, 'Romans 14:16' 677 [v]）的見解十分相似。

（五）似乎多數的釋經者認為，「你們的善」是指強者所享受的、飲食上的自由，即是他們「有信心可以喫百物」（2 節，呂譯）。[13] 此解釋可取，理由如下：（1）如再上一段所辯證的，「你們的善」的「你們」是單指強者，因此，這詞最自然的解釋就是「你們強者所擁有的善，即是你們有信心可吃百物的自由」。若保羅所指的是救恩或福音這類所有信徒一同有分的好處，我們也許應預期他會說「我們的善」（如異文的抄法）。[14]（2）哥林多前書十章三十節也是使用了「毀謗」這動詞，其文理也是在論及食物的問題；在這意義上，該節可說是本節的平行經文。在該節，保羅抗議說：「我若存著感恩的心吃了〔祭過偶像的食物〕，為甚麼我因著我所感恩的食物被人毀謗呢？」（林前十30，新譯）。這裏明說，構想中的「被人毀謗」是「因著我所感恩的食物」，而保羅是在為自己（作為強者）在吃祭過偶像的食物一事上的自由提出辯護；他在基督裏有良心上的「自由」（29 節）和「自由的抉擇」（八 9，思高）[15] 去選擇吃或不吃，「因為地和其中所充滿的都屬乎主」（十 26）。在羅馬書本節，保羅看

13　SH 391; Denney 705*a*; Schlatter 258; Barclay 190; Barrett 243; Davidson-Martin 1043*b*; Käsemann 376; Wilckens 3.93; Fitzmyer II 697; Byrne 417, 420-21; Moo III 850, 855-56; Hume 199; Stern 436; Gagnon, 'Rome' 68; Cohick 642*a*; Robertson, *Pictures* 4.415; 伯拉糾（see Bray 348*a*）；魏司道 415；串釋（增簡）1651*b*；及 Gagnon（'Romans 14:16' 675-76 n.2）所提及的其他作者。一些意譯法表明了這個立場：CEV ('your right to eat'); NJB ('A privilege of yours'); Dodd 219 ('Your rights').（1）Mounce 256 n.118 認為可在（五）和（三）二者之間任擇其一。（2）Lo II 136 n.87, 137 則合併（五）和（三）而得「〔來自〕福音的自由」之意。（3）鮑 2.157 的解釋別樹一格：所指的是弱者的「嚴謹生活」以及強者的「自由生活」。

14　Cf. Gagnon, art. cit. 679-80. 參上面 431 註 2。作者又指出（679 n.11），若「你們」是單指強者（如葛嵐斐所同意的〔見上面註 7 及所屬正文〕），則保羅同時認為所說的「善」是弱者所沒有的（如在林前十 30），比起他是想到二者共享的福音（如葛氏的見解），前者的可能性大得多。

15　二詞在原文依次為：ἐλευθερία, ἐξουσία.

來也是在想及同一件事，即是強者所擁有的「百物都可吃」（十四 2a）的「信心」（22a），因爲他深信「沒有甚麼食物，其本身是不潔淨的」（14，金譯），「所有食物都是潔淨的」（20，同上）；這種信心的主觀回應導致客觀（不再受制於飲食的條例）和主觀（可以選擇吃或不吃）的自由。[16]

（丙）第三個問題是「你們的善」被甚麼人毀謗。[17] 若本節是同時對強者和弱者說的（如鄧雅各的看法），或本節是單對強者說的，但「你們的善」是指福音（如葛嵐斐的看法），則毀謗者幾乎可以肯定是教外的人士；強者的自私表現（罔顧弱者的利益）不但傷害弱者，並且可能導致羅馬教會不同的會衆之間的不

---

16 Cf. Gagnon, art. cit. 680-81, 688; Murray 2.193. Gagnon（art. cit.）提出並逐一回答了上述解釋的三項異議。（1）保羅在本段（13～23節）將吃肉的自由視爲在神的國之外的、無關宏旨之事（17節），反而說「不喫肉，不喝酒，不在任何事上叫你的弟兄碰倒、纔是好的」（21節，呂譯）。換句話說，本身是無關宏旨的事可被說成一種「善」麼？可是，保羅肯定認爲，一個人的良心能正確地判斷甚麼是或不是有害的，這是好事：他大力維護強者有權不受弱者論斷（3b、5c、6b、10a），他表示原則上同意強者的信念（14a），他把自己列在強者當中（十五1），又稱這種人爲「有福」的（十四22b）。因此，他在林前十25～27、29b～30堅持，強者可自由地吃祭過偶像的食物；但若有人認爲那是有問題的，則強者應爲了那人的良心而不吃（28～29a）。本身是「善」的事（飲食上的自由）可在某些情況下變成「惡」（羅十四20c）；在那些情況下，強者就要約束自己的自由之運用，爲要達致更大的「善」（不叫弱者絆跌）。See Gagnon, art. cit. 682-84, 688-89.（2）「善」字在其他地方（尤其是十五2和十二9）的意思都是比強者的自由較廣闊的。可是，此字在不同的文理是指不同的事；這裏所說的是「你們的善」，因此更應按其文理解釋，而不應受制於此字在別處的用法（see ibid. 682 [2], 684-85, 689）。（3）「毀謗」一詞在二24是指神的名「在列邦中被褻瀆」（新譯），這提示本節「你們的善」必然是屬於神的子民全體的、被教外人褻瀆的「善」。可是，動詞在本節的意思應按本節的文理（十四1～十五13），而不是根據和本節遙遙相隔的二24來理解；更何況該節所說的是外邦人因猶太人的行爲而褻瀆神，本節所說的毀謗則是由強者（主要爲外邦人）的行爲引起的（see ibid. 682 [3], 685-86）。

17 βλασφημέω 在保羅書信共用了八次（新約全部34次），主要分爲兩個意思：（1）「褻瀆」（提前一20，思高、新譯），受褻瀆的是神的名（羅二24；提前六1）；（2）「毀謗」（多三2），被毀謗的包括神的道理（多二5；提前六1）、林前十30的「我」、保羅及其同工（羅三8），以及「你們的善」（本節）。Cf. Gagnon, 'Romans 14:16' 678-79; Moo III 855 n.31.

和，教外人士看見，就會對福音和教會有負面的評估。[18] 不過，上文已經辯證，（甲）本節是單對強者說的，而（乙）「你們的善」是指他們在飲食上的自由，因此，（丙）保羅心目中的毀謗者最可能是弱者，他們因被強者自私的行為所傷害（15 節：他們的良心譴責他們，他們的門徒生活受到損害）而歸咎於強者，他們稱強者的自由為惡事；[19] 如此，強者在飲食上的自由「引起非議」（金譯），「得了壞名」（現修）。[20]

---

18 Dunn 2.821-22, 831; Cranfield 2.717. Cf. Morris 488; Stuhlmacher 227; Thompson 202-3.（1）活泉 222-23「綜合 Cranfield 上述的結論」之第二、第三兩點有欠準確。關於第二點，葛氏的結論肯定是：「你的善」是指福音，並非也指「堅固者靈裏的自由」（活泉）；關於第三點，雖然葛氏用「若……若」這種講法，但他明說他對第一、二個問題的答案斷定了毀謗者是教外人士，而不是「答案就有兩種人」（活泉）。（2）Schlier 415（cf. Käsemann 377）認為可能的毀謗者包括弱者、強者，和非基督徒三者；原文動詞用被動語態，把主事者省略不提，這格式支持動詞具有這種蓋括一切的意思。可是，把強者也放在毀謗者之列，這是難以接受的。他們如何是毀謗者呢？史利雅的答案是：強者「因他們的行為違反了愛」（記得史氏將「你們的善」解為救恩或愛〔見上面 433 註 9〕）。但是將違反著愛而行視為對愛的毀謗，這做法十分牽強；將強者的行為視為導致別人毀謗，這做法自然得多。（3）Reasoner 認為：本節這命令表示保羅對教會的「公關」之關注：他不要看見教會因食物或守日問題而引起的內部擾亂，增加羅馬社會稱基督教為「迷信」的傾向（169）；18b「為人所稱許」的「人」是指信徒群體之外的人（170〔171 則說這「包括非基督徒和別處的信徒」〕）；保羅在 16 節所表達的關注是，他不欲基督徒的行為素質（他們的「善」，見上面 433 之〔二〕）被教外人士稱為「迷信」（171）。Dunn（*Paul* 685）則認為，主要的思想是強者的行為對基督徒見證造成壞影響，儘管保羅亦暗示基督徒會被羅馬社會懷疑是屬於怪異的宗教和團體。可是，18b 是否指教外人士（Knox 628 同樣認為是）？見下面註 20 之（1）。

19 Cf. Schlatter 258; Gagnon, 'Romans 14:16' 677 n.7. 後一位作者（'Rome' 68）甚至說，弱者「咒詛」強者可吃百物的自由（cf. Wright 741*a*）。以弱者為毀謗者的釋經者還包括：SH 391; Michel 433; Wilckens 3.93; Byrne 420; Moo III 855-56.

20 Gagnon（'Romans 14:16' 686, 689）則認為，羅十四 13b～十五 6 這一段的文理，以及林前十 28～30 這一段平行經文，同時表示本節的毀謗者包括弱者和不信者（cf. Lo II 137），但以前者為主（Fee [*Presence* 618 n.437] 則解為特指不信主的猶太人，外邦人那「可吃百物」的「信念」使他們特別反感）。作者（686）認為 18 節提示本節的毀謗者包括信徒和非信徒。可是，（1）該節「為人所稱許」的「人」不必解為指一般人，而可（甚至應）根據本段的主旨（對強者而發）解為指弱者（as in Moo III 858 n.56）。參十四 18 註釋末段（下面 449-50）。（2）至於林前

c 本段勸勉的神學基礎（十四 17～18）

十四17 「因爲 神的國不在乎吃喝，只在乎公義、和平，並聖靈中的喜樂。」

「因爲」一詞表示，本節是支持上文（15b～16 節[1] 或 15～16 節[2]）的：本節訴諸神的國之性質來支持上兩節的命令：強者不可因食物而使弱者受到屬靈的傷害（15b 或 15 節），從而使（強者）自己在飲食上的自由被他們（弱者）視爲惡事（16 節），「因爲……」。保羅此刻的論點是，何時強者堅持運用他們可隨意地吃的自由，即使是犧牲了弱者的利益也在所不惜，就是犯了嚴重地不分輕重的錯誤：他們高估（無足輕重的）食物的重要性，而低估（最重要的）神的國的重要性。[3] 如上文所指出的，本節和下一節構成了本段（13～21 節）交叉式排列法的中心，因而是受到強調的。[4]

該段，作者（687-88）認爲 28 節的「有人」很可能就是 30 節所構想的毀謗者，而這人可能是弱者或是不信主的人（猶太人或異教徒）——如十 32 模稜兩可的講法（「猶太人……希臘人……神的教會」）所提示的——儘管保羅主要是想及來自弱者的非議。但至少按 Fee（*First Corinthians* 485-86）的分析，29b～30 節的關注有別於 31 節～十一 1：前者的關注是自由本身，後者則是自由應受到的限制（回到 24 節的關注）。因此，用十 32 的講法來解釋 30 節的毀謗者是不穩妥的。Barrett（*First Corinthians* 244）就把 30 節的「說壞話」視爲發生在教會之內；Moffatt（*First Corinthians* 144）、Grosheide（*First Corinthians* 244）和 Héring（*First Corinthians* 99）皆認爲 30 節的毀謗者僅是弱者。如此看來，借助於林前該段（尤其是 30 節）來解釋羅十四本節的毀謗者是誰（如 Gagnon），也可以支持正文所採納的看法（有別於 Gagnon 的結論）。

1 So Cranfield 2.717. Schreiner 727 則認爲本節只是連於 16 節，因保羅的論證不大可能會跳越 16 節的「所以」一詞。可是，16 節是根據 15b（或 15 節）推理而得的結果，因此可合理地將 15b（或 15 節）緊密地連於 16 節。更爲重要的，17 節提到「吃喝」，這在 16 節並無提及，在 15 節則兩次提到「因食物／你的食物」，這證實 17 節的「因爲」至少回溯到 15b。

2 So Schlier 415. 這也是可能的，因 15b 是從 15a 引申出來的結論，而 15a 可視爲一間接的命令，與 15b 的直接命令平行。

3 Stott 366（斯托得 497）。

4 見上面 410-11 註 12 所屬正文該段。Cf. Fee, *Presence* 617. Kertelge（*Rechtfertigung* 298）稱本節爲十二～十五的「神學中心」。

「神的國」一詞在保羅書信另外出現八次（其實是九次，弗五5見下面〔三〕），有兩方面的意思：（一）神的國是神藉著基督（降世爲人、公開傳道、死而復活）開始設立的，因此神的國是現已存在的（林前四 20；西四 11）；（二）但神的國最後完成的階段仍是未來的（林前六9、10，十五50；加五21；帖前二12；帖後一5）。「國」字在保羅書信另外用了五次，也是有兩方面的意思：（三）神不但藉基督設立了祂的國度，而且現今藉基督施行祂的統治，因此神的國現在的階段亦稱爲「祂愛子的國」（西一13）及「基督和神的國」（弗五 5），基督至終要把這「國」交與父神（林前十五 24）。（四）神的國最後完成的階段亦稱爲「他〔指基督〕的國度」和「他的天國」（提後四 1、18），顯示基督在這國度裏與父神的關係非常密切，也許在某意義上與父神同享王權。[5]

鄧雅各指出，基督教的傳統中「神的國」這觀念的來源顯然是耶穌本人，因爲對觀福音的傳統無可置疑地表明，宣講神的國是耶穌傳道的一個特色，祂在宣講神的國時所用的隱喻和所強調之點，使祂的宣講凸顯爲與衆不同。本節就保羅而言是較不尋常的用法（「神的國」是指這國度現在的階段）反映了耶穌傳統的一個重點：神在末日的統治正在現今顯明，尤其是顯明於耶穌趕鬼（太十二28＝路十一20）和與人一同用膳（路十四12～24＝太二十二 1～10）的活動上。[6] 金世潤認爲，保羅曉得耶穌宣講神的國，並且他的書信反映耶穌的宣講，這是頗肯定的；在耶穌所用的三個同義詞（「進」、「承受」和「接受」神的國 [7]）中，保羅

5　參《帖前》170-71；Fung, *Galatians* 261-62; L. J. Kreitzer, *DPL* 524-25 (§2). D. Guthrie and R. P. Martin（*DPL* 359*a*）認爲，在保羅的思想中，神的國和基督的國之間只有很少真正的分別。

6　Dunn, 'Jesus Tradition' 178; Dunn 2.822-23; cf. Thompson 206-7, 237 (a 'probable' echo).

7　依次見：（1）εἰσέρχομαι：可九 47；可十 15b ‖ 路十八 17b；可十 23～25 ‖ 太十九 23～24 ‖ 路

似乎是在猶太人常用的「承受」來世或永生（太十九 29；路十八 18）這講法的影響下，選擇了「承受神的國」一詞（林前六 9、10，十五50；加五21；參：徒十四22）。[8]與此同時，在耶穌和保羅之間有兩點分別：在用詞的層面上，「神的國」在耶穌的信息中佔了中心的位置，但在保羅書信裏所扮演的角色則大爲減輕了，常是出現於一些定了形的公式中，而從不在有關救恩至重要的陳述中出現。[9] 更爲重要的，在耶穌的宣講和保羅的神學之間有此分別：耶穌論到神的國藉著祂（耶穌）的工作闖進人間，祂主要的證據是祂的傳道及醫治的果效；按保羅的理解（因他是屬於基督死而復活之後的時期），神的統治的焦點是在復活的主身上，因而保羅凸顯了一件事件並強調了一種基督觀，那（指此二者）至多只是耶穌的教訓所暗示的。[10]

在本節，「神的國」的用法與哥林多前書四章二十節相似，也是用於對神的國下「定義」的陳述中，[11] 也是指神的國現在的階

十八 24～25（24 節用 εἰσπορεύομαι）；約三 5；參：太十八 3；（2）κληρονομέω：太二十五 34；（3）δέχομαι：可十 15a ‖ 路十八 17a。

8 S. Kim, *DPL* 480*a* = 'Jesus Tradition' 270.

9 這也許就是 U. Luz（*EDNT* 1.204*b*）說「神的國」這觀念在保羅的思想中只佔著「邊緣（marginal）」位置的意思。不過，金世潤（同上註）指出，（1）雖然「神的國」一詞所表達的思想對當代的猶太教極爲重要，但這詞本身在猶太教並不普遍。（2）這詞在新約（對觀福音不算在內）保羅書信以外的部分出現的次數，並不比它在保羅書信出現的次數爲多。以上兩點一起表示，保羅書信提到「神的國」的八次（作者所給的數字）絕非不重要。參《羅》3.612 註 19。

10 J. M. G. Barclay, *DPL* 500 (§6).

11 比較：οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ . . . ἀλλὰ . . . ἐν πνεύματι ἁγίῳ（本節）
οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀλλὰ ἐν δυνάμει（林前四 20）
Dunn 2.822 指出，這提示「神的國」這觀念在基督教的傳統中唾手可得，因保羅可以假定此觀念是讀者熟悉的（cf. Thompson 207）。（1）鄧氏又認爲，保羅較少使用這觀念，也許是由於這個簡單的原因：一個在羅馬帝國之內到處宣講另一個國度的傳道者，可能被控煽動叛亂的罪名（參：徒十七 6～7；太二十七 37 ‖ 可十五 26 ‖ 路二十三 38；約十八 33～37）。Mounce 257 n.119 則認爲這可能是由於非猶太人並不認識「神的國」的舊約背景使他們可以完全明白此詞。

段。[12]從另一角度看，「神的國」在保羅書信通常是指「神在其中施行統治的地域或範疇」，這意思清楚可見於那些使用動詞「承受」和介系詞「入」字的經文中；[13]但在本節，這詞的重點是在於神的統治或「主權」（現修），[14]如在福音書一些地方。[15]保羅要指出，神在其子民身上的主權之彰顯，不在於他們「吃甚麼，喝甚麼」（當代），[16]而在於下半節所說的三樣東西。[17]

（2）兩個「定義」都是由爭論引起的（so Käsemann 377, endorsed by Cranfield 2.717-18 n.2; also Haufe, 'Reich' 469）：「不在於……而在於」（和修本節）。因此，兩個「定義」都不是嚴格意義的定義，因其正面的陳述並不是描寫了神的國之全部，而只是其中一個、對保羅目前的辯證是重要的特色（Haufe, ibid.）。

12 So, e.g., Michel 434; L. J. Kreitzer, *DPL* 257*b*, 524*b*; Witherington, *Jesus* 57.

13 依次見：（用 κληρονομέω）林前六 9、10，十五 50；加五 21；（用 ἔχειν κληρονομίαν）弗五 5；及（用 εἰς）帖前二 12（參：西一 13；提後四 18）。

14 Murray 2.193; Evans, 'Romans xiv. 14' 201*a*. Robinson 143 認爲應譯作 'Living by God's rule'.

15 例如：（現修）太六 10（「掌權」）；路一 33，二十二 29（「王權」）。

16 βρῶσις καὶ πόσις 所指的是吃和喝的舉動，不是所吃喝之物（參較 15 節）。前一個字可參《來》2.387-88。（1）Garrison（'Misconceptions' 90-91）認爲：保羅在此所反對的是把神的國看爲吃與喝（不單是食物）之事的誤解；持此錯誤看法者在耶穌言論的傳統中找到支持：神的國牽涉「吃」（太八 11 ‖ 路十三 29）和「喝」（路二十二 16～18）。羅馬人這種「以飲食爲神國的經歷」的觀念可解釋十三 13 對「荒宴醉酒」的譴責。筆者認爲，此說流於牽強，尤其因爲「吃喝」（參 21 節，φαγεῖν...πιεῖν；林前九 4，十 7，φαγεῖν καὶ πεῖν；十 31，ἐσθίετε...πίνετε；十一 22，ἐσθίειν καὶ πίνειν；太六 25，十一 18～19）或「飲食」（西二 16，ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει）是十分自然和常見的組合（cf. Moo III 856 n.38），在荷馬時期（約主前九世紀）便是個公式（so J. Behm, *TDNT* 1.643 n.2）。（2）Wong（'Romans' 259）則認爲：保羅在此對耶穌傳統（太八 11）不表同意，認爲地上的飲食不應被視爲預示了未來的、神的國；保羅更把神的國現在的內涵靈意化爲下半節的三樣東西。對筆者而言，此說同樣沒有說服力。

17 俄利根（see Bray 348*b*）認爲，就如在天上並無婚姻這回事（太二十二 30），照樣在那裏亦無吃喝之事。[Pseudo-]Constantius（同上）持相同的意見；摩普綏提亞的狄奧多若（see Bray 349*a*）甚至認爲，我們應該嘲笑那些認爲我們在復活後仍會吃喝的人，因爲保羅的話這麼清楚的表達了相反的意見。「巴比倫他勒目」的《論祝福》17a（see J. Behm, *TDNT* 1.643 n.2; cf. L. Goppelt, *TDNT* 6.146 n.8; 亦參《聖經正典》209-14，尤其是 216-17）有此一句：「在將來的世界，既不吃也不喝。」不過，（1）「神的國」在此是指神的主權現今的彰顯，不是指天上。保羅的意思顯然不是，基督徒不用吃喝。（2）復活的主曾在門徒面前吃了「一片烤魚」（路二十

下半節所引起的問題主要有兩個：（甲）「聖靈中」原文這介詞片語所形容的是「公義、和平，並……喜樂」此三者，抑僅是「喜樂」一詞？[18]（乙）這三個詞應理解爲客觀意義（或說救恩意義）的抑主觀意義（或說倫理意義）的，抑或兩個意義同時存在？

關於（甲），（一）一些中英譯本及釋經者採後一個立場，即這裏的三個項目是「公義」、「和平」，及「聖靈裏的喜樂」（新譯）＝「聖靈所賜[19]的喜樂」（當代）。[20]帖撒羅尼迦前書一章六節就提到「聖靈所賜的喜樂」，使徒行傳十三章五十二節也是把喜樂與聖靈連起來；這兩點（尤其是前者）支持這個立場。[21]按此理解，保羅可能是爲要避免誤解而把「喜樂」定義爲「在聖靈裏」的：喜樂並不是純粹因個人的私慾獲得滿足而有的暫時的結果，唯有聖靈所賜的喜樂才是眞正的喜樂。[22]（二）許多中英譯本

四 42～43〔思高、現修〕；參：徒一 4，十 41；約二十一 13），又應許十二門徒，「你們要在我的國度裏跟我同桌吃喝」（二十二 30，現修）；另參：路十三 29，十四 15，二十二 16；啓十九 9。因此，上述三位作者的意見似乎過分肯定（享受食物的信徒也許不用過分擔憂！）。

18　Dunn 2.824 採二者任擇其一的立場。BDF §272 指出，爲了清晰起見，像本節的 δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ 這種「介詞定語（prepositional attributives〔參《羅》1.522 註 27〕）與無冠詞的名詞一起出現」的結構，通常是會避而不用的。原因見下面註 20。

19　ἐν probably = causal: Cranfield 2.718 n.5.

20　參新和、思高、和修；BDAG 1077 (s.v. χαρά, 1); Thayer 665 (s.v. a); Luther 189; SH 392; Black 197; Mounce 257 n.121; Johnston, 'Sayings' 153; Packer, *Spirit* 77; MHT 3.221. 後者指出，若介詞定語（見註 18）被放在所形容的名詞之後，名詞的冠詞需要（爲了清晰起見）在介詞定語之前被重複過來（例如：三 24，διὰ <u>τῆς</u> ἀπολυτρώσεως <u>τῆς</u> ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ），因此，以介詞片語作爲無冠詞的名詞之定語這現象極少出現；本節的 χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ 是個眞正的例外。πνεύματι ἁγίῳ 亦無冠詞，MHT 3.176 認爲這是由於二字之前有介系詞，且介詞片語之前是一連串無冠詞的抽象名詞（產生同化作用）。

21　Thompson 204 n.1.

22　Cf. Michel 435; Cranfield 2.718; 鮑 2.157-58。主耶穌、保羅和帖撒羅尼迦的信徒都是「在大患難中」而「帶著聖靈的喜樂」的（參：帖前一 6；《帖前》85-87）。

和釋經者則採另外那個立場，即介詞片語同時形容三個名詞。[23] 支持此說的理由是：喜樂與和平都是聖靈所結的果子（加五 22）；此外，這兩項在本書十五章十三節再次一起出現，而該處假定了二者的來源是聖靈；本句重複的「並」字（在原文用了兩次〔見註 18〕）提示，三個項目是連在一起的，三者都被介詞片語所形容著。[24] 按這種理解，本節的三項都是信徒經歷聖靈之結果。[25] 對此立場一個可能的反對理由是，上述兩節都只提到平安和喜樂，並無提及「義」；事實上，保羅他處從沒有以聖靈爲「義」的來源。[26] 不過，本書八章一至十三節表明，義的生活是藉著聖靈的工作而成的——是祂使信徒獲得新生命及過新的生活。[27] 因此，「正義和平與喜樂都在聖靈之感動中」（呂譯）這講法符合保羅的神學思想。兩個立場比較之下，筆者認爲（二）的理據較強。

關於（乙），（一）葛嵐斐[28] 以「救恩正義」（金譯）爲神所賜的、在神面前爲義者的地位，[29] 以「平安」（思高）爲已經與神和好的狀態，[30] 以「喜樂」爲聖靈在信徒心中工作的結果。斯托得

---

23 參呂譯、現修、金譯；NEB, TEV, CEV, NJB; Schlatter 258; Schlier 416; Louw 1 §36 (colon 15.5); Morris 489 n.64, citing H. Conzelmann, *TDNT* 9.369 n.90; Fitzmyer II 697; Byrne 417; Grayston 116; Schreiner 741; Fee, *Presence* 618; 淺釋 144；畢波特 171。

24 Käsemann 377; Wilckens 3.93; K. Berger, *EDNT* 3.454*a*（前一個理由；Michel 451 稱這兩樣爲「兩姊妹」）；Fee, *Presence* 620 n.448（全部三個理由）。

25 Moo III 857 with n.46.

26 「聖靈」和「義」一起出現的地方還有：八 10（「聖靈卻因著義〔基督爲你們所取得的、義者的地位〕的緣故賜給你們生命」〔新譯〕；參《羅》2.599-602〔尤其是 602〕）；加五 5（「我們靠著聖靈，憑著信心」，等候我們稱義的事實所指向的那個盼望；參《眞理》295-301〔尤其是 300-1〕；Fung, *Galatians* 224-27 [esp. 226-27]）；多三 5（「〔神〕救了我們，並不是因我們自己所行的義，乃是……藉著……聖靈的更新」）。

27 參《羅》2.7 之（五）、509。

28 Cranfield 2.718.

29 So also Luther 188.

30 So also Calvin 298. Cf. BDAG 288 (s.v. εἰρήνη, 2 b): 由於先知預言平安將會是彌賽亞國度的一

認爲本節的三個名詞都是指客觀的狀態，即是藉基督而得稱爲義、與神和好，及以盼望神的榮耀爲樂（五 1～2），聖靈就是這榮耀的保證和預嚐（八23）。[31] 這兩位作者只在第三項的解釋上略有分別。（二）菲勒根認爲：「在基督裏所賜下的義」（三 21 及下）應在愛心上顯出其效果（強者所缺乏的正是愛心）；因我們的敵意被神的愛克服（五 8）而來的平安，應在基督徒對教外人士（十二 18），尤其是在信徒群體之內的、締造（促進）和平的行爲表達出來；因確知末日得救（八 35 及下）而來的喜樂，使信徒現今（因爲是「在基督耶穌裏」）就可以「以神爲樂」。[32] 史銳拿則把重點放在聖靈的能力上：公義、和平及喜樂都是聖靈所產生的末世性的賜予，但同時在現今顯爲眞實，它們以正當的關係、群體之內的和睦，和喜樂的形式顯明出來。[33] 不過，（三）這三個名詞最宜解爲具倫理意義，理由如下：（1）三個名詞是同等的，而喜樂是信徒心中的主觀經歷，因此另外兩項很可能也是屬於主觀範疇的。（2）下一節的「這樣」（新譯、現修）回指本節；「如此事奉基督的人，才能得到〔神〕的喜悅」（18 節，金譯），這思想與法庭裁判式的「義」和「平安」不大協調。（3）第十九節以勸勉的話指出信徒的責任：「務要追求和睦的事」是指信徒應促進教會內部的和諧，這表示本（17）節的「和平」應理解爲信徒（強者與弱者）彼此間的和諧關係；「總要追求……彼此

個基本特色，基督徒思想常認爲「平安」是與彌賽亞的救恩幾乎同義的。「平安」在二 10、五 1，和八 6 都有這種救恩意義（參《羅》2.578-79）。

31 Stott 366-67（斯托得 497）。後一句話表示，作者在問題（甲）是採立場（一）的。Packer（*Spirit* 77）也是認爲，第三項即是五 2、11 所說的「以神爲樂」，是聖靈對「神對我們的愛」之見證喚起這喜樂。

32 Wilckens 3.93-94.

33 Schreiner 741, 727. Denney 705*b* 認爲保羅在此並不明晰地區別「宗教」和「倫理」這兩方面的意思（so also Morris 489）；這裏是以前者爲主，但同時包括後者。

造就的事」（新譯）也是指向同一方面的事情。[34]

按這種理解，**正義**是指在信徒群體中的正當行為。[35] 這行為以「愛弟兄」（十二 10）為本，而「愛不加害於人」（十三 10，思高）。應用在強者身上（見下一段之〔二〕），「義」的含義就是不堅持運用自己的自由以致傷害弱者（15a、b）。**和平**是指信徒之間的「和睦」（新譯；參 19a），和諧一致、彼此關顧、互相建立（參 19b，十五 2）的關係。[36] 應用在強者身上，「和睦」的含義就是要擔當弱者的軟弱，並且使他得到造就（十五 1~2）。**喜樂**是前兩項的結果：信徒之間彼此以愛相待的正當行為（「義」）產生彼此「和睦」的關係，由此而生出群體之中的「喜樂」（參：徒二46）。[37] 應用在強者身上，「喜樂」的含義就是要強者不因堅持運用自己的自由而使弱者「憂愁」。[38] 同時形容這裏三個項目的**在聖靈裏**一詞，[39] 可解為同時具「位置」及「媒介」之意：[40] 正當的行為、彼此和睦，及喜樂這三樣「神的國」（即是神的主權和統治）的特色，是「在聖靈（作為生活的範疇）裏」彰顯出

---

34 Murray 2.194. Cf. Thompson 204. 理由（1）亦參 Barrett 243; Hill, *Words* 154.

35 Moo III 857; Fee, *Presence* 621 with n.449; Grayston 116. Cf. BDAG 248 (s.v. δικαιοσύνη, 3 a); G. Schrenk, *TDNT* 2.210 ('the ethical side is emphasised').

36 So, e.g., Thayer 182 (s.v. εἰρήνη, 2); Luther 189; SH 392; Moo III 857; Fee, *Presence* 621;《羅》1.199。Cf. W. Foerster, *TDNT* 2.416, *TDNTA* 210.

37 Byrne 421; Moo III 857; Edwards 330. Calvin 298（加爾文 271 上）則解為藉著聖靈住在我們裏面而有的、良心上的喜樂。

38 參較畢波特 171：「這些性質也具有社交性含義：道德上的正直，就是要禮遇我們的鄰舍（應用於此就是尊重他的信念），教會中所有的會友之間的和睦，和在信徒中間大家感覺到弟兄相交之甜美時內心有的喜悅……。」（楷體為筆者所加。）

39 ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 在本書另二次（九 1〔參《羅》3.44〕，十五 16），保羅書信另三次（林前十二 3；林後六 6；帖前一 5〔參《帖前》80-81〕）。亦參《帖前》80 註 83。

40 Dunn 2.824. Fee（*Presence* 620 n.447）以前者為主，但不排除後者。A. Oepke（*TDNT* 2.541）認為，ἐν 字在此傾向於「媒介」之意，如在八 15。

來的；信徒作爲「生活在聖靈的範疇內」的人（八 9），可以經歷這些事情，他們亦唯有「靠著聖靈」（13 節），即是「藉著聖靈的能力」（十五 13），才可以達致（即是在群體生活上表現）這些素質。與此同時，這三樣（尤其是頭兩項）主觀範疇內的態度和行爲顯然與客觀的救恩事實有著密切的關係：本節的三項依次對應著五章一至二節的「被稱爲義人……跟上帝有了和睦的關係……歡歡喜喜地盼望著分享上帝的榮耀」（現修）。[41]

回顧全節，我們進一步留意以下數點：（一）關於上半節的負面陳述，保羅自己提供了註解：「其實〔禮儀上潔淨的〕食物並不能將我們舉薦與上帝：我們若不喫，無所虧損，喫也無所增益」（林前八 8，呂譯）。[42] 飲食（和守日）本身完全是無關宏旨的事，強者和弱者可按各自的信念而行（羅十四 5c）。與此同時，他們對彼此在這些事上的分歧採取甚麼態度卻是重要的，因此弱者不可論斷強者，強者不可輕視弱者（1～12 節）。[43]（二）由於本節的功用是解釋爲甚麼強者不可因食物而使弱者受到屬靈的傷害，從而使（強者）自己在飲食上的自由被他們（弱者）視爲惡事（見註釋首段〔上面 437〕），本節仍是針對強者而發的。[44] 保羅的意思是，強者應尊重弱者的顧慮，並顧念自己運用飲食上的自由可能對他們造成的傷害，而願意放棄自己的權益，在愛中

---

41 Cf. Murray 2.194; Moo III 857 n.46.（但 Wright 736*a*〔保羅以「正確地總括五 1～5」的詞語來描寫神的國；cf. 741*b*: 'a tight summary'〕則言過其實。）Bruce 238 指出，同樣的次序亦見於太五 6、9、12；Thompson 206 以此作爲本節受了耶穌言論的傳統之影響的一項證據（參上面註釋第三段〔438-39〕）。

42 Cf. Murray 2.193 n.22.「舉薦」原文直譯作「獻給」（παρίστημι, 參：羅六 13、16、19，十二 11）；see Fee, *First Corinthians* 382 n.34. 關於該節的解釋，詳見同書 381-84（尤其是 383-84）。

43 Cf. Jaquette, 'Convictions' 245. 作者（247）認爲，保羅像斯多亞派的人士一樣，一方面將某些事評估爲無關宏旨之事（adiaphora），同時仍要求信徒在這些事上採取負責任的態度。

44 So, e.g., Dunn 2.823; Dunn, *Liberty* 100; Fee, *Presence* 618.

限制自己的自由之運用。[45]（三）雖然本節是針對強者而發、要他們勿傷害弱者的神學理由，但與此同時，本節表明了弱者的立場是完全沒有基礎的：神的國與飲食無關。因此，儘管不吃肉的弱者「是爲主不吃的，也感謝神」（6b），他們也可以繼續其遵守猶太人的飲食條例之生活方式，他們卻不可認爲自己這種「守律」的行爲有任何的特殊意義。[46]

十四 18　「在這幾樣上服事基督的，就爲　神所喜悅，又爲人所稱許。」

本節開首在原文有「因爲」一詞，[1] 這詞所表示本節與上文的邏輯關係有不止一種解釋：（一）本節和下一節有插句的性質，這兩節的勸勉是從第十七節引申出來的結果。可是，第十九節開首的「所以」不利於此說。[2] 更爲重要的，本節和上一節一起構成了這一段（13～21 節）交叉式排列法的核心部分，因而本節完全不屬插句性質。[3]（二）本節解釋上一節，或強調上一節所說的

45　Cf. SH 392. 對「基督徒的自由」之闡釋，可參 Dunn, *Liberty* 102-5 的總結；特別留意 102 之圖表（1993），以及其後（1998）在 Dunn, *Paul* 689 略爲不同的版本。亦參淺釋 146-52。

46　Fee, *Presence* 619, 620. Cf. H.-G. Link / J. Schattenmann, *DNTT* 3.106-7; 上面 414 註 6。Barclay（'Romans 14.1—15.6' 305-8）解釋了保羅在本段（見文章題目）怎樣有效地破壞了在羅馬的遵守律法的基督徒之社交及文化方面的完整性。其中指出，本段基本上的吊詭事實（'paradox'）就是，保羅一面小心翼翼地保護弱者遵守律法的行爲（強者要接納弱者，不可輕視他們：十四 1、3a、5c、10b），同時卻破壞這種行爲的根據：食物（和守安息日）變成了「神的國」的邊緣之事（本節），猶太人在食物和守安息日這兩件事上的文化傳統不再被視爲神所認可的模範，而只是多個選擇中的一個，猶太人的生活方式也不是（如當時一切的猶太文獻所聲稱）人所構思出來的生活方式中最敬虔和最美善的一種；換句話說，保羅雖然容許猶太人的文化傳統之表達，卻同時把它的重要性相對化，並且破壞了它的神學及理性基礎的重要方面（307-8）。

1　γάρ = 'For' (KJV, NKJV, NAS), 'because' (NIV). 本註釋所參考的中英譯本中，只有這四本將此字翻譯出來。Richardson（*God* 193）認爲不把 γάρ 字譯出來是對的。他把本節視爲表明了「16 節所要求的行爲之結果」。但見下文的討論。

2　依次見：Michel 435; Cranfield 2.719 n.6.

3　見十四 13～23 註釋引言末後兩段（上面 410-12）。

話，或解釋、補充、強調上一節所說的。[4] 筆者贊同唐米高的看法：（三）鑑於上述的交叉式排列法，本節這「因為」句不必是附屬於上一節的，而可與上一節（也是以「因為」開始）平行，其功用是進一步提出理由來支持上文（15～17 節）的勸勉。[5]

「在這幾樣上」原文只是「在這」二字，[6] 其意思有多種不同的看法：（一）「這」是指上一節結尾（原文次序）的「聖靈」。可是，聖靈在該節只是個次要的思想，「在聖靈裏事奉」這思想也不十分符合文理。[7]（二）「這」是指上一節剛提到的義、和平、喜樂「這幾樣」；保羅用單數的「這」字表達後者，因他把那三個項目視為構成一個整體。[8] 可是，保羅若要綜合那三個項目，自然得多的做法是用複數的「這些事」（如註 6 所提的異文）。[9]（三）「在這」即是「按這些美德所暗示的原則」，因而是單數的。[10] 不過，這樣解釋單數的「這」字仍然頗為牽強。（四）保羅使用單數的「這」字，因他想到的只是促進和睦的意志，下一節就集中注意力在追求和睦一事。[11] 可是，這樣解釋單數的「這」字更為牽強。（五）「在這事上」有扼要重述之意，但

4　依次見：Schreiner 727; Käsemann 377, endorsed by Cranfield 2.719; Schlier 416.

5　Cf. Thompson 203-4. 亦參上面 437〔17 節註釋首段開首〕，下面〔再下一段〕之（七）。

6　ἐν τούτῳ.（有古卷作複數的 τούτοις, 這可能是有抄寫員在 17b 提到三個項目這事實的影響下而作的修改；cf. Käsemann 377; Schreiner 743）。中英譯本的譯法包括：（1）'in this way' (NIV, TEV, CEV, NAS); 'thus' (RSV, NEB, NRSV);「這樣／如此」（新譯、和修、現修／金譯）；（2）「本著這種／按這原則」（呂譯／思高）；（3）「以這樣的態度」（當代）。ἐν τούτῳ 在保羅書信另外出現六次（林前四 4，七 24，十一 22；林後五 2，八 10；腓一 18），「這」字皆指上文提及的事情。Cf. Moo III 858 n.55.

7　依次見：Wilckens 3.94; Barrett 244; 及（反對者）Moo III 858; Cranfield 2.719.

8　Cf. KJV, NKJV, NJB: 'in these things'; Cranfield 2.719 (ii), 720（活泉 223）；Bruce 238; Schlier 416; Morris 489.

9　Wilckens 3.94 n.463.

10　SH 392. 參上面註 6 之（2）。

11　Michel 436 n.24 (citing E. Gaugler); rejected by Cranfield 2.719 as 'forced'.

並無較明確之所指。可是，此解釋十分軟弱，即是缺乏內涵。[12]

（六）「這樣」（見註6之〔1〕）意即（1）藉著認定飲食是次要的事（17a）；或是（2）先求神的國並認定飲食是次要的事；或是（3）藉著追求義、和平與喜樂，即是把焦點放在對神的國真正重要的那些事情上（17b）；或是（4）活在神的國之能力下，充滿義、平安和喜樂，不以飲食為十分重要，願意為了促進神的國而放棄這些瑣屑之事（17節）；或是（5）藉著抑制自己在飲食上的自由來維持群體的和睦，來促進剛提到的那些素質（17節）；或是（6）「用第十六節〔原文照錄〕所講的生活方式（來服事基督）」。[13] 這第（六）種解釋較前五種可取，也都符合文理。不過，配合著上文對本節與上文的邏輯關係之解釋（見再上一段之〔三〕），（七）「這樣」最宜解為回指第十五至十七節所提供的整個意思，即是（強者要）藉著出於對弟兄的愛而抑制自己在飲食上的自由之運用，不讓弱者受到屬靈的傷害（15節）或讓自己的自由被毀謗（16節），而是維持弟兄之間的和睦，促進神的國之利益（17節）。[14]「如此」（金譯）行就是事奉基督；[15] 與此相反的行為就是「〔強者〕這樣〔倚仗自己的知識，運用自己飲食上的自由而在偶像的廟裏吃喝〕得罪弟兄們，傷了他們軟弱的良

---

12 依次見：Dunn 2.824; 及 Cranfield 2.719.

13 依次見：（1）Barrett 243, followed by Rogers 342*b*（精華 506）；（2）Stott 367（斯托得 497）；（3）Moo II 1155*a*, Moo III 858;（4）Schreiner 741;（5）Byrne 417, 421; cf. Fee, *Presence* 618 with n.440;（6）鮑 2.158。

14 Cf. Thompson 204.

15 Richardson（*God* 193）認為，保羅祕而不宣的將神的國認同為基督的主權，在這幾節的背後有一「三段論證法」，如下：（大前提）基督的主權（18節：事奉基督）代表著神的國（17b）；（小前提）神的國不在於吃喝（17a）；（結論）事奉基督的人不會讓飲食成為群體分裂的原因（16節）。「事奉基督」（亦見於西三24）與「不事奉……基督」（羅十六18，和修）相對；在後二節，Χριστῷ 被放在動詞之前，以示強調。

心，就是得罪基督」（林前八 12，參 7～11 節）。[16]

保羅說，「這樣事奉基督的人〔現修〕，就爲上帝所悅納，[17] 又爲人所讚許〔和修〕。」[18]「爲人所讚許」顯然與第十六節的「被人毀謗」相對；由於該節所構想的毀謗者是弱者，[19] 本節的「讚許」也就是來自弱者的。[20] 在這前提下，這形容詞的意思不應譯爲「爲衆人所稱許／得衆人嘉許」（思高／新譯），也不宜解爲「經試驗後被認可」，[21] 或「在人類面前被證實〔爲？〕」，或「可被接納、使人喜悅」；而比「被承認、被認可、被接納」[22] 更可取的譯法是「受到尊重」。[23] 這就是說，強者若以上述的方式事奉基督，就不但不會令致弱者把強者的自由視爲惡事（加以毀

---

16 Furnish, *Love Command* 117.

17 εὐάρεστος τῷ θεῷ 亦見於十二 1；腓四 18。本節與十二 1 的另一接觸點是，本節的動詞「事奉」與該節的名詞「事奉」在原文（δουλεύω, δουλεία）是同字根的；不過，按上文的解釋，後者的意思較可能是「敬拜」而非「事奉」（見上面 51-52）。

18 （1）δόκιμος 有古卷作複數的 δοκίμοις, 得出的意思即是「爲神，及爲被〔神〕稱許的人，所悅納」。但異文的外證很弱，前者也是「較難懂的抄法」（參上面 65 註 7）——經文可被理解爲「所有的人都會讚許這樣事奉基督的人」，而這是難以置信的——因此，前者肯定是原來的。Cf. Dunn 2.816 n.e; Schreiner 743.（2）δόκιμος（新約另外六次：十六 10；林前十一 19；林後十 18，十三 7；提後二 15；雅一 12）的相反詞 ἀδόκιμος 曾在羅一 28 出現（參《羅》1.317 註 9，318 註 11）。（3）Domisch（'Romans' 91）將這裏的「人」解爲特指男人：第三世界的婦女爲了自己和別人的尊嚴、爲著正義和貧窮人及其他被推到社會邊緣的人之權利挺身而起時，多數的時候不但沒有受到男人的認可，還會被他們（及一些婦女）定罪和排拒。可是，原文用的不是特指男人的 ἀνήρ（如在十一 4），而是籠統地指人的 ἄνθρωπος（如在十二 18）。

19 見十四 16 註釋末段（上面 435-36）。

20 Moo III 858 with n.56; Schreiner 741. 奇怪的是，Schreiner 742 又說，保羅描寫了一般的情況：不信者通常會認可信徒的行爲，如果後者對別人的成長顯出關心。

21 Rogers 342*b*; 參呂譯：「人所試驗爲可嘉的」。

22 依次見： G. Shunack, *EDNT* 1.343*b* ('proven in the presence of mankind'); Thayer 155 (s.v. 2); H. Haarbeck, *DNTT* 3.808.

23 I.e., δόκιμος = 'respected' (CEV, NJB; LN 87.7; Käsemann 377); 'esteemed' (Fitzmyer III 201); 'respected, esteemed' (BDAG 256 [s.v. 2]; Moo III 858 n.50; Moo IV 84*b*).

謗），更會使自己受到弱者的尊重。

d 勿因食物毀神的工作（十四 19～21）

十四 19 「所以，我們務要追求和睦的事與彼此建立德行的事。」

「所以」[1] 一詞表示，本節是從上文推理而得的結論。凱撒曼認為，本節是從第十八節得來的原則性的結論，下一節上半則是實際的結論。[2] 可是，本節的「和睦」一詞顯然與第十七節的同一個詞先後呼應，而第十八節是與第十七節平行的，其中的「這樣」一詞所指的包括強者不讓弱者受到屬靈的傷害（15 節的「使……憂愁」和「敗壞」，與本節的「建立」相對）[3] 以及要維持弟兄之間的和睦；[4] 因此，本節（及隨後二節）較宜視為得自第十七、十八這兩節的結論。鑑於該二節所提到的事實和原則，保羅再一次（參 13b～16 節）向讀者發出勸勉。[5] 史利雅認為，本節像十三節上半一樣是對所有人說的。[6] 可是，本節的上文下理（13b～16、20～22 節）都同樣表明，保羅仍是在向強者進言。[7]「我們」表示，保羅再一次將自己置於強者當中，把自己與他們一同放在本節勸勉的要求之下。[8]（當然，就事實而論，本節的勸勉對弱者也是適用的。）

「我們務要追求」較貼近原文的譯法是「讓我們常常追求」（金譯）。[9] 一些釋經者採納異文直說式語法的動詞為原來的抄

---

1 ἄρα οὖν. 前一個字表達推理，後一個則表達過渡。參上面 404 註 1 之（2）。

2 Käsemann 377-78.

3 見上面 429 註 35 所屬正文。

4 見上面 448-49 之（七）。

5 Cf. Schreiner 727-28, 742; Moo III 858-59.

6 Schlier 416. 教父屈梭多模（see Bray 350*a*）也是持此看法。

7 Murray 2.195; Gagnon, 'Romans 14:16' 686. Cf. Stott 367（斯托得 497）。

8 參上面 398 註 7 及所屬正文。

9 διώκωμεν = 'let us be always seeking . . . ' (NJB).

法，按此理解，本句便是描寫了基督徒的理想或實在的行爲：我們追求的目標是，或我們正在追求，「和睦的事，與彼此造就的事」（新譯）。[10] 不過，多數的釋經者認爲，只有假設式語法的「讓我們追求」才符合文理（參 13a、b、15b、16 節、20a），[11] 本註釋所參考的所有譯本也都反映了這種理解。

強者應追求的是一雙重的對象：「和睦的事，與彼此造就的事」（新譯）。[12]（甲）有認爲「和睦的事」只是迂說法，與簡單的「和睦」在意思上並無分別。[13] 不過，較自然的看法是認爲二者有別，前者意即「促進和睦……的事」（現修），[14] 所指的「和睦」（此詞與「造就」平行）是信徒（特指強者與弱者）彼此之

---

10 Cf. Denney 706*a*; Stuhlmacher 226. 支持 διώκομεν 爲原來抄法的理由包括：（1）ἄρα οὖν 在本書出現的其他地方，隨後的動詞總是直說式語法的（七 3、25，八 12，九 18，〔動詞沒有表達出來〕五 18，九 16）；（2）較強的古卷外證（包括最重要的西乃抄本及梵諦岡抄本；see Metzger 532）；（3）διώκομεν 是「較難懂的抄法」（參上面 65 註 7）——抄寫員較可能把它改成所預期的、勸勉性的假設式語法（SH 392; Käsemann 378; Dunn 2.816 n.f）。

11 E.g., Metzger 532; W. Foerster, *TDNT* 2.416; Bruce 116 n.1; Wilckens 3.94; Morris 489 n.71; Edwards 333; Byrne 421; Moo III 849 n.1; Schreiner 727, 743; 鮑 2.158 註 20。對於上註的三個理由，我們可回應如下：（1）Cranfield 2.721 指出，若在這裏用直說式語法，20a 單數第二人稱的禁令（μὴ κατάλυε）便變得十分突然。（3）Cranfield 2.720-21 又指出，古卷所呈現較常見的現象是把原來的 ω 字改爲 o 字。就本節的經文鑑別問題而論，「較難懂的抄法」這原則很可能並不適用，我們反而應優先考慮固有或內在的可能性（'intrinsic probability'）。（2）本節是應根據文理（內證）而忽視抄本證據（外證）的另一例子（Bruce 116 n.1; 參五 1；《羅》2.27-29）。Moir（'Romans 5:1' 182）表示，他不相信異文 διώκομεν 的抄寫員之用意是要人把這字視爲直說式語法（理由見《羅》2.28 註 10）。

12 （1）<u>τὰ</u> τῆς εἰρήνης . . . καὶ <u>τὰ</u> τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους. 兩個冠詞加上隨後所有格的名詞使兩個詞語變成具名詞性質（BDF §266[3]）。在提後二 22、來十二 14、彼前三 11 等處，εἰρήνην 是 διώκειν 的直接受詞。（2）一些古卷在本節的結尾加上另一動詞 φιλάξωμεν（讓我們保護），從而得出平衡的兩句。但這不是原來的抄法（cf. Dunn 2.816 n.g; Schreiner 743）。

13 MHT 3.16.

14 最好的英譯法是 'the things which [that] make / what makes for peace'（KJV, NKJV, NAS [NEB] / RSV, NRSV）。Cf. NIV: 'what leads to peace'. 金譯意譯爲「那導致和平的道路」；cf. NJB: 'the ways which lead to peace'.

間的和睦共處、和諧一致，如在第十七節一樣[15]（參：詩三十四15），[16]而促進這種和睦的事（對強者而言）包括（甚或特指）爲了弱者的益處而約制自己在飲食上的自由之運用。（乙）另有釋經者認爲，「『屬於和平的事……』等於下面所說的：『彼此建立的事』。」可是，此說難以成立，因原文所用的結構十分清楚的把「和睦的事」和「彼此造就的事」分開。[17]葛嵐斐和穆爾的解釋較可接納：前者認爲「與彼此造就的事」應視爲擴充及解釋「和睦的事」的意思，而不是引出另一些事情；保羅要求強者全力以赴的促進弟兄之間眞正的和睦，以致這種和睦必然地在彼此造就這事上表現出來。[18]後者的看法是：「彼此造就的事」（解爲造就教會整體）更明確地描寫了「促進和睦的事」；強者若以教會整體的利益作爲他們的優先考慮，就會促進信徒群體中的和睦。[19]不過，即使按二氏的解釋，和睦與彼此造就仍不是完全相同的事。[20]

（丙）「造就」原文（名詞）在通用希臘語（希臘文的普通話）很普遍，儘管這詞在七十士譯本並不多見。[21]同字根的動詞[22]

---

15 Cf. Thayer 182 (s.v. εἰρήνη, 2); BDAG 287 (s.v. 1 b); G. Ebel, *DNTT* 2.807; Morris 490.

16 LXX 三十三 15：ζήτησον εἰρήνην καὶ δίωξον αὐτήν. Tomson（*Paul* 252）指出，追求和平的道路這講法亦見於拉比希列的一句話：「要作亞倫的門徒，愛好和平並追求和平，愛人類並使他們親近律法」（米示拏第四部分「民事侵權行爲篇」之下的《先賢集》1.12〔see *Mishnah* 447; 參《聖經正典》209-14，尤其是 213-14〕）。作者認爲，「和平的道路」可能由此演變成一實際行爲的原則，猶太人有關律法的一些傳統（'halakhot'）暗示，應爲了社會的和諧而容忍失調（適應不良）的行爲。

17 依次見：活泉 224（引句出處）；上面註 12 之（1）。

18 Cranfield 2.721. 若原文用的是 τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ（在此不重複冠詞）τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους, 便可譯成「我們務要追求和睦與彼此造就的事」（和修），亦可較容易像葛氏那樣解釋。

19 Moo III 859.

20 Michel 436 認爲，前者是後者的必備條件。

21 οἰκοδομή. Cf. O. Michel, *TDNT* 5.145. BWorks 只列出十六次：代上二十六 27，二十九 1；結十六 61，十七 17，四十 2；次經以斯拉妾書七次；多比傳十四 5；馬加比壹書十六 23；傳道經二十二 16，四十 19。

在七十士譯本經常用來翻譯希伯來文的「建造」一詞，所指的可能是字面意義的（例如：撒下七 13）或比喻性的建造（例如：詩八十九 4〔七十士譯本八十八 5〕）。耶利米提到：他被立「在列邦列國之上」，爲要「建立」和栽植，而不僅爲要拔出和拆毀（耶一 10）；外邦若轉向神，「他們就必建立在我百姓中間」（十二 16）；神要重新「建立」被擄歸回的以色列餘民（三十一 4，三十三 7，參二十四 6）。[23] 在新約裏，名詞「造就」一共出現十八次；除了三次（複數）是指聖殿範圍內的「建築」外，[24] 其餘十五次（單數，全部在保羅書信裏）都是比喻性用法，主要分爲兩個意思：一個是屬靈的「建築物」，[25] 另一個是屬靈意義上的「建立」或「造就」。[26] 同字根的動詞共用了四十次，其字面意義是「建造」（路七 5），但在保羅書信出現的九次都是比喻性用法：除了一次指保羅的宣教宗旨是「不……建造在別人的根基上」（羅十五 20），另一次指信徒不應重建律法作爲生命中的權威（加二 18），其餘七次的意思都是「造就」（林前八 1，十 23），被造就的包括「自己」（林前十四 4a）、「別人」（17 節）、別人的「良心」（八 10）、[27]「教會」（十四 4b），及「彼此」（帖前五 11）。由此可見，這名詞和動詞在保羅書信出現的二十四次中，至少半數是指信徒造就別人或教會，或有分使教會被建立起來。[28]

22　οἰκοδομέω.（下引的耶二十四 6 用的是複合動詞 ἀνοικοδομέω.）

23　Cf. Cranfield 2.721-22; Peterson, 'Edification' 45. 後者（45-46）認爲，耶利米的用法似乎特別影響了保羅的思想。

24　太二十四 1 ∥ 可十三 1、2（呂譯、思高、新譯、現修）。

25　林前三 9（呂譯、思高、現修）；林後五 1（呂譯）；弗二 21（思高，參現修、新譯）。

26　本節，十五 2；林前十四 3、5、12、26；林後十 8，十二 19，十三 10；弗四 12、16、29。

27　這是諷刺性用法，意即良心「受到鼓勵」（思高，參現修）以致「放膽」（新譯）去作某事。

28　十二次：本節，十五 2；林前八 1，十 23，十四 3、4b、5、12、17、26；弗四 12；帖前五 11。

就本節而論，（一）好些釋經者認爲「建立」主要是指教會整體被建立起來（參現修：「建立群體生活」），而不是指個別的信徒得造就。[29] 可是，二者是一體（同一個過程）的兩面，不能只取其一：[30] 教會整體是由個別的信徒組成的，教會整體不能與個別的信徒分開而抽離地被建立起來。更爲重要的，本節的「彼此」和十五章二節的「鄰舍」（單數）清楚提示，得造就的是個別的信徒；追求「彼此造就的事」包括「要叫鄰舍喜悅，好讓他得到益處、得到造就」（十五 2，新譯）。[31] 因此筆者認爲，（二）這裏的重點是在於個別信徒得造就，而這是使教會整體被建立起來的方法。這種理解可從帖撒羅尼迦前書五章十一節獲得支持：保羅在該節也是勸勉讀者要「互相造就」（新譯），[32] 而造就之法就是「彼此勸慰」，即是以其上文（四 13～五 10）所說的事情，彼此安慰、鼓勵和勸勉，一同過一個警醒謹守、等候主來的生活。[33] 我們也不應忘記，保羅在本節仍是在對強者發言，儘管他的勸勉對弱者也是適用的（參註釋首段末）；因此，「彼此造就」對強者的特別意義即是，出於愛心——「惟有愛心能造就人」（林前八 1）——顧念弱者的顧忌，並爲了不使他們的良心、從而使他們的門徒生活受損，而約束自己在飲食上的自由之運用。[34]

本節所暗示的實際行爲守則就是，在一些並不涉及道德問題、無關宏旨的事情上，信徒在根據自己的信念而行之先，必須考慮自己的行動會如何影響教會的和睦，以及別的基督徒屬靈生命的

---

29 E.g., Manson 951*b* (§826e); Byrne 421; Moo III 859 with n.61; Hume 200. Cf. J. Pfammatter, *EDNT* 2.496*b* (3 b).

30 So Cranfield 2.722; Lo II 139 n.98.

31 Cf. Peterson, 'Edification' 54.

32 保羅書信僅此二次。該節用的是 εἰς τὸν ἕνα, 本節則用 εἰς ἀλλήλους；參《帖前》416。

33 《帖前》416；cf. Peterson, 'Edification' 51.

34 Ibid.

長進。[35]

十四20 「不可因食物毀壞 神的工程。凡物固然潔淨，但有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了。」

由本節開始，一連五句都是與其上文並無文法關聯[1]的句子（20a、b～c、21 節、22a、b）。從上文的結構分析可見，頭三句依次與再上一小段（13b～16 節）的部分內容（15b、14～15a、13b）彼此對應。[2] 本節首句與第十五節下半平行，這就清楚顯示此句仍是對強者說的：「不可因食物的緣故拆毀[3]上帝的工作」（新譯）。「因食物的緣故」意即由於強者行使自己在飲食上的自由（參 15 節，及 21 節的對比）。「上帝的工作」[4] 有多種解釋，舉例如下。所指的是：（一）神所造的人，或神在人裏面的工作，即是奉獻給神和基督的生命。[5]（二）神在十字架上所做的工作，即是耶穌之死（參 15b 下），或神在十字架上為了弱者的救恩而做的工作。[6]（三 A）教會或基督徒群體；[7] 因為教會群體在哥

---

35 Denney 706*a*. Cf. Hill 1105*b*: 'One is to live before God with faith (14:5-9, 22-3) and before others with consideration (14:1-5, 13-21).'（意即：在神面前存著信心而活，在人面前則要顧及別人。）

1 這現象在文法上稱為 asyndeton（見《羅》1.405 註 12 及所屬正文）。Cf. Cranfield 2.724.

2 見十四 13～23 註釋引言倒數第二段（上面 410-11）。

3 （1）κατάλυε 有古卷作 ἀπόλλυε. 這顯然是（有意或無意的）與 15b 同化的結果（Cranfield 2.723 n.1; Dunn 2.816 n.h; Schreiner 743）。（2）保羅在此不用 15b 的 ἀπόλλυμι 而用 καταλύω, 可能是因他要拿後者與 18 節的「建立」構成對比（參：林後五 1；加二 18；太二十六 61 ‖ 可十四 58；太二十七 40 ‖ 可十五 29）（Schreiner 735）。（3）關於「μή + 現在時態命令式語法」這格式的意義，請參上面 162 註 29；亦參《羅》2.255 註 2 及所屬正文該段；Rogers 342*b*.（4）καταλύω（新約全部十七次）在本書僅此一次，保羅書信另二次（林後五 1；加二 18），三次都是比喻性的「拆毀」之意。

4 τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ. Robinson 143 說，唯一與這獨特詞語平行的是約十七 4 等處的「父的工作」一詞。但前一個詞亦見於約六 29。

5 依次見：伯拉糾（see Bray 350*b*）；Thayer 248 (s.v. ἔργον, 2).

6 依次見：Oecumenius (see Bray 350*b*); Michel 437; Cranfield 2.833（但見下面註 17）；Grieb 128; 及 Edwards 331.（Oecumenius 是六世紀的演說家和哲學家〔see J. Groh, *NIDCC* 723*a*〕）。

林多前書（三 9）被稱為神的建築物，[8] 或因為上文（17～19 節）的關注是在國度的生命中彼此建立，或因為「拆毀」是「建立」（19 節）自然的反義詞（參：加二 18），因而「不要……拆毀上帝的工作」是「該追求……彼此建立的事」（思高）的反面。[9]（三B）教會，被視為一座建築物（參 19 節的「建立」）。[10]（三C）建立基督徒群體，或把教會和組成教會的信徒建立起來，成為成熟的、基督的身體，這新創造的工程以基督的十字架和復活開始。[11]（三 D）透過彼此建立而建立起來的、教會的和睦。[12]（四）基督的教會，或一個人的基督徒品格和地位；二者皆可被不負責任的行為所毀壞。[13]（五）和平及群體之建立，也是能相信的個人。[14]（六）神在個別信徒心裏的工作，使信徒的靈命發展；這工作對整個群體的增長有好的影響。[15]（七）一個弟兄之得救，

7 E.g., C. Brown, *DNTT* 3.189; Barrett 244; Barrett, *Reading* 75; Grayston 116; Hume 200; Wright 741*b*; Dunn 2.833（但見下面註 11）；Stott 367（斯托得 497）；陳終道 269。教會（三 A）是神／耶穌在十字架上的工作（二）之結果（Barrett 244）。

8 Manson 951*b* (§826e); Käsemann 378; Wilckens 3.95. Byrne 421 引林前三 9～15 作為佐證；他說 13～15 節的「工程」是指信徒群體。但經文強調「每一個人」（ἑκάστου, 13a、b，參 10 節的 ἕκαστος），故此「工程」所指的是每個工人的工作之品質（'workmanship': cf. Fee, *First Corinthians* 141-42）。

9 依次見：Volf, *Paul* 89; 及 Moo III 859-60; SH 392; Lo II 135 n.80（但見下面註 11）。

10 BDAG 391 (s.v. ἔργον, 3), 522 (s.v. καταλύω, 2 b). Williams（*Metaphors* 19）如此解釋：古時世界的城市滿了建築物倒塌，或因恐其倒塌而拆毀之的響聲；保羅不欲神的房屋有此情形發生。

11 依次見：LN 20.55; L. T. Johnson 203; Dunn 2.825（但見上面註 7）；陳尊德 270；及 Thompson 203 n.2（continued from 202）. Lo II 139 則認為是特指在羅馬分屬不同的家庭教會的猶太基督徒和外邦基督徒當中，建立起和睦密切的關係，使之成為「羅馬家庭教會的網狀組織」（'a network of Christian house churches in Rome'）（參《羅》1.103 註 12 之〔2〕）。參上面註 9。

12 Schlier 417. 魏司道 419 則認為也許是 18 節末所提「建立德行的事」。

13 Denney 706*a*. 參鮑 2.159：「應該是指普遍的基督徒，或者教會說的。」

14 Schlatter 258.

15 Bruce 238-39.

或信徒。[16]（八 A）弱者（信心上軟弱的弟兄），或（八 B）「神在軟弱弟兄身上所花的心血」，或（八C）神在弱者身上的工作，即是祂已開始創造的新人。[17]

筆者認爲（八 A）最可取，理由如下：（1）與本句相似的是哥林多前書八章十一節：「基督已經爲他死了的那軟弱的弟兄，就因你的知識而滅亡了」（新譯）。就如哥林多教會的強者不可因他的「知識」而使弱者「滅亡」，照樣，羅馬教會的強者也不可因食物的緣故而「拆毀神的工作」，即是使弱者受到屬靈的傷害。[18]（2）在本段（13b～21 節）的交叉式排列法裏，本句（丙'）是與第十五節下半（丙）平行的，這平行提示，本節「上帝的工作」是回指該節「基督曾爲他死的人」（金譯），而該節的文理清楚表明那人是弱者；「基督曾爲他死」這詞在哥林多前書八章十一節也是用於弱者身上，[19] 這進一步支持這裏的論點。（3）從本段的主旨來看，「不可因食物的緣故拆毀上帝的工作」可說綜合了散佈於上文（13～19 節）的間接或直接的命令：「你們應拿定主意：總不可使弟兄失足或跌倒」（13b，思高），不要「因食物的緣故使你的弟兄憂愁」（15a，呂譯），「你不可因你的食物使他毀了」（15b，和修）。[20]「因食物」這思想的重複出現，將

16　依次見：屈梭多模（see Bray 350*a*）；李保羅 2.270-71。

17　依次見：（A）Murray 2.195; Fitzmyer I 866a (§125), Fitzmyer II 698; Schreiner 735 n.15; Moo II 1155*a*（這是穆爾較早時的立場，參較上面註 9）；Robertson, *Pictures* 4.415（活泉 224）；（B）串釋（增簡）1651*b*；（C）Cranfield 2.723（但見上面註 6），followed by Mounce 257 n.125. Morris 490 認爲肯定包括後一個意思，是否有更圓滿的意思則不能肯定。

18　Cf. Furnish, *Love Command* 117.

19　二者在原文用了不同的介系詞：該節用 δι' ὅν（爲了他的緣故），15 節用 ὑπὲρ οὗ（爲他）。關於本段的交叉式排法，見上面 410-11。

20　Cf. Schreiner 728.（楷體爲筆者所加。）

這幾節（還有 17 節）緊連在一起，[21] 進一步支持本句所指的仍是強者那軟弱的弟兄。（4）「拆毀」與「建立」（19 節）相對。雖然上一節的勸勉亦適用於弱者，但是上文已經辯證，保羅仍是針對強者發言，他的用意是要強者「造就」弱者；[22] 相對之下，「拆毀」的對象也是弱者。同樣，「拆毀」的「惡」（20c〔呂譯〕，見下文）與「不做任何使你弟兄失足的事」（21 節，現中）之「善」（原文）相對；這也提示被拆毀的「上帝的工作」是指軟弱的弟兄。[23]

在下半節，「一切都是潔淨的」（20b，新譯）[24] 與上文的「沒有什麼本身是不潔的」（14a，思高）對應，前者是後者的正面陳述，在文理中的意思是「所有食物都是潔淨的」（金譯），「一切食物都可以吃」（現修）。[25] 本句很可能是強者的口號；[26] 保羅在引述（和暗示同意）之餘，也在下一句提出修正：「可是，對那『帶著碰跌』[27] 而吃的人，〔他的吃的舉動〕是惡的」

21　有趣的是，原文用了 βρῶμα 這字三個不同的格，依次為：διὰ βρῶμα（直接受格），τῷ βρώματί σου（間接受格），ἕνεκεν βρώματος（所有格）。17 節用的是 βρῶσις（主格）。

22　見上面 450 註 7 所屬正文，參 454。

23　Reasoner 192 認為，弱者可被稱為「上帝的工作」，是由於弱者與基督的關係（15b）。

24　有古卷在 καθαρά 之後加上 τοῖς καθαροῖς 二字，這似乎是與多一 15 同化的結果（so Cranfield 2.723 n.5; Dunn 2.816 n.i; Schreiner 743）。καθαρός 與 κοινός（14 節）的分別，在於前者有較圓滿的道德意義，參（例如）：伯四 7；賽一 16；結三十六 25～26；哈一 13（Dunn 2.826）。

25　Cranfield 2.723 指出，像 14 節的「沒有什麼」一樣，「一切」的意思是受限制的，所指的不是人的思想、慾念和行為，而只是被造世界的資源，是適合並可供人類使用的（參：提前四 3～4）。

26　So Käsemann 375, 378; Cranfield 2.723, endorsed by Byrne 421; Stott 368（斯托得 498）。參上面 420-21。Dunn 2.825 則認為，保羅對於羅馬教會中的不同觀點可能並無如此細微的資料，本句大有可能表達了保羅自己的看法。不過，保羅若對羅馬教會的情形有所認識，則他曉得強者的口號是很可能的事（參《羅》1.71 註 7 所屬正文）；而且他基本上同意強者的立場。

27　方括號內的詞語原文作 διὰ προσκόμματος = 'with offence/offense' (KJV/NKJV). διά 表達一種伴隨的情況，如在二 27 一樣（cf. Murray 2.195 n.25; Cranfield 2.723 n.7; G. Stählin, *TDNT* 6.757;《羅》1.414 註 14 及所屬正文）。MHT 3.267 稱之為 'διά of manner'（also BDF §223[3]），但見 Zerwick §114 的解釋（cf. A. Oepke, *TDNT* 2.66: 'modal⋯ of accompanying circumstance）。

（20c，原文直譯）。[28] 問題在於：這人（甲）是弱者——「吃了對某〔這〕人來說是失足」（金譯），[29] 抑（乙）是強者——這人因食物「使別人跌倒／絆倒弟兄」（現修／新譯）？[30] 按（甲）的理解，如果弱者在強者所提供的「絆腳石」（強者自己的行爲及／或對弱者所施的壓力）之影響下，違反自己的良心而吃了（即是絆倒了），他的「吃」對他（弱者）「便是惡事了」（思高）。[31] 按（乙）的理解，如果強者因運用自己在飲食上的自由（或對弱者施加壓力要他效法）而令致弱者絆跌（即是違反自己的良心而吃了），則他（強者）的「吃」對他便是惡事。[32]

（一）巴列特認爲本句含糊隱晦，也許正是由於保羅同時想到強者使弱者跌倒和弱者被強者絆倒，因而將「那吃的人」表達得可指強者或弱者。[33] 不過，這看法被評爲「不必要地複雜」（筆者

---

28 一些英譯本將本句的主詞視爲「它們」（補充自上一句的「一切」），或意譯爲「任何的（一種）食物」。So NAS/NEB/NJB: 'they are evil / anything is bad / any kind can be evil . . .' 可是，如 Hume 200 所指出的，κακόν 是單數而 πάντα 則爲複數（καθαρά 也是複數），因此前者所指的不可能是食物，而是吃的舉動（cf. Cranfield 2.699: 'his eating'），即是需要從 ἐσθίοντι 補充 τὸ ἐσθίειν 作爲 κακόν（ἐστιν）的主詞（Cranfield 2.724; cf. Wilckens 3.95 n.470; Moo III 860 n.65; Byrne 421）。（中性的複數主詞通常取單數的動詞〔如在林前三 21；西二 22；參：林前十二 12〕，但本節的情形有別於此。）

29 Cf. NJB: 'to whom it is an offence to eat it'. 思高的「但若人吃了，能使人失足」有點模稜兩可：「使人」可指「使吃了的人」或「使別人」。若天主教譯本的立場一致，則應爲前者；思高不說「使別人」而只說「使人」，也許暗示前者。

30 參當代、新和、和修；同樣的立場亦見於 RSV, NEB, NIV, TEV, NRSV, CEV, NAS.

31 採此立場的釋經者包括：G. Stählin, *TDNT* 6.757; Byrne 415, 418; Ridderbos, *Paul* 291; Käsemann 373（譯文，但見下註）；Dunn, *Paul* 688 n.76（但見下面註 33）。Fitzmyer II 698 認爲 διὰ προσκόμματος（參上面註 27）亦可能是表達原因，'because of offense'; 得出的意思即是，弱者因爲被強者的行爲絆倒而吃（Barrett 244，參下一段之〔一〕）。

32 採此立場的釋經者包括：Moule 58; Minear 19; Black 197; Schreiner 737; Moo III 860; Wright 742*a*; Käsemann 378（註釋，但見上註）。

33 Barrett 244-45, endorsed by Morris 491, Hume 201, and Dunn 2.826（followed by Rogers 342*b*; 但見上面註 31）。Cf. Michel 437 n.31. 鮑 2.159 說，「不論甚麼人、堅強的弟兄，或者軟弱的弟兄，只要他因吃食物使人跌倒，他是犯罪了。」但「使人跌倒」的只是強者。

同意）。[34]（二）用以支持（甲）的理由是，本句與第十四節下半平行，亦與哥林多前書八章七節、十至十一節平行，因而所指的是弱者違背著良心而吃。[35] 不過，（三）支持（乙）的理由較強：（1）「碰跌」的原文名詞在第十三節是指強者使弱者跌倒的碰腳石；同字根的動詞在第二十一節也是指弱者跌倒；（2）全段都是對強者提出警告和勸勉，因而（乙）比（甲）更與此主旨相符；（3）（乙）比（甲）使本節與下一節銜接得稍微好一點。[36]（4）上文曾說「愛、不作惡事害鄰舍」（十三 10，呂譯），這也支持本節的吃的舉動之所以為「惡」，是因它使弱者絆倒，即「那吃的人」是強者。（5）在本段（13b～21 節）的交叉式排列法裏，[37] 本節下半（20b～c＝乙'）是與第十四節至十五節上半（乙）平行而對應的；就如「沒有什麼本身是不潔的」（14a，思高）與「一切都是潔淨的」（20b，新譯）對應，照樣「不是憑愛心行事」（15a，和修）與「帶著碰跌而吃」（20c）對應，這同樣提示本句是指強者使弱者跌倒。[38]

十四 21　**「無論是吃肉是喝酒，是甚麼別的事，叫弟兄跌倒，一概不做才好。」**

本節（像之前的兩句和之後的兩句〔20a、b～c，22a、b〕一樣）與上文並無文法上的關聯，使這權威及原則性的宣告更為凸

34　Moo III 860 n.67. Schreiner 737 n.19 表示，雖然兩個思想都可在本段經文中找到，但很難看出這一節怎麼可以同時表達二者。

35　Cf. Murray 2.195; Dunn 2.826; Wilckens 3.95.

36　依次見：（1）Hodge 426;（2-3）SH 393; Denney 706*b*; Cranfield 2.724. Dunn 2.826 說，若必須選擇（見註 33 及所屬正文），21 節與本節非常接近這事實較有利於（乙）。

37　見上面 457 註 19 末句。

38　Cf. Thompson 202. 本句的主旨和猶太人的口頭遺傳一則相似：Tomson（*Paul* 252; cf. Nanos 97 n. 38 [continued]; Stern 436）指出，「巴比倫他勒目」的《論許願》15a（參《聖經正典》209-14，尤其是 216-17）有此一句：「在弟兄面前，不可把他認為不可作的事當作可作的。」

出。就如第十七節（和 18 節）是本段（13～23 節）勸勉的神學基礎，本節道出了本段勸勉的實際要點。[1] 在本段（13b～21 節）的交叉式排列法裏，本節（甲'）與第十三節下半（甲）對應，但本節可說同時將整段帶到新的高潮：上文只是說不要絆跌弟兄（13b、15 節、20 節），本節則指出如何可避免使弟兄跌倒。[2]

「是好的」（呂譯）是全句的述語——動詞「是」字在原文沒有表達出來——而本節的其餘部分（在原文即是除了第一個字之外）全部是全句的主詞。[3]「好」與上一節的「惡」相對：那惡就是強者堅持運用自己在飲食上的自由而使弱者受損，這裏的「善」是強者可以選擇的、不自私的行爲。[4] 保羅在這裏首次表明，上文所說的「吃」的問題是「吃肉」的問題；他大抵一直都假定，讀者在上文會如此理解「吃」（2、3、6、20 節）和「食

1　依次見：Cranfield 2.724; Moo III 861 n.72; 及 Moo III 861.

2　Michel 437. 關於本段的交叉式排法，見上面 410-11。Schreiner 728 認爲，本節以明確的勸告指出如何造就弱者（參 19b）。但本節的內容，以及動詞 προσκόπτει 和上一節同字根的名詞 προσκόμματος 的關聯，都支持正文的看法過於此說。

3　即本節是一複合句子（complex sentence），其結構可分析如下：καλὸν（= 述語）[ἐστιν]（= 動詞）τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πιεῖν οἶνον μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει（主詞）。在主詞部分，中性（定）冠詞 τό 字的功用是使隨後的三個不定詞更清晰地有名詞和主詞的性質（cf. Burton §393; BDF §399[3]; 上面 414 註 7 之〔1〕）；這三個不定詞就是 φαγεῖν, πιεῖν, 和需要在 ἐν ᾧ 之前補充進去的 ποιῆσαι / ποιεῖν（ἄλλο τι）（= 'do / to do / doing anything else': CEV/NIV/TEV; 後一點參 BDF §480[1]; Louw 1 §36, colon 15.4; Moo III 861 n.71）。

李保羅 2.270 對本節的分析有以下的錯誤：（1）他稱 τό 爲「中性代名詞」（「代名詞」可能是「定冠詞」的無心之失）。（2）他稱 μὴ φαγεῖν 至 προσκόπτει 爲「整個子句（subordinate clause）」，其實只有 ἐν ᾧ 至 προσκόπτει 才是子句（relative clause）。（3）他以 ὁ ἀδελφός σου 爲所說的「整個子句」的主詞：「這樣，整個子句的意思是『你的弟兄不因吃肉或喝酒，或是別的事而跌倒』，而整個語句的意思就成了：『如果弟兄不這樣跌倒，那就好了』。」此說完全忽視了 ἐν ᾧ 這介詞片語的存在，此片語清楚表示「你的弟兄」（= 弱者）只是從屬子句（關係子句）的主詞，三個不定詞的主事者是「你的弟兄」所暗示的「你」（= 強者）。

4　Cranfield 2.724. 鑑於 καλόν 與上一節的 κακόν 之對比，將前者譯爲 'better'（NIV）/「更好」（思高）甚或 'best'（CEV, NJB）是不需要的。（現修、金譯的「最好」意思可能只是「好」。）

物」（15、20 節）的意思。[5] 好些釋經者認為，「吃」和「喝」這些不定詞的過去不定時時態表示，保羅所指的不是繼續的禁戒不吃或不喝，而是指在特定的情況下——若強者吃肉和喝酒可能會使弱者跌倒——「偶然作一次的動作」。[6] 不過，雖然這很可能確是保羅的用意，這意思卻不宜以這些不定詞的時態為根據。[7]

又有釋經者認為，「不喝酒」（呂譯、思高、現修）只是個假設性的例子，並不是弱者實在的行為。用以支持此說的理由包括：（一）不吃肉和守日在本大段（十四 1～十五 13）接近開首時便已提及（2～3、5 節），且經文清楚顯示這些是弱者實在的行為，但不喝酒則在本章末才提及，並且所指的是強者不喝酒，而不是（除了間接地）指弱者不喝。（二）「不喝酒」是由三個項目構成的一系列中的第二項，而第三項是十分模糊和籠統的。保羅選擇「不喝酒」這個例子，可能是第十七節那定了形的「飲食」一詞所提示的。[8]（三）保羅在哥林多前書十章三十一節，在有關祭過偶像的食物之討論的結尾，順帶提及「或喝」，而並無任何跡象表示哥林多教會有「喝」的問題，這事實尤其支持本節的「不喝酒」是個假設性的例子。如此，這第二項是為較籠統的第三項鋪路的。[9] 不過，較自然的看法是，首二項都是實在的行

---

5 Byrne 422. κρέας 是個古字（活泉 224），新約另外只見於林前八 13。

6 Cf. BDF §338(1); Barrett 245; Dunn 2.826; Morris 491 with n.77; Byrne 422; Hume 201; Lo II 135 with n.82; 鮑 2.160（引句出處）。

7 Moo III 861 n.70; Schreiner 729 n.7. Cf. also Cranfield 2.724 n.7.

8 Cranfield 2.725 (cf. 696), followed by Walters 141 n.88. 後者引 M. Rauer（見上面 338 註 16）的意見認為，如果弱者實在不喝酒，他們就不能參與聖餐。Reasoner 73 指出，這論據忽視了一件事實：有二世紀的證據顯示，在羅馬教會守主餐時，水和酒同時使用，前者大抵是作為後者的另一選擇。

9 Byrne 422 (cf. Moo III 856 n.38). Sampley（'Romans 14:1—15:13' 48-49）認為，保羅在本章末才提出喝酒的問題是個辭令伎倆，藉此將他的討論從羅馬教會被激辯的問題轉移到較籠統的題目。採「假設性」立場的釋經者還包括：Marcus, 'Rome' 71 n.4.

爲，第三項才是籠統和概括性的。由於弱者主要是猶太人，我們不難相信，他們當中有人除了恐怕違反猶太人有關潔與不潔的食物之條例而不吃肉外，同時也因爲恐怕酒曾被用作奠祭（因而與偶像崇拜有關聯）而不喝酒。[10] 猶太文獻中有不少這種戒酒的例子。[11]

關於「或是甚麼使[12]你的弟兄跌倒[13]的事」（新譯）這第三個項目，一些重要的古卷在「跌倒」之後還有「或犯罪或軟弱」等字；一些釋經者認爲這長語句才是原來的。[14] 無論如何，「跌倒」

---

10 Nanos 106（作者指出，猶太人至今有時仍這樣做）；Ziesler 324. Wilckens 3.96 認爲這（酒曾被用作奠祭）是弱者可以視酒爲不潔的唯一理由。參上面 353 註 72 所屬正文。採「實在行爲」立場的釋經者還包括：Murray 2.195; Schlatter 259; Schreiner 709; Hume 194; Reasoner 86-87; Moo III 856, 861, 827 n.1（Moo II 1153*b* 則較不肯定，像 Seifrid [*Justification* 204] 一樣）。Minear 10 認爲弱者不喝酒是因他們不想與醉酒的外邦基督徒（參十三 13：「荒宴醉酒」）被視爲同夥的；Black 198 也是認爲他們是要對異教徒的無度行爲提出抗議。Reasoner 73, 117-18 認爲，除了正文所述的因素外，弱者不喝酒可能是他們對視爲貪吃的行爲的反應，他們在強者身上看見性關係和飲食上的嗜慾無度（十三 13，十四 2）。但見上面 324 註 21 的評語。

11 例如：但以理和他的朋友只吃素和飲水，而不用王所供給的肉和酒（但一 8、10、12、16，參十 3）。猶滴也不用外邦人的酒和食物（次經猶滴傳十二 1～2、19）。以斯帖亦被描寫爲「沒有嘗過君王的盛宴，也沒有飲過奠祭的酒」（以斯帖記補篇十四 17 = LXX 四 17ˣ〔思高艾斯得爾傳補錄丙之 22 節〕）。另參：僞經「十二族長遺訓」之《呂便遺訓》一 10；《猶大遺訓》十五 4；「三族長遺訓」之《以撒遺訓》四 5～6；《約瑟與亞西納書》八 5（依次見：Charlesworth, *Pseudepigrapha* 1.782, 799, 907; 2.211-12 等處。參較上面 352 註 70。

12 ἐν ᾧ 有譯作 'whereby / by which'（KJV / NKJV, NAS）或 'by means of which'（LN 25.182），但 ἐν 在此可能是表達原因（so MHT 3.253; M. J. Harris, *DNTT* 3.1191-92; Moo III 861 n.73），ᾧ 的前述詞是需要在 ἐν ᾧ 之前補充進去的 ποιῆσαι/ ποιεῖν ἄλλο τι（見上面註 3）一語內的 τι 字。本註釋所參考的所有中英譯本（除了上述三本）皆把原文的被動語態結構（你的弟兄因那事而被絆跌）改譯爲主動語態結構（那使你的弟兄跌倒的事），如 LN 25.182 所允許的。Louw 1 §36（colon 15.5）將 ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει 視爲同時形容在前的「吃肉」、「喝酒」和「做任何事」這三個項目，但以之爲只形容末後一項（只有這一項需要解釋）較爲自然。

13 προσκόπτω 曾在九 32 用過（本書僅此二次）；參《羅》3.279 註 4。

14 即此長語句作 προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ（反映於 KJV, NKJV, NJB）。Metzger 532 認爲，長語句是有抄寫員根據林前八 11～13 將原來的短說法修改或擴充而得的，其後獲得廣泛

或「犯罪」所指的仍是弱者在強者的影響或壓力之下，違背著良心的指示而作出不應作的事。[15] 保羅勸諭強者，[16] 任何可導致這種結果的事，「一概不做才好」。這就是強者可以避免使弟兄跌倒的方法。由此可見，雖然保羅呼籲強者和弱者要彼此接納（十五7），他其實是對強者提出較大的要求，因他們比弱者有較大的自由：強者有自由吃肉和喝酒，也有自由不吃肉和不喝酒，吃喝與否對他們都不會構成良心受損的問題；弱者卻沒有這種自由，他們若要避免良心受損，就只能不吃肉和不喝酒。[17] 因此，保羅告訴強者，若他們運用自己在飲食上的自由足以使弱者受到屬靈的傷害，就應爲了「愛鄰舍」（十三9～10，十四15）的緣故而放棄運

的流傳（cf. Käsemann 378; Cranfield 2.725 n.1; Wilckens 3.95-96 n.475; Dunn 2.816 n.j; Moo III 849 n.2; Schreiner 744）。Thompson 178-79 n.5 及 Holmes（'Romans' 199-200）對此說提出反駁：（1）短說法的外證主要限於亞歷山太經文類型，但長語句有亞歷山太經文類型（包括亞歷山太抄本，和貝蒂蒲草紙集的 P46vid〔vid = 看來是這樣，即並非絕對肯定〕）及西方經文類型的支持，這表示其日期是早過經文傳統分爲亞歷山太傳統和西方傳統的日期，因而長語句不能被稱爲「西方〔傳統所作〕的擴充」。（2）在林前該段，有關的動詞（即後二個）並沒有以長語句中的形式出現，也沒有被連起來（如在長語句；又林後十一29將 σκανδαλίζειν 和 ἀσθενεῖν 連起來），因而長語句很不可能是基於林前該段的擴充。（3）若長語句是原來的，短說法的產生是十分容易解釋的：抄寫員的目光從首個動詞的結尾一躍而至第三個動詞相同的結尾，從而漏抄了末後四個字（R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿也是認爲有此可能）。這是抄寫員出錯最通常和基本的原因之一，稱爲「相同結尾」（homoioteleuton）。又或者有抄寫員把他認爲多餘的部分刪掉。接受長語句爲原來的釋經者還包括：Michel 438; Fitzmyer II 698; G. Stählin, *TDNT* 7.355 n.96.

15 Cf. Dunn 2.827; Gagnon, 'Rome' 68.

16 Kromminga（'Christian Love' 164）認爲，保羅在本節將強者與弱者的關係，應用到整個信徒群體的行爲上。可是，此說值得置疑，因「跌倒」（προσκόπτω〔本節〕，πρόσκομμα〔13、20節〕）和「使其犯罪」（σκάνδαλον〔13 節〕，σκανδαλίζω〔本節；參：林前八 13〕）的字彙總是用來描寫弱者的，即跌倒或犯罪的總是弱者。

17 Cf. Via 124-25. 參上面 337 註 11 及所屬正文。換一個講法，保羅認同強者的信心（十五 1），但是作爲牧者，他站在弱者的一方（G. Stählin, *TDNT* 7.356; Fee & Stuart, 'Romans' 323）。但亦參上面 446 註 46。

用自己的自由。[18] 他們的自由是一種權利，卻不是行為的指引，愛心才是；為了愛的緣故，權利要被置於一旁。這原則是基督的道成肉身所確立的（腓二 6～11）。[19] 這也是保羅自己的宗旨（林前八 13）；在飲食和社交的習俗上，保羅使自己配合和他在一起的人，「為要用各種法子拯救些人」（林前九 22〔呂譯〕，見 19～23 節）。[20]

e　把信心在神面前存著（十四 22～23）

十四22　「你有信心，就當在　神面前守著。人在自己以為可行的事上能不自責，就有福了。」

再一次，本節的兩句（像之前的三句〔20a、b～c，21 節〕一樣）與其上文並無文法上的關聯，但就其內容而論，本節首句可說是從上一節引申而得的結論：強者「最好不吃肉，不喝酒，不做任何使你弟兄失足的事」（21 節，現中），因此，至於強者那認為「什麼都可吃」（2 節，思高）的信心，「就只有你和上帝知

18　值得留意的是，強者並不放棄他的自由本身，而是放棄此自由的運用：此自由是他因信耶穌基督而獲得，也是因信耶穌基督而維持的、不可剝奪的所有物（so Kertelge 138-39）。（1）Reasoner 232 認為，保羅如此為強者的「義務」下定義（亦參十五 1～2），與羅馬社會的預期相反：後者認為，弱者應服從強者，因強者的社會地位較高。但見十四 1～十五 13 註釋引言丙部末後二段（上面 355-58）。（2）就強者與弱者一起用膳此事而論，本節提示所用的食物不應包括弱者對其存有顧忌的任何項目；這意味著或是只吃素和不喝酒，或是（若有肉和酒的話）只吃喝弱者自己帶來的肉和酒（Barclay, 'Romans 14.1－15.6' 302-3）。作者又指出，保羅沒有回到守日的問題上，要求強者像弱者那樣守安息日，大抵是由於這問題不像飲食的問題那麼直接地威脅著弱者的信念：若教會是在一週內的另一日聚會的，弱者仍可守安息日或出席會堂崇拜；若教會的聚會是在安息日，聚會的時間大抵可安排到不與會堂崇拜的時間衝突（303）。此外，根據猶太傳統，安息日的目的不只是停止工作，而是在會堂裏聚集敬拜、祈禱和一起接受教育。守安息日需要是「為主守」的（6 節），因此，保羅不能鼓勵強者守安息日，除非他們認同這些社交和崇拜的含義（305）。亦參上面 354-55 註 78。

19　Mounce 257-58. 如 Dunn 2.832 所言，「否認自己」的自由，而不僅是享受創造主所供給的一切之自由，才是基督的靈之自由（'the liberty of the Spirit of Christ'）。參上面 426 註 17。

20　Bruce 239.

就可以了」（22a，當代）。[1] 隨後的話則解釋，強者的信心本身是一種福氣（22b），[2] 但是弱者若在強者的影響或壓力之下存著疑惑而吃，「便被判有罪」（23a，思高），因爲「凡不出於信心做的，就是罪」（23b，同上）。

原文以獨立的（即不僅是隱含於動詞內的）「你」字開始，有力地繼續向強者發言。[3] 英皇欽定本和新欽定本將首句譯成兩句：「你有信心麼？你在神面前自己有就好了。」這反映了一些古卷的抄法，即是在「信心」一詞之後並無關係代名詞「那」字。[4] 不過，這字有較強的古卷證據（包括極重要的西乃抄本和梵諦岡抄本）支持，而且短說法看來是試圖改善句子（使之較爲平滑）的結果；因此，可能長說法才是原來的，亦爲多數的中英譯本所採納。[5] 強者所有的信心，就是「相信所有的食物都可以吃」（2節，新譯）的信心。[6] 如在第一節，「信心」一詞不必具有特別的

1 Michel 438 則認爲，22～23 節全部是從 21 節引申而得的結論。

2 Schreiner 728 則認爲，22 節全節解釋了：（保羅所要求於）強者的捨己行爲不應被理解爲對其神學的攻擊或批評。

3 'As usual the reversion to second person singular address is directed to the strong'（Dunn 2.827）這話有欠準確。主格的 σύ 在本節、10b，和所有格的 σου 在 10b、15a、b、21b，確是指強者；但 σύ 在 4a、10a，和 σου 在 10a，是指弱者。

4 GNT: σὺ πίστιν [ἣν] ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Metzger 532-33 同樣把 ἣν 放在方括號內，表示不肯定（Dunn 2.816 n.k 也是不作決定）。KJV 和 NKJV 略去括號內的字，然後將頭三個字視爲問句（這比視之爲陳述更生動），其餘的六個字則爲命令。Meeks（'Romans 14:1—15:13' 299 n.15）也是採此立場。

5 參：呂譯、新譯、金譯；RSV, NRSV / NAS ('the faith that/which you have'); NIV, TEV, CEV. 以長說法爲原來的釋經者包括：SH 393; Michel 438; Käsemann 378; Cranfield 2.726; Morris 492 n.79; Moo III 849 n.3; Schreiner 744; Hume 201.

6 Stott 368 將這「信心」解爲強者和弱者的信心，兩種信心都「當保持祕密」（斯托得 499）。活泉 225 也是認爲，「保羅所提出的這個原則」同時適用於強者和弱者。但以「你」爲單指強者（見上面註 3 所屬正文）較符合文理（σύ 與 21 節的 σου 對應）。

「信念」[7] 之意；雖然「信心」牽涉信念或確信，但後者是信心必然的結果。[8] 關於這信心，保羅的指示提到兩點：（一）「爲你自己保有罷！」（思高），[9] 意即「你〔自己〕知〔道〕就可以了，不必張揚其事」（當代）。（二）「在上帝面前存著吧」（呂譯），[10] 意即「你對這問題的看法怎樣，是你跟上帝之間的事〔現修〕，不必……做在別人的面前〔當代〕」。[11] 這些指示的含義就是，強者不可向弱者誇耀自己在飲食上的自由；又與弱者一同用膳時應不吃肉和不喝酒，以避免使弱者受到屬靈的傷害，在自己家中用膳或與其他的強者共膳時則可隨意吃喝。[12] 這種由信心產生的自由不會因爲沒有運用出來而失去的，強者仍可在自己的內在生命裏享受此自由，作爲自己與神之間的「祕密」；如果弱者會因爲這自由被運用而受損，強者就應爲了弱者的緣故約束這自由的運用，僅以內心的經歷爲足。[13]

下半節所宣告的「福」，有認爲是籠統的原則：一個存著清潔的良心行事的人是有福的；或至少是同時適用於強者和弱者：對

7　As in, e.g., Thayer 513 (s.v. πίστις, 1 b β); BDAG 820 (s.v. 2 d ϵ); NEB; Bruce 239; Fitzmyer I 866a (§125) = Fitzmyer II 698; Grayston 117. Knox 631 解爲「有點像確信有聖靈的引導」。

8　參十四 1 註釋第二段（上面 361-63）。

9　I.e., κατὰ σεαυτὸν ἔχε = 'keep to yourself': cf. BDAG 511 (s.v. κατά, B 1 c); Fitzmyer III 201. κατά = 'concerning, with reference to' (DM §114; MHT 3.265). 關於異文 σαυτόν, MHT 2.180 指出，除了幾份小楷體抄本（cursives）於本節，以及梵諦岡抄本於雅二 8 之外，這字並不存在。

10　有古卷缺 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ 等字，但外證支持這是原來的。可能有抄寫員認爲此介詞片語緊隨另一個介詞片語 κατὰ σεαυτόν 之後是笨拙的，因而把它刪去（Schreiner 744）。

11　Denney 706b 引林前十四 28 以資比較：如果沒有翻譯的人，說方言的「就當在會中閉口，只對自己和神說就是了（ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ）」。

12　依次見：Moo III 862; Schreiner 732. Lo II 151 強調，雖然保羅勸勉猶太基督徒和外邦基督徒都改變他們對彼此的態度，但是他只勸喻外邦基督徒在與猶太基督徒一同用膳時改變自己飲食上的習慣；他沒有要求猶太基督徒不要遵守猶太人的禮儀律法。

13　Cranfield 2.726; Dunn 2.834.

於自己的決定（或吃或不吃）沒有良心不安的人是有福的。[14] 可是，這裏所用的動詞「認可」（呂譯、新譯）[15] 並不適用於弱者，因他肯定並不認可吃肉和喝酒等事，這詞卻合適地描寫了強者認可「甚麼東西都吃」（2a，現修、金譯）的做法。[16] 此外，上一句剛提到強者的信心，下一節（論到弱者）則與本句構成對比（見下文），這文理方面的考慮進一步支持本句的「福」是只屬於強者的。[17]

在這前提下，本句主要有兩類解釋：（一A）「那不因自己所認可的事而定自己的罪的人是有福的」[18] 可解釋如下：強者若留心保羅剛發出的勸喻（21～22a），避免因他所認可的事（此事即堅持運用自己的自由，但其效果是使弱者受損）而定自己的罪（即是令致神的審判臨到自己身上），就是有福的。[19]（一 B）「那在自己認可的事上不定自己爲有罪的人是有福的」[20] 可解釋如下：強者若明知自己吃肉會使弱者跌倒而仍然這樣做，就必要因自己缺乏愛心的行爲而定自己的罪；如果他在自己所認可的事上（即是可吃肉這事上）約束自己（即是不吃肉）以致不使弱者跌倒，因而不定自己的罪，就是有福的。[21] 這第一類解釋與文理（19～21

---

14 依次見：Byrne 422; Fitzmyer II 699. Cf. Mounce 258; Karris, 'Romans 14:1—15:13' 78-79 n.70.

15 δοκιμάζει = 'approves' (BDAG 255 [s.v. δοκιμάζω, 2 b]; Thayer 154 [s.v. 2]; RSV, NIV, NKJV, NAS; cf. H. Haarbeck, *DNTT* 3.808-9). 亦參《羅》1.317 註 7。

16 Moo III 862 n.81; Schreiner 732.

17 Cf. Wilckens 3.96; Harrison 149（海爾遜 310）。Louw 2.132-33 指出，這兩節呈現交叉式排列法：信心（22a）—審判／定罪（22b）—定罪（23a）—信心（23b）；前半部分是指強者的，後半部分則指弱者。（23a 也提到信心，但只是在從屬子句中提及。）

18 Cf. NIV / LN 30.114: 'Blessed/happy is the man who does not / doesn't condemn himself / cause himself to be condemned by what he approves / what he judges to be good.' ἐν = 'by'.

19 Cranfield 2.726-27 所提到的「一個明顯的可能」（葛氏並不採此解釋）。

20 Cf. NKJV, NAS: 'Happy is he who does not condemn himself in what he approves.' ἐν = 'in'.

21 Cf. Michel 439; Furnish, *Love Command* 117; Wilckens 3.96.

節）相符，只是有更強的理由支持第二類解釋：（二）在構成第二十至二十二節那一連五句在文法上與其上文並無關聯的句子（20a、b～c、21 節、22a、b）之後，下一節開首的「但」字表示，本句和下一節描寫了相反的兩種情形（且牽涉文字遊戲），[22] 這就提示，就如保羅在下一節警告弱者不要超越他們的信心（亦即是違背他們的良心）行事，他在本節則稱根據信心行事的強者為有福的。強者的信心使他實在擁有內在的自由去做他認為可行的事，不受弱者所有的顧忌所困擾，這實在是一種福氣。[23] 如此解釋本句與上一句銜接得更好：保羅提醒強者，應以擁有「他的信心所賦予他的內在自由」這福氣為足（22b），不一定要把它運用出來，更用不著把它炫耀在弱者面前（22a）。「人如果對自己所行的問心無愧，那就有福了」（當代）這話的範疇，顯然是只限於文理所談論的、強者和弱者之間的飲食守日等問題；[24] 這話絕不是籠統地說，那些認為自己所行的都是對的基督徒是有福的，因後一個講法可能只是描寫了良心麻木的基督徒之「福」。[25]

十四 23 **「若有疑心而吃的，就必有罪，因為他吃不是出於信心。凡不出於信心的都是罪。」**

原文開首的「但」字（呂譯、思高、新譯、金譯）表示，本節所描寫的是弱者的情形，與強者的情形（見上一段之〔二〕）相反。「有疑心」意即對有關的食物「心懷疑惑」（現修），[1] 並不

22 ὁ μὴ κρίνων ἑαυτόν（22b），ὁ δέ διακρινόμενος . . . κατακέκριται（23a）。

23 Cf. Cranfield 2.727; Moo III 862; Schreiner 733. 穆爾（n.81）認為 ἐν 也許有「憑藉」之意；筆者倒認為 ἐν 較可能是表達原因（cf. RSV, BDAG 255 [s.v. δοκιμάζω, 2 b] / NRSV / Cranfield 2.699: 'for / because of / over what he approves'）。

24 *Pace* F. Hauck, *TDNT* 4.369: 有福者是「那在他對受爭議的倫理問題之決定上毋需自責的人」。

25 Cranfield 2.727; cf. Bryan 213.

1 Cf. Thayer 138 (s.v. διακρίνω, 3); BDAG 231 (s.v. 6).（1）李保羅 2.271 聲稱：「這裏的 διακρίνω 理應作『爭辯』解，跟十四 1 的 διάκρισις（名詞『爭辯』）同義。這樣，第廿三節的 ὁ διακρινόμενος 是指那個爭辯〔要只吃蔬菜〕的人。」可是，十四 1 的 διάκρισις 較可能的意思

確信是可吃的；這樣的人「若喫了〔呂譯〕[2] 就被定罪，因為他吃不是出於信心〔和修〕」。「若喫了」這子句表示，強者使弱者「跌倒」（20c、21b）的意思不僅是引起他的情緒上的不快，而是（透過個人的榜樣或社交壓力）誘使他違背著良心的指示、個人的信念，「存著疑惑的心」（新譯）而吃了。[3]

「被定罪」原文為完成時態，這時態主要有四種解釋：（一）它是無時間性的完成時態，或其用法類似無時間性的現在時態；[4]（二）它表達「行動已告完成」之意，其重點在於繼續存在的「被定罪」之事實；[5]（三）它是「預期式完成時態」，這包括「行動已告完成」的意思，只不過此行動的完成（被定罪）有賴另一行動（吃）先要發生，因而是仍在未來的。[6]（四）這是依照古典希臘文的罕見用法，以完成時態表達籠統的陳述或假設的例子，在這裏的意思是未來的。[7] 筆者認為，最後一個看法可能最可取。[8]

「被定罪」的被動語態引起的問題是，弱者會被誰定罪？（一）有認為答案是「上帝要定他的罪」（現修），[9] 因下半節提

是「判斷」（參該節註釋第四段〔上面 365-67〕）。更為重要的，本節用的是中間語態的分詞，其動詞的中間語態在新約另外數次（包括四 20）有「懷疑」（金譯本節）之意（見《羅》1.638 註 10）。本註釋所參考的所有中英譯本在本節皆採此意思。（2）Synge（'Not Doubt' 205*a*）則認為本節分詞的意思是「區別」，即把自己的行為視為優於別人的。但見同上註。Cf. F. Büchsel, *TDNT* 3.948 n.11.

2 ἐὰν φάγῃ 是「第三類條件句，有可能成為事實的假設」（活泉 225）。

3 Byrne 422; Dunn, *Liberty* 101-2. 參上面 424-25 對「使弟兄憂愁」（15a）的解釋。

4 依次見：Porter, *Aspect* 269; MHT 1.134.

5 DM §184(1): 'intensive perfect', with 'stress upon the existing fact'.

6 'Proleptic perfect': Fanning 304-5. Cf. Zerwick §257: 'a proleptic use of the perfect in place of the future'.

7 BDF §344.

8 參較十三 8b 註釋第六段（即倒數第二段）＝上面 289-90。

9 Cf. TEV; Byrne 418.

到「罪」，這表示保羅所指的是神對弱者「有了懷疑，仍去吃它」（金譯）這舉動之不以爲然，這種舉動招惹神的定罪。[10] 史銳拿認爲這是末世性的定罪，表示弱者會失去救恩。[11]（二）斯托得認爲弱者不是被神定罪，而是被他自己的良心定罪。[12] 伏爾夫論證如下：全段都是關乎弱者的主觀狀況，他違反著個人的信念而行。此外，「被定罪」的弱者與「不定自己的罪」的強者（22b）相對，因而與「不定自己的罪」相反的是「被自己定罪」。還有，「如今，那些在基督耶穌裏的就不定罪了」（八1）這類經文對上一看法構成神學困難，我們亦難以解釋，爲何一個不是基於信心的簡單的舉動（有別於完全沒有信心）足以引致神的定罪。[13] 筆者認爲，（三）可在上述二說之間尋求妥協：一方面，弱者的舉動明晰地被稱爲罪，他的「簡單的舉動」有違背神的旨意之性質（這旨意由他良心的指示代表著），因而是罪；[14] 故此，「被定罪」若不是單指被神定罪，至少也包括被神定罪（神不喜悅弱者的舉動）。[15] 另一方面，被神定罪不必解爲等於失去救恩（參八

---

10 Moo III 863; Denney 707*a*; Murray 2.196; Gagnon, 'Rome' 68. 穆爾（n.84）聲稱，κατακρίνω 在保羅書信的另外四次（二1，八3、34；林前十一32）皆指神的定罪。但此聲稱不確：二1 明說是論斷者「定自己的罪」，八34 的辭令式問句顯然暗示，定罪者不是神（依次參《羅》1.340，2.769-70）。

11 Schreiner 735. 其理由是，這裏所用的動詞（引上註的四次，另加彼後二6）及名詞 κατάκριμα（見〔例如〕羅五16、18，八1）皆指末世性的定罪。但見上註下半。Reasoner 33 指出，林後七3 表示，κατακρίνω 及其同字根的字在保羅書信不一定是指末日的定罪。

12 Stott 368（斯托得 499）。SH 393 認爲弱者是「因他的信心軟弱」而被定罪；他的信心若是強壯，他就不會有懷疑或疑惑。但文理清楚表明，他被定罪是他「若喫了」才會發生的事。

13 Volf, *Paul* 91-92 n.31.

14 Cf. Stuhlmacher 229. Dodd 222 認爲，弱者此舉動對他的良心所產生的效果就如實在的罪對他的良心所產生的效果一樣。但按上述的理解，此舉動就是實在的罪。

15 「包括」可能比「單指」可取；因爲文理提示，弱者的舉動是信念與行爲不符，因而他的舉動受到他的原則定罪（cf. NJB at 22b: 'Blessed is the person whose principles do not condemn his practice'）。他的「憂愁」（15a）在於他不按良心行事，即他的良心必然對他的舉動提出控訴。參較：加二11；《眞理》161；Fung, *Galatians* 109 n.31.

1），因爲神已爲人的罪預備了完全的補贖之法（參三 21～26，尤其是 25a）。[16]

弱者之所以被定罪，是「因爲他吃不是出於信心」。再一次，「信心」被解爲具特別的意思，與「良心」或「信念」相似，[17] 但這是不必要的；[18] 就如強者的「信心」使他可以甚麼東西都吃（1a、2a、22a），弱者的「信心」卻不容許他吃肉（2b），若他在強者的影響或社交壓力下吃了，就「不是出於信心」吃的了。[19]

下半節引起兩個受爭議的問題：（甲）「凡不是出於信心的，都是罪」（新譯）這話是否一個概括性的原則？（一）史銳拿認爲是，因這話有格言的性質，「凡」字最自然的解釋是指不受限制的「任何」（現修）的事，而且在這裏引進此格言符合文理：保羅要解釋不出於信心而吃是嚴重的問題（23a），因爲信心對基督徒生活有基本的重要性（23b）；保羅若不是要提出一個普世性的原則，他大可以不加上這句話。[20]（二）另一些釋經者則認爲，「凡」字的意思受文理限制，所指的只是討論中的那些事情（吃

---

16 參《羅》1.516-27。

17 Matera, 'Romans' 204; cf. SH 394 (= 'good conscience'); Fitzmyer II 699; Fitzmyer III 201, 205 ('from conviction . . . from conviction'); L. T. Johnson 202 ('not convinced in conscience'); 徐 112（「這裏所謂信心，乃指清楚〔即清白〕的良心」）。Corsani（'ΕΚ ΠΙΣΤΕΩΣ' 93）批評 NEB 的譯法（'from his conviction . . . from conviction'），認爲它沒有忠於 πίστις 在保羅使用 ἐκ πίστεως 一詞的那些經文中（參《羅》1.262 註 28）所具的客觀性質。

18 參十四 22 註釋註 7-8 及所屬正文（上面 466-67）。

19 （1）Karris（'Romans 14:1—15:13' 78-79 n.70）認爲，本節同樣適用於強者和弱者，因爲，如果強者懷疑自己吃肉會否使弱者跌倒，卻仍然吃，就是定自己的罪了。但見註釋首句（上面 469）。（2）Nanos 135-36 認爲本節是指著強者而說的：強者的「疑惑」在於他與別人爭辯時並不正確地判斷自己（堅持運用甚麼都可吃的自由）；他吃不是出於信心，因他沒有認定神是信實的審判者，因而沒有依照愛心而行，反而堅持運用自己的自由，以致弟兄受損。此說不能成立，因爲如此解釋 διακρινόμενος 十分牽強，尤其因爲四 20 已確立了此字的「疑惑」之意；而且此說忽視了開首的 δέ 字所提供與上一節的對比（見註釋首句）。Cf. Gagnon, 'Rome' 71-72.

20 Schreiner 738. 採此立場的釋經者還有：Dunn 2.828-29; Dunn, *Paul* 636; Mounce 258.

肉、喝酒、守日等）。[21] 雖然本句確像一項籠統的原則，但其應用的範疇不必超越文理所提示的、在強者與弱者的關係中可能產生困難的那些事情；除了上述三項外，還包括任何其他可能引起爭論之事，就如第二十一節提示，除了吃肉和喝酒，任何其他可以使弟兄跌倒的事，強者也不可作。[22] 換句話說，本句的功用是把上一句有關吃肉的話（23a）化爲一項可應用到其他類似的事之原則。如此解釋可以更好的保存上一句（23a）和下一節（十五1）的連貫性。[23] 筆者認爲此看法較前一個可取。[24]

（乙）「信心」在此有不同的解釋：（一）巴列特解爲人與神的眞正關係，因而任何在這眞正的關係以外的，即任何不與神有正當關係的事，都是罪。當然，不與神有正當的關係必產生倫理上的結果，這是由於神的性情使之如此；但「罪」在這裏首先是就其與神（不是與倫理系統）的關係下定義的。[25]（二）鄧雅各採

---

21 E.g., Fitzmyer I 866*a* (§125); Fitzmyer II 699; Edwards 332; 鮑 2.161。

22 Cf. Reasoner 171-72; Bryan 213-14.

23 Cranfield 2.728-29 認爲若本句是普世性的原則，便會破壞了 23a 和十五 1 的連貫性。不過，鑑於史鋭拿的解釋（見上文），筆者選擇把葛氏的話改爲溫和一點。

24 （1）Reasoner（'Romans 12:1－15:13' 297-98）指出，23b 跟羅馬政治家與學者西塞羅（Cicero）的一句話十分相似：「因此，那些囑咐我們若對某事之對錯有所懷疑時就不要作的人，給了我們極佳的準則；因爲義以自己的光輝照耀著，但懷疑是個記號，表示我們所想的可能是錯的。」利辛納認爲，保羅利用這羅馬格言（23b）和舊約引句（十五 3）來指示羅馬的信徒，他們必須尊重一些人對食物所存的顧忌，爲要與別人在新的約群（'the new covenant community'）中在愛中生活。此論點有利於上述的第二個看法。（2）不論採納哪一個看法，這裏的原則是對基督徒說的，對於非基督徒並不適用。若根據本節而認爲，稱義之前的一切工作皆爲罪，或異教徒的德行都只是燦爛耀目的惡行，就是完全誤用了它（Denney 707*b*）。Cf. Whiteley, *Theology* 59-60.（3）Westerholm（*Paul* 75-76 with n.27）雖然承認這原則在羅十四的應用是較有限的，但仍是把它作籠統的應用，指人們所作的事，除非是表達了他們對神全心的相信，否則就不能是好的或是神所喜悦的。

25 Barrett, *Paul* 61. Cf. W. Günther, *DNTT* 3.581: 一切不是出於信心（因而不是出於與活著的基督之聯合）的，都是罪。

類似的解釋：「信心」是指受造者對創造主的倚靠，這是人對神正當的態度和回應；任何不表達這種對神的倚賴和信靠的（不管來自猶太人或外邦人，基督徒或非基督徒），都有人的致命的缺陷爲其標誌：人的擅妄自大及／或自我放縱。[26]（三）葛嵐斐解爲「一己的基督徒信心容許一己去作某一特別事情的把握，對於作此事的一種內在的自由」；葛氏認爲只有如此解釋才符合名詞「信心」在本章出現的其他地方，以及動詞在第二節的用法。[27] 若接受以上的（一）或（二），本句便可以（但不是必須）視爲具最廣的應用；若接受（三），則本句的應用自然會受到限制。[28]（四）「信心」是源自一己對基督的信靠之信念。[29] 不過，（五）上文已經辯證，我們不必賦予「信心」特別的意思，[30] 而可解爲通常的「基督徒的信心」之意，只不過本章的文理表示，這信心的強弱度從強者和弱者對飲食、守日等事的不同信念反映出來。

葛嵐斐指出，「罪」字在這裏的用法有別於此字在保羅書信通常的用法，所指的不是控制著人的一種力量（如在三9：「在罪惡之下」），[31] 而是指罪行（如四7，十一27複數的「罪」字所指的一樣）。[32] 此罪行在於做了一己的信心並不容許自己做的事，即是違背著良心和信念而行。[33] 這話的含義就是，雖然良心不是絕對無

---

26 Dunn 2.829. Fitzmyer II 699 批評這種解釋，認爲它忽視了人的許多舉動都是中性的。Byrne 419 也是認爲，人（包括信徒）的許多行動都不是出於信心，卻也不是罪；例如，「一個人並不存著信心刷牙！」Schreiner 738 n.24 對此提出反駁：保羅這話的要旨不是，要在每一個行動中「運用信心」，而是生命的全部都是在基督的主權下度過的。

27 Cranfield 2.728, 729.

28 Cf. Cranfield 2.728.

29 Moo III 863. Cf. SH 393; Murray 2.196; Robertson, *Pictures* 4.416

30 見十四1註釋第二段（上面 361-63）；上面 472 註 19 所屬正文該段。

31 參《羅》1.452-53。

32 Cranfield 2.729.

33 Dunn（*Spirit* 416 n.121）說，信心作爲在一特定問題上的確信是正面的和有指導作用（'directive'）的，但良心主要是較負面和（事後）調節性（'regulative'）的。但見上面 258 註 9。

誤，它卻是神聖不可侵犯的；即使良心可能受了誤導，違犯良心仍會構成罪行，招致客觀的罪咎；違背著良心的聲音而行絕不可能是對的。[34]

3　強者要使弱者得益（十五1～6）

1　我們堅固的人應該擔代不堅固人的軟弱，不求自己的喜悅。

2　我們各人務要叫鄰舍喜悅，使他得益處，建立德行。

3　因為基督也不求自己的喜悅，如經上所記：「辱罵你人的辱罵都落在我身上。」

4　從前所寫的聖經都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰可以得著盼望。

5　但願賜忍耐安慰的　神叫你們彼此同心，效法基督耶穌，

6　一心一口榮耀　神──我們主耶穌基督的父！

a　不求自己的喜悅（十五1～2）

十五1　「我們堅固的人應該擔代不堅固人的軟弱，不求自己的喜悅。」

這一小段（1～6節）繼續上文的勸勉。[1] 凱撒曼認爲，保羅現在不再具體地提到第十四章所處理的、羅馬教會的爭執，而是爲整個勸勉的結論鋪路：到處都有「強者」和「弱者」，而前者有特別的責任。史利雅也是認爲，這裏的勸勉雖然仍是針對強者而

34　依次見：Stott 368（斯托得 499）；Volf, *Paul* 92; Bruce 239. Davidson-Martin 1043*b* 說得好：「違背著良心之光而採的行動──不管那光是多麼微弱──就是道德上的失敗。」參上面 423 註 8 及所屬正文。（1）斯托得（同上）又認爲，不要違背我們的良心這明確的指示，同時暗示我們要教育良心。Dodd 225 也是認爲，保羅的盼望顯然是，顧忌多的人會透過他所受到的機智的對待，而對生命有一較徹底地基督化的態度。但見上面 363 註 9 末。（2）一些古卷在本節之後有十六 25～27 的讚頌，此點詳參《羅》1.44-52，尤其是 45-47。

1　第 1 節開首的 δέ 字表明此點。Cf. Schlier 419.

發的，但已變得籠統，不再特別連於羅馬教會的情況。[2] 不過，並無任何證據表示保羅的焦點已轉離了羅馬教會內部不和的問題，[3] 只是，他所用的新詞彙——「不堅強的人」（1 節，新譯）取代了「信心軟弱的人」（現修：十四 1、2）——和新的論證表示，保羅現在把討論帶進新的階段；開首的四節甚至可視爲保羅對強者的勸勉之頂點。[4]

「強壯者」和「不強壯者」（思高）此對比很可能是強者對兩班人的稱呼。[5] 二詞亦可分別譯作「有能力的人」和「沒有能力之人」（呂譯）。[6] 前者所指的顯然不是「按人來看……有權勢」的人（林前一 26，新譯），也不是「道德上」或「心理上……『堅固』或『剛強』（林後十二 10，十三 9）」的人。[7] 此詞必須按文理的規限來了解：「強壯者」與「信心軟弱的人」（十四 1、2）相對，所指的是那些「信心堅強」（現修本節），因而認爲「百物都可吃」（十四 2）、「日日都是一樣」（5 節），在飲食、守日這類問題上享受著自由的基督徒。[8] 相應地，「不強壯者」即是那些因「信心軟弱」（現修本節）而「沒有能力」脫離禮儀律法

---

2 依次見：Käsemann 381; Schlier 419.

3 事實正好相反：如 Harvey（'Oral' 291, cf. 293）所指出，在十四 1～十五 13 這一大段裏面，除了十四 21 的異文外（參上面 463-64 註 14），ἀσθεν- 這組字彙只在十四 1～2 和十五 1 出現；這就是說，十五 1 的 ἀσθενήματα 重複了十四 1、2 的 ἀσθενοῦντα 和 ἀσθενῶν, 這表示現在所討論的仍是十四章的題目。

4 依次見：Moo III 864-65; Lo II 141 n.100. 參上面 336-37 之（三）。

5 Michel 442-43. 參上面 364 註 13 所屬正文。

6 ἀδύνατος 在這裏的意思是主動的「不能夠」（如在徒十四 8）而非被動的「不可能」（如在羅八 3）；cf. MHT 1.221; LN 74.22. 亦參《羅》2.530 連註 2-5。

7 引句依次出自 SH 394 及活泉 226。Reasoner 81 n.74 認爲，此二詞並無任何修飾語，因而至少容許這個可能：二者的區別不只是他們的信心。

8 NEB 意譯爲 'Those of us who have a robust conscience'.

加諸他們身上的某些束縛的基督徒。[9]

這是保羅首次（也是唯一的一次）明白地表示自己與強者的立場認同（「我們堅強的人」，新譯、和修），儘管他在上文已不止一次暗示這事實（十四14a、20b）。[10] 雖然在知識或神學的層面上保羅同意強者的立場，但在他以牧者身分所給予強者的勸勉上，他卻可說是站在弱者一方的：他沒有試圖改變弱者的立場，反而將責任放在強者的肩頭上：[11] 他們「應該[12] 擔當不堅強的人的軟弱」（新譯）。他們有這個責任，是由於基督自己的榜樣（3節，「因為」）[13] 以及弱者和他們的關係（十四15、21：「弟兄」），更是由於這是愛的要求——「只有彼此相愛是你們該負的債」（十三8，現修）。[14] 弱者的「軟弱」[15] 是指他們因信心軟弱而引

9　Cf. Moo III 865; Schreiner 745-46. 前者（n.6）指出，保羅從十四1～2的 ἀσθενέω 轉到本節的 ἀδύνατος 很可能只是修辭上的變化：保羅既已用了 δυνατός 來指強者，就自然地使用其反義詞 ἀδύνατος 來指弱者。而就字義而論，δυνατός 和 ἀσθενέω 是自然的反義詞（參：林後十二10，十三9），就如 δύναμις 和 ἀσθένεια 一樣（參：林前十五43；林後十二9，十三4）。Wright 745*a* 則認為 ἀδύνατος 這字巧妙地引出新的一點：弱者無力幫助自己，因此強者有責任支持他們。

10　（1）Reasoner 60 認為，保羅之所以將自己包括在強者之列，不僅是由於他對食物持開放的態度（十四14），也是由於他不以自己或其福音為恥，而那些在社會上不感到羞恥的是「強壯」的。筆者認為後一個原因值得置疑。（2）Nanos 98-99 認為，強者的「強壯的性質」包括高傲自大、「自以為聰明」（十一25）的心態。但我們不能從「堅強的人」一詞看出這種負面含義來（so, correctly, Elliott, 'Romans 14-15' 250 n.56）。參上面347-48註52及所屬正文。

11　Harrington 129; Reasoner, 'Romans 12:1—15:13' 297. 參上面467註12及所屬正文。

12　ὀφείλω 已在十三8用過，下一次是在十五27（本書僅此三次）。可參《帖後》59。

13　第3節的 γάρ 是直接支持2節的；但2節是1b的正面表達，因而1b～2節可視為表達了一個意思，是與1a平行和同義的；因此，γάρ 可說間接支持了1a.

14　Cf. Denney 707*b*-8*a*; Dunn 2.836-37; Edwards 336; Byrne 424. Reasoner 175 則認為，保羅說強者有責任，這是由於羅馬社會是由個人責任維繫著的。作者（185）又指出，不論是否受到本節影響，革利免壹書（參《聖經正典》294）38.2 指出教會內應存在的責任：「強者不可忽視弱者，而弱者必須尊重強者。富有的應支持貧窮的，而貧窮的應感謝神，因祂把某人賜了給他，使其需要可藉之得供應。」

15　ἀσθένημα, 希臘文聖經僅此一次。

致的、良心上的「顧忌」（呂譯）和「多疑」（金譯）；實際上即是他們不吃肉、不喝酒、守某些日子等特別的行徑。[16]

「擔當」原文動詞[17]在這裏的另一譯法是（一）「忍受」（參：太二十12；啓二3）或「容忍」（參：啓二2）；[18]這譯法暗示，強者因考慮到弱者良心的顧忌而限制自己的自由之運用，這對強者是一種令人厭煩的擔子，因此保羅說強者應該忍受或容忍弱者的軟弱。[19]不過，保羅通常是用另一個動詞表達這種意思的。[20]而且，若本句在上一段（十四13～21）強有力的勸勉之後只是勸強者容忍弱者的軟弱，便會造成難以接受的「高潮突降」的現象。[21]因此，本節的動詞很可能有較正面的（二）「擔當」之意（如在加六2）：[22]「擔當不堅強的人的軟弱」意即「分擔他們的

---

16 依次見：BDAG 142 (s.v.); Barrett 247. Cf. Michel 443; NKJV, SH 383 / NEB ('scruples / tender scruples'). Nanos 37 解爲弱者（不信主的猶太人）的軟弱是由於他們沒有掌握以下這個眞理：他們拒絕接受外邦基督徒的信心是正當（'legitimate'）的，他們堅持外邦人必須成爲猶太人才可以跟他們一起享受神的恩澤，如此拒絕和堅持其實是損害了他們的一神信仰。但見上面 349 註 59 及所屬正文。

17 βαστάζω, 在保羅書信出現的六次全是比喻意義的：另見十一18（「支持」，新譯）；加五10（「受刑罰」，新譯），六2（「分擔重擔」，現中）、5（「肩負自己的擔子」，現修）、17（保羅「帶著耶穌的烙印」在他身上，呂譯）。新約共 27 次；cf. W. Stenger, *EDNT* 1.208*b*-9*a*.

18 E.g., RSV, NIV, NKJV, NJB ('bear with'), NRSV ('put up with'); Barrett 247 ('endure'). βαστάζω 清楚有「容忍」之意，啓二2 可能是唯一的例子（Murray 2.197 n.1; Cranfield 2.730 n.2）。

19 Cf. Denney 708*a*; Dodd 225.

20 ἀνέχομαι（林前四12；林後十一1、4、19、20；弗四2；西三13；帖後一4；提後四3）。Cf. Wilckens 3.101 n.484. Thompson 209 指出，若這是保羅欲表達的意思，他還有其他的動詞可供選擇：ὑπομένω（林前十三7；提後二10）、φέρω（羅九22）、ὑποφέρω（林前十13；提後三11）和 στέγω（林前九12；帖前三1、5）。以上五個動詞（除了最後一個）在 LXX 都比本節所用的 βαστάζω 更常見。（此五字在 LXX 依次出現 17、85、291、20，和一次；βαστάζω 則只出現了六次。）

21 So Dunn 2.837; Dunn, 'Jesus Tradition' 182 n.43.

22 Cf. KJV, NAS ('bear'), NEB ('accept as their own burden'); Murray 2.197; Michel 443, Schlier 419 ('auf sich nehmen'); Moo III 866; Schreiner 746. 另有解爲「支持（support or carry）」（Byrne 426; cf. Wright 745*a*）或「保護及支持（參十一18）」（Campbell, 'Romans 12:1—15:13' 269 n.40）。

重擔」（現修）；[23] 強者「應體諒軟弱者的多疑」（金譯），若運用自己在飲食上的自由會使弱者受到屬靈的損害，就放棄運用這自由。[24]「擔當……軟弱」這講法可能暗指耶和華的僕人：馬太福音八章十七節的引句（引賽五十三 4）說，「他背負了我們的軟弱，擔當了我們的疾病」（呂譯、現修）；[25] 本節與加拉太書六章二節的相似進一步提示，保羅將以賽亞書該節、基督作為耶和華的僕人之職事，以及跟從耶穌的人有責任「彼此分擔重擔」（加六 2，現修）這三者連起來。[26]

「不求自己的喜悅」的意思不是說，凡是自己喜歡的事都不可作；乃是說，「不可只求自己的喜悅」（思高），不理會如此行對別人的影響。保羅所禁止的，特別是當強者若完全地運用他們的自由便會使弱者受到屬靈的損害時，他們仍然堅持這樣做。[27] 這種行徑可美其名為「按原則行事」或「有勇氣把自己的信念實行出來」，但其實僅為「只顧自己的喜樂，任意而行」（當代）的自我中心的表現。[28]

十五 2　「我們各人務要叫鄰舍喜悅，使他得益處，建立德行。」

23　Cf. Cranfield 2.730 n.2.

24　Cf. Thompson 209. 如 Hume 204 所言，保羅將「改變自己來適應弱者的軟弱」和「各人的重擔要互相擔當」（加六 2，新譯）這籠統的原則連起來。另一些釋經者則採「不僅是（一），也是（二）」的立場：Dunn 2.837; Morris 496-97; Knox 632.

25　楷體為筆者所加。有關的名詞和動詞依次為 ἀσθενείας 及 ἐβάστασεν, LXX 原作「他擔當（φέρει）我們的罪孽」。Thompson 211 指出，再沒有其他現存的希臘文文本將 ἀσθενείαι/ἀσθενήματα 和 βαστάζειν 連起來。亞居拉版本的賽五十三 11 也是用了 βαστάζω（LXX 用 ἀναφέρω）。

26　Dunn 2.837, cf. 842. Thompson 210-11 認為，保羅在此選用 βαστάζειν, 很可能是耶穌的榜樣所驅使的。

27　Cranfield 2.731; cf. Morris 497; Bryan 214.

28　Cf. Dodd 224; Denney 708*a*. 後者又說，「只有一項基督徒原則是並無任何修飾的——愛」：但在腓一 9，保羅為讀者求一種有「充足的知識和各樣的見識」（新譯）的愛心（參《腓》101-4）。

本句與上一句（我們不應只求自己的喜悅）相對。（一）莫理斯把「我們」[1] 解為「我們基督徒」，其理由是：「各人」似乎表示這話適用於所有的基督徒，而且所定下的責任是弱者和強者都當履行的。[2] 但（二）「我們」較可能是指第一節的「我們堅強的人」，理由如下：（1）保羅在上一節剛說過「我們堅固的人應該……不求自己的喜悅」，現在隨即說「我們各人務要叫鄰舍喜悅」；就如「應該……不求自己的喜悅」與「務要叫鄰舍喜悅」彼此對應，「我們堅固的人」與「我們各人」也彼此對應，這提示二者是同一班人。（2）「使他……得造就」（和修）也是保羅在上一段（13～23 節）對強者的勸勉中的一項（19 節：「我們務要追求……彼此造就的事」，其重點是在於個別信徒得造就）；這提示保羅在本節仍只是對強者進言。（3）雖然弱者和強者同樣「要為其他信徒的益處著想」（現修），但是強者需要此勸勉比弱者急迫多了，一來因為強者的強處構成特別的機會，因而他們有特別的試探，去罔顧別人的利益；二來因為尤其容易受到傷害的是弱者（不是強者）。[3]「各人」強調這裏所說的責任是屬於每一個強者的。

「鄰舍」一詞已在十三章九節、十節出現過；保羅在此再用這詞，表示他對強者的呼籲是以愛的誡命為根據的。[4] 強者的「鄰

1 有古卷作「你們」，但「我們」有很強的外證支持，包括西乃抄本及梵諦岡抄本。Dunn 2.836 n.a 認為，大抵有抄寫員認為保羅的勸勉只是對讀者發出的，因而把後者改為前者；Schreiner 750 則認為，此修改的目的，是為要把保羅的勸勉應用到整個教會。

2 Morris 497-98.

3 以上理由依次見：Moo III 867（頭兩點）；Cranfield 2.731 n.2（第三點）。筆者認為，頭兩點是決定性的，後一點是輔助性的。

4 Moo III 867. 作者（n.17）指出，πλησίον 在新約的另十六次中，只有三次（約四 5；徒七 27；弗四 25）不是出現於舊約引句（利十九 18，引於太十九 19，二十二 39 ∥ 可十二 31 ∥ 路十 27；羅十三 9；加五 14；雅二 8）或暗指該句（太五 43；可十二 33；路十 29、36；羅十三 10；雅四 12）的經文內。

舍」特指弱者。[5]「叫鄰舍喜悅」直譯可作「討好[6]鄰舍」；這不是負面意義的討好，如在「求自己的喜悅」＝討好自己（1、3 節）或「討人（的）喜歡」（加一 10；帖前二 4；參：弗六 6；西三 22）等詞語中，而是正面意義的討好，如在「討……神喜歡」（帖前二4，四2；參較：羅八8；帖前二15）、「討主的喜悅」（林前七 32，現修）等詞語中。換一個講法，這裏所指的不是與「討神喜悅」相對的「討人喜歡」，而是與「只求自己的喜悅」相對的討鄰舍喜歡。[7]

就如保羅要求哥林多的信徒「要如我一樣，在一切事上使衆人喜歡，不求我自己的利益，只求大衆的利益，爲使他們得救」（林前十 33，思高），他也要求羅馬教會的每一個強者「務要叫鄰舍喜悅，好讓他得到益處、得到造就」（新譯）。後面的兩個介詞片語[8]界定了「叫鄰舍喜悅」的意思：不是做任何使鄰舍喜悅

5 Moo III 867; cf. Lo II 142.（1）後者（n.104）進一步認爲，保羅不再用「弟兄」（十四 10、13、15、21）而改用「鄰舍」，又不用「愛」而用「叫（鄰舍）喜悅」，這表示他現在想到一個新的處境，即是羅馬教會的情況：外邦基督徒的「鄰舍」是屬於其他的家庭教會的猶太基督徒。筆者認爲較可能的解釋是：「鄰舍」一詞得自愛的誡命（羅十三 8、9、10，參十四 15）；保羅不用「愛」字，因爲這字不適宜用在基督身上（「基督也不愛自己」），另外那個動詞卻適宜（「基督也不求自己的喜悅」，3a）。（2）Nanos 114, 131, 136 n.129 認爲「鄰舍」一詞表示弱者是教外人士（不信主的猶太人）。可是，保羅在十三 9 和加五 14 引用利十九 18 愛的誡命時，其文理都表明保羅是在談及信徒之間的「彼此相愛」（羅十三 8；加五 13：「弟兄們……要用愛心彼此服事」）。因此，藍諾士的看法並不合理（cf., correctly, Gagnon, 'Rome' 82 n.15）。

6 ἀρέσκω, 在保羅書信另外出現十三次（新約全部十七次）。詳參《帖前》132。

7 Moo III 867; cf. Stott 369（斯托得 500）。Martin（*Slavery* 123）指出，ἀρέσκω 的一個普及用法是指「服事」（210 n.14 引 Robertson-Plummer, *First Corinthians* 224-25）；因此他認爲這字有表示「地位」的含義。在古代，服事的對象只是社會地位比自己高的人。對於希羅世界的聽衆，尤其是社會地位較高的人士，保羅要強者「討弱者的喜悅」這要求是會令他們震驚的（211 n.16）。此解釋假定了弱者的社會地位不及強者，但這假設是有疑問的（依次見上面 355-56 註 83 及所屬正文，357 註 92 及所屬正文）。

8 原文用了兩個不同的介系詞，εἰς τὸ ἀγαθόν, πρὸς οἰκοδομήν. E. H. Gifford（引於 Denney 708*a*）認爲二字的分別如下：前者指出「目標」（鄰舍的益處），後者指出量度的標準（對基督徒來

的事，而是只做可以「使他得益處，得造就」（和修）的事。後一個片語解釋了前一個，[9] 因而「得益」不是指「他至終的好處，即是他的得救」[10]（參較林前十33末），而是指他屬靈的益處，與他可能因強者的自私行爲而受到的屬靈損害（十四 15、20）相對。[11] 好些釋經者認爲，「造就」是指教會整體（不是個別信徒）得以建立；[12] 但是，單數的「鄰舍」（像十四 19 的「彼此」一詞）清楚提示，得造就的是個別的信徒；[13] 這裏的重點（如在十四19）是在於個別信徒得造就，而這是使教會整體被建立起來的方法。[14] 總言之，保羅在此勸勉每一個強者，「要爲著〔軟弱〕弟兄的益處著想」（現中），不隨意運用自己的自由而使弱者受到屬靈的損害；這樣，弱者得以保持良心的平安，以及信念與行爲的表裏一致，他們在這意義上「得造就」，有助於促進強者和弱者「一心一口榮耀神」（6節）的至終目標。[15]

b 因有基督的榜樣（十五 3～4）

說，唯一的「益處」就是在他的基督徒品格上得到「造就」）。但二字較可能是可互換而用的（cf. Murray 2.198 n.2; Moo III 867 n.20）。

9 So, e.g., SH 395; Cranfield 2.732; J. Baumgarten, *EDNT* 1.6*a*. Cf. Dodd 220: 'Each of us must please his neighbour, doing him good by building up his faith.' Schreiner 746 則說二者「互相解釋」。

10 Cranfield 2.732. Lo II 144 n.110 將弱者的「益處」解爲特指猶太基督徒必須按照福音的眞理與外邦基督徒相交。筆者認爲下文提出的解釋（益處與損害相對）較爲自然。

11 Morris 498; Moo III 867. 按 R. P. Martin（*DPL* 990*b*）的解釋，οἰκοδομή 是指努力促使神的旨意得以行在鄰舍（及自己）的生命中。Carter（'Servant-Ethic' 53）認爲，ἀρέσκω 在此有「改變自己來適應對方（accommodation）」的含義（參上面 479 註 24）。

12 E.g., Fitzmyer I 866*a* (§126); Wright 745*b*; Culpepper, 'Romans 12-15' 461; J. Pfammatter, *EDNT* 2.496*b*. Cf. NEB: 'what . . . will build up the common life'; 現修：「建立共同的信心生活」。

13 Cf. RSV/NIV/NAS: 'for his good, to edify him / to build him up / to his edification'.

14 參上面 454 首段。又有釋經者認爲：眞正關心弱者的含義，就是設法引導他們脫離他們不合理的顧忌，以致他們也成爲強壯的（Morris 498）；使弱者得造就無疑包括協助他們教導他們的良心，從而使之更爲強壯（Stott 369; 斯托得 500）。但見上面 475 註 34 之（1）。

15 Cf. Murray 2.198.

十五 3 「因為基督也不求自己的喜悅，如經上所記：『辱罵你人的辱罵都落在我身上。』」

保羅現在舉出基督的榜樣（參 5、7 節）來支持前兩節對強者的勸勉。[1] 雖然本節並沒有使用「效法」的字彙，但其不言而喻的假設是，強者應採取基督[2]的態度（參：腓二 5）[3]——祂沒有「求自己所喜歡的」（呂譯），即是「求滿足自己」（現修）。原文動詞的過去不定時時態可能表示，這是基督「在他的整個地上的生活」或「恒常不斷」的表現。[4]（本節首句進一步的討論見下面第三、四段。）

「如經上所記」這引句公式，在本書出現已是第十二次。[5] 引

1　「因為……也」原文是兩個小字：καὶ γάρ, 這組合在新約出現 39 次。數本英譯本作 'For even'（KJV, NIV, NKJV, CEV, NAS）；「連……也」（思高、新譯）這譯法將 καί 字「一物二用」。不過，原文的組合最可能的意思是「因為確實〔是這樣〕」：γάρ 引介原因，καί 加以強調（見《帖前》233 註 99；《來》1.257 連註 14；參：腓二 27；Fee, *First Corinthians* 217: 'and indeed'）。在這裏，倫理責任與基督的基礎工作的關聯顯得特別清晰（E. Tiedtke, H.-G. Link, *DNTT* 2.668）。

2　原文有冠詞，ὁ Χριστός. 好些釋經者認為，這表示「基督」在此是個稱號，意即「彌賽亞」：e.g., Michel 444; Schlier 420; Käsemann 382; Dunn 2.835, 838; Moo III 868 n.23; Porter 107. Morris 498 n.14（cf. 37-38）則認為不能堅持此點。Cranfield 2.732 n.5 的見解是：ὁ Χριστός（本書另見於七 4，八 35，九 3、5，十四 18，十五 7、19，十六 16）很可能強調「基督」這詞的稱號之意義，但保羅使用此詞（不論有或沒有冠詞）時，都很不可能只是作為一個專有名詞而不同時想到它是個稱號。筆者同意葛氏的後一點，但不同意其前一點（舉例說，很難看出有何理由要在十四 18 強調「基督」的稱號意義；亦難看出十五 7 的 ὁ Χριστός 和 8 節的 Χριστός 之間有何分別）。參《羅》1.164-65，《羅》2.345 註 19，《羅》3.70 註 70 及所屬正文。

3　Thompson 212; Clarke, 'Model' 353. 保羅舉出基督（而非自己）作為強者效法的對象（參較弗五 1），因保羅只對他自己所建立的教會才要求信徒效法他：他們曾有機會觀察他的行事為人（參：林前四 16，十一 1〔用名詞 μιμητής〕；帖後三 7、9〔用動詞 μιμέομαι〕）；但羅馬的信徒不在此列（cf. Best, *Paul* 68）。參較《羅》2.547 註 9 及所屬正文。

4　依次見：BDF §332(1); cf. Dodd 224; Mounce 259 n.137 及 MHT 3.72. I.e., ἤρεσεν = complexive/constative (summary) aorist（see Fanning 257-58; 參《羅》2.122 註 21）。

5　參《羅》1.263 註 1，402 註 2。在本節，此公式之前有強有力的反語詞「反而（ἀλλά）」（新譯）一詞，強調了基督的表現之正反兩面的對比。

句出自詩篇六十九篇九節（七十士譯本六十八 10），是該節下半節的「原文照錄」。[6] 該節的上半則被引於約翰福音二章十七節，也是在「經上記著說」的標題下。兩段的作者都不經辯證而假定，引句是指著基督說的。兩位作者並不認識對方的作品，而兩人湊巧的分別選用了一首並非明顯地論及彌賽亞的詩篇之同一節的上下兩半，作爲舊約聖經對基督的「見證」，其可能性極微。可能得多的是，兩位作者都是跟隨著一個傳統，在此傳統中，這篇詩已被解爲指著基督而說的。這就是說，當保羅和約翰福音的作者引用此詩時，這篇詩已普遍被接納爲論彌賽亞的。[7]

在其原來的文理中，這篇詩第九節的意思是：「雖然詩人對神的殿大發熱心〔9a〕，事實上非但沒有因此而得著讚賞，反而招〔致〕敵人的抨擊，爲人冷嘲熱諷〔9b〕。」[8] 保羅如何使用引句有不同的看法：（一）有認爲保羅把詩人的話放在基督的口中，而「你」是指一個人：基督宣告，祂所擔當的是別人所受的痛苦。[9] 這解釋的後半肯定是錯的，因原句之前的一句提到「你〔神〕的殿」（見上文），第六節更清楚的表明，「你」是指「萬

6 除了開首的 καί 字被省略，爲使引句與保羅的引句公式銜接得更順暢（Stanley, *Scripture* 179）。LXX 的譯文與希伯來文原句（MT 六十九 10）相符（Ellis, *Paul's Use* 150-51）。

7 Dodd, *Scriptures* 57-58. Cf. Ellis, *Paul's Use* 97 n.4; Hays, 'Use' 122-23. Stern 436 認爲，在新約最常引用的詩篇中，詩六十九排第三位（在詩一一〇和一一八之後）；張國定則認爲此詩排第二位，在詩二十二之後（《詩篇》2.410-11）。無論如何，除了（1）本節和約二 17 分別引用了該詩的 9b 和 9a 外，（2）詩六十九 4（LXX 六十八 5）引於約十五 25；（3）詩六十九 21（LXX 六十八 22）被暗指於太二十七 34、48 ‖ 可十五 23、36 ‖ 路二十三 36 ‖ 約十九 29；（4）詩六十九 22～23（LXX 六十八 23～24）引於羅十一 9～10；（5）詩六十九 24（LXX 六十八 25）被暗指於啓十六 1；（6）詩六十九 25（LXX 六十八 26）引於徒一 20；（7）詩六十九 28（LXX 六十八 29）被暗指於腓四 3；來十一 26（或許）；啓三 5，十三 8，十七 8，二十 12、15，二十一 27。Cf. Cranfield 2.733 n.1; 張國定：《詩篇》2.411-12 之圖表。

8 張國定，同上 420。同詩第 7 節（「我爲你的緣故受了辱罵」）表明了，「詩人受迫害，乃因爲他重視神的榮耀，甚至要極力改革聖殿內一些陋習（9〔節〕）」（串釋）。

9 SH 395.

軍的主耶和華……以色列的神」。[10] 因此，毫無疑問的，引句中的「你」是指神。[11]（二）又有認為，保羅並非把引句視為出自基督口中，他只是用了比較的講法：基督沒有求自己的喜悅，就如詩中的受苦義人經歷了不義的人對神的悖逆。[12] 不過，鑑於上一段末的結論，以引句中的「我」為指基督是較合理（也是較簡單）的做法。（三）另有認為保羅將引句視為先存的基督所說的話：這位基督早就在聖經裏透過詩人大衛描寫了祂將要受的辱罵，為要教導和鼓勵我們這些活在彌賽亞時期的人。[13] 但是保羅或其羅馬讀者很不可能這樣理解引句，因為就他們而論，若講者是先存的基督，則動詞「落」字的過去不定時時態是難以理解的。[14] 最自然的看法是，（四）保羅（像他所跟隨的傳統）將引句的話視為預示[15] 了基督的經歷：在保羅的引用下，「辱罵[16] 你的人的辱罵[17] 都落在我身上」（現修）這話表示，基督與神的事工認同到一個地步，

---

10 亦參 7 節（見上面註 8）。

11 So, e.g., Denney 708*b*; Murray 2.198-99; Cranfield 2.733; Thompson 222; Moo III 868; Schlier 420.

12 Hafemann, 'Romans 15:1-13' 164-65 with n.12.

13 Hanson, *Studies* 15. Cf. Moyise, 'Old Testament' 83. Byrne（'Pre-Existence' 321）認為羅十五 3 與腓二 6~7 十分相似，兩處都是先提到基督「沒有」做的，然後描寫基督的慷慨舉動；因而前一節至少暗指先存的基督。

14 Dunn 2.839. Witherington（*Quest* 274）則認為不能排除上述的可能，因保羅顯然相信基督之先存（林前十 4）。

15 Kidner, *Psalms 1-72* 245; cf. idem, *Psalms 73-150* 325; Wright 745*b*.（「預示」即英文的 'prefigure'.）Hays（'Scripture' 41-42）指出，保羅以聖經所預示的基督作為效法的榜樣，是他「以聖經的記載為倫理範例」這策略的一個特別個案。Dunn 2.839（following M.-J. Lagrange）則採「預表」的解釋：受苦的義人是受苦的耶穌之預表（'type'）。

16 動詞 ὀνειδίζω 在保羅書信僅此一次。新約另八次：三次的意思是「譴責」（太十一 20，思高、現修）、「責備」（可十六 14）或「斥責」（雅一 5）；另三次指耶穌的門徒受「辱罵」（太五 11 ‖ 路六 22；彼前四 14），其餘二次指與耶穌同釘十字架的兩個暴徒「譏誚」祂（太二十七 44 ‖ 可十五 32）。

17 名詞 ὀνειδισμός 在保羅書信另外只出現一次（提前三 7），新約另外三次（來十 33，十一 26，十三 13），後二次也是（像本節）與基督有關；詳參《來》2.211。

以致祂在自己的身上承受了神的敵人對神的辱罵。[18]這引句提示，基督將神的旨意放在首位；引句的話（像所引自的詩篇第六十九篇大部分的話）是對神說的，這話的含義就是，是耶穌對神的忠心使祂受到辱罵和凌辱，祂若選擇走一條較容易的路，是可以避免這種遭遇的。[19]

從引句的這種應用回顧本節首句，基督「不求自己的喜悅」所指的是祂的「生命」中的哪個階段或事件呢？這有至少四種答案：（一）葛嵐斐認爲，本節這首句話以含蓄的口才同時綜合了基督成爲肉身的意義，以及基督在地上的生活之性質。祂實在沒有求自己所喜歡的，而是求神的喜悅和人的益處。[20]不過，隨後的引句提示，保羅此刻並不是想到基督的成爲肉身，[21]而是基督順服著神的旨意的一生，其頂點是十字架上之死。（二）這篇詩在保羅當日被視爲聖經對基督的受苦和受死的見證，因此，首句所指的是（只是）基督在十字架上的自我犧牲。祂的受死就是有人「不求滿足自己〔現修〕，爲要促進神的榮耀」至崇高的例子。[22]（三）所指的是基督救贖性的一生，因爲保羅（在引句）想到的

18 Dodd 226. Cf. Cranfield 2.829. Hays（'Use' 125-27）指出，本節（和 9 節）從詩人的口中聽見基督的聲音這伎倆，屬於早期的基督教傳統，約翰福音（見上面註 7 之〔1〕、〔3〕）、對觀福音（例如：可十五 34 引詩二十二 1；路二十三 46 引詩三十一 5；太十三 35 引詩七十八 2），和希伯來書（例如：二 12 引詩二十二 22，十 5~7 引詩四十 7~9）都獨立於保羅也彼此獨立地見證了這個釋經傳統。Witherington（*Quest* 273-74）則認爲，保羅只是跟隨了基督的榜樣，祂使用詩篇和舊約的其他經文來詮釋祂自己的經歷（例如：可十四 34，十五 34）。

19 Bruce 240, 241. Dunn（'The Law of Faith' 76, substantially = *Paul* 654）指出，保羅論及愛／關心鄰舍的地方只有羅十五 1~3 和十三 8~10——除了加五 13~14（14 節與羅十三 9 平行）——因此不難在本書這兩段之間看出這樣的思路來：保羅把（1）耶穌之「不求自己的喜悅」描寫爲（2）「叫鄰舍喜悅」的一個例子，而（2）是（3）「要愛你的鄰舍如同你自己」的另一個講法，履行（3）的就（4）「成全了律法」。

20 Cranfield 2.732.

21 Correctly, Käsemann 382; Dunn 2.838; Dunn, 'Jesus Tradition' 181.

22 Furnish, *Jesus* 16; Schreiner 747. Cf. Käsemann 382; Reasoner 193 with n.97.

是耶穌一生所受的、言語和行動上的凌辱；而基督的一生以十字架上順服之死結束。[23]

（四）所指的主要是基督在十字架上之死；引句證實了這一點，因爲落在基督身上的「辱罵」幾可肯定是指祂在十字架上所忍受的凌辱和譏誚。[24]與此同時，首句所指的很可能也包括基督的整個工作（以祂的受死爲頂點）之性質。這思想爲文理所支持：第一節的動詞「擔當」（新譯）暗指耶穌作爲耶和華的僕人「背負了我們的軟弱，擔當了我們的疾病」（太八 17〔現修〕，引賽五十三4）；雖然以賽亞書原句在彼得前書（二24）的應用也是指基督之死，但馬太福音的引句表明，原句也可以自然和合宜地應用到耶穌治病的工作上。此外，本章首三節與加拉太書六章二節之間的相似提示，保羅是跟隨著熟悉的勸勉路線，如下：

羅十三8～10	要愛鄰舍	加五14	要愛鄰舍
羅十五1～3	要擔當弱者的軟弱	加六2	要分擔彼此的重擔
	務要叫鄰舍喜悅		
	因基督並不求自己的喜悅		如此就成全基督的律法

似乎保羅在兩段都是在訴諸耶穌的教訓和榜樣所清楚表明的、對人的愛心和關注（保羅假定讀者對這方面的耶穌傳統有所認識）。[25]筆者認爲，這第（四）看法最可取。上文對首句的動詞的理解（見首段末〔括號之前〕）亦符合這看法。事實上，「基督不求自己的喜悅」這話本身的含義也支持這一點，即所指的不僅

23 Morris 499; Byrne 424.

24 So Moo III 868-69; cf. S. Kim, *DPL* 486*b* = 'Jesus Tradition' 282. 見（1）太二十七 27～31 ∥ 可十五 16 ∥ 約十九 2～3；（2）太二十七 39～44 ∥ 可十五 29～32 ∥ 路二十三 35-39。

25 Dunn, 'Jesus Tradition' 181-83. Cf. Dunn 2.838.

是基督之死，也包括祂的一生。因為，如上文所指出，引句的含義是基督把神的旨意放在首位，因而「不求自己的喜悅」明顯的含義是「求神的喜悅」（參：帖前四 1），後者實質上與「順服神」同義（參：羅八 8；來十三 21）。[26] 在本書五章十九節，基督「一人的順從」是指「基督之死，視為祂順服之一生的頂點」；在腓立比書二章八節，基督那「至於死」的順服是指祂一生順服神的旨意（參：來十 7、9），最後以十字架上之死作為祂順服的一生之頂點（腓二 8；羅五 19）。[27]

引句對強者的適切性有不止一種看法。（一）巴約翰認為，保羅使用這引句，除了訴諸基督的自我犧牲外，也許還要將此引句明確地應用到強者身上：若強者與弱者一同用膳時願意採納猶太人的飲食習慣，他們亦會受到羅馬的猶太人所遭遇的毀謗和侮辱。[28] 巴氏認為，下一節提到聖經的教導以及聖經使人獲得鼓勵去「忍耐」，這似乎強調了引句可特別應用如上。[29] 不過，第四節屬插入句的性質，[30] 故此該節與引句的關係可能沒有巴氏的解釋那麼密切；況且，該節很可能並沒有說「忍耐」是來自聖經。[31] 較可取的看法是：（二）這引句的功用不是要鼓勵強者效法基督忍受別

---

26 Cf. Thompson 222. 作者同樣認為，保羅在十五 3 主要是想到基督之死，但不能排除祂的品格。

27 依次見：《腓》246-47；《羅》2.165。

28 Barclay, 'Romans 14.1—15.6' 305. Cf. Thompson 223; Edwards 337; Nanos 30 n.15; Ellis, 'Letter to Romans' 260. Wedderburn 85-86 認為，保羅挑出基督受辱罵這一方面，也許是因為他，和羅馬教會中那些接受了他的脫離律法的福音的人，已成為猶太人和猶太派基督徒（參《羅》1.106 註 19）侮辱、譴責和指控的對象；後者批評前者不守律法，並假定揚棄摩西的律法必然導致不道德的生活。此說與作者對羅馬書的寫作原因和目的之看法同出一轍；見《羅》1.105-7，尤其是 107 之「第二」點。

29 Barclay, art. cit. 305 n.38.

30 見十五 4 註釋註 4 所屬正文（下面 490）。

31 見十五 4 註釋第二段（下面 491）。

人的辱罵，[32] 而是要指出基督在「不求自己的喜悅」這路上走到甚麼地步，爲要鼓勵強者也「不求自己的喜悅」（1 節），而是「求鄰舍所喜歡的、使他得益處」（2 節，呂譯）。[33] 在基督的榜樣之前，強者怎麼可以拒絕考慮弱者的需要，放棄運用自己在飲食和守日等如此不重要的事上之自由，免得弱者受到屬靈的損害呢？[34]

十五4 「從前所寫的聖經都是爲教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰可以得著盼望。」

原文開首有「因爲」一詞，[1] 這似乎表示本節與上一節有某種邏輯關係。（一）有釋經者認爲，本節與上一節其實並不銜接：上一節以聖經（引句）來描寫基督的一生，本節卻是關乎基督徒應如何使用聖經「好使我們……得著盼望」（新譯）；雖然本節以「因爲」開始，但其實很難認爲本節是上一節引用詩篇的根據，因爲如果保羅的目的是要提出理由來支持他引用詩篇第六十九

32 Murray 2.199 n.5 指出，強者受弱者辱罵（譴責）的思想似乎離開本節甚遠。*Pace* Hays, 'Use' 131: 強者應像基督那樣願意在需要時爲了別人的緣故而受苦。

33 Cf. Carter, 'Servant-Ethic' 53: 引句旨在舉出基督爲謙卑地將一己的利益置於一旁的模範。

34 Cranfield 2.733（活泉 227-28）；Dunn 2.842-43. Cf. Murray 2.199; Moo III 869; Moo IV 85*b*; Schreiner 747-48.（1）Hafemann（'Romans 15:1-13' 165）則認爲，本節不是教導強者直接的效法基督，因爲基督因別人對神的反叛而從他們手中受苦（甲）與強者因別人欲討主的喜悅（參十四 6）而擔當他們的軟弱（乙）二者之間的相似並不是直接的。但是，要使引句發生功效並不要求基督和強者的情況直接相似，兩者的比較只在於「不求自己的益處」這一點：就如基督沒有求自己的益處（因祂以神的旨意爲重〔參上面註 19 及所屬正文〕，而神的旨意是要基督爲人成就救贖），同樣，強者也當不求自己的益處（爲了弱者的益處，從而爲了教會的好處）。（2）作者（166-67）進一步認爲，保羅使用引句的要旨是要指出（符合著 4 節的原則），信徒應從詩人的經歷（3b）——這經歷在彌賽亞的身上重演了（3a）——曉得，那些與義人一起在受苦中忍耐、盼望著神的拯救的人，必不至於羞愧，而是得到神的安慰。保羅的主旨是要宣告，「要被那推動基督的盼望所推動，就如他被詩人的經歷所推動」：聖經和基督的經歷教導我們，神在歷史終結時的、最後的救贖勝利（不是跟隨基督的道德榜樣）才是保羅所說的社會倫理責任（'Paul's social ethic of "obligation"'）至終的基礎和動力。但是，4 節屬插入句的性質，不宜視爲解釋 3b 的鑰匙（參上面註 30 及所屬正文）。

1 γάρ = 'For' (KJV, RSV, NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS).

篇，則他是否需要用「凡經上所寫的，都是爲教訓我們而寫的」（思高）這麼概括性的一句話呢？這就是說，本節主題的範圍超過了論證所需，但是本節（除去「因爲」一詞）對於在受苦中、需要鼓勵的讀者卻是合適的教訓。此外，本節與隨後的兩節也不銜接，因後二節回到第一至三節的主題。因此作者認爲，本節不屬保羅原著，而是後來有人加添進去的。[2] 可是，下一節對神的描寫（「賜忍耐和安慰的神」）顯然拾起了本節的用詞。況且，爲甚麼有人要把這被聲稱爲與文理那麼不銜接的話加插在這裏呢？可見後添之說很難成立。[3] 較合理的解釋是，（二）保羅在上一節引用了詩篇，勉勵強者學效基督不求自己的喜悅，這導致他在本節對舊約聖經的性質和目的作一籠統的陳述，然後他在隨後兩節向神祈願，求神使強者與弱者同心；這就是說，就保羅在本段的主要論證而言，本節有插句、旁白，或暫時離題的性質。[4] 按這種理解，「因爲」並不表達與上文一種嚴格的因果關係，而是一種較鬆散的解釋性的關聯：[5] 爲甚麼引用詩篇的話呢？因爲「聖經上的話，都是爲了教導我們而寫的」（金譯），而詩篇是聖經的一部分。[6]

「從前所寫的聖經」原文直譯作「凡先前所寫的」，[7] 所指的

---

2 Keck, 'Romans 15:4'; see esp. 126-28, 129, 131-32, 136. 作者承認，他所提出的資料並不證明本節是後添句（134），但他認爲，本節出自保羅手筆不應再被視爲必然之事（136）。

3 Schreiner 748 n.10.

4 Cf. Barrett 247, Schreiner 745 ('a parenthesis'); Schreiner 745 ('an aside'); Thompson 228, Stott 370（斯托得 501）('digression'). Moo III 869 稱之爲「繞道」（'a detour'）。

5 Cf. BDAG 189 (s.v. γάρ, 2).

6 Cf. L. T. Johnson 204: 保羅加上此句，爲要表明從前寫成的詩篇如何可以論到彌賽亞和他們（保羅和讀者）自己。

7 ὅσα . . . προεγράφη.「先前」與「我們」的時代相對（SH 395）。後一個希臘字有古卷作 ἐγράφη, 這可能是有抄寫員不慣以較常見的 γράφω（新約共 191 次）取代了較罕見的 προγράφω（新約另外只三次：加三 1；弗三 3；猶 4）所致。一些古卷在動詞之後有 πάντα 一字；這也不是原來的。Cf. Cranfield 2.734 n.2; Schreiner 751.

是「舊約聖經」（當代）。[8] 這「聖經裏面的話都是爲教導[9] 我們[10] 而寫[11] 的」（現修）；[12] 隨後一句表達了神在此事上的目的。[13] 此句的部分結構有兩種看法：（一）多數的中譯本將「忍耐」和「安慰」一起連於「聖經」，從而得出「聖經所給的忍耐和安慰」（和修）、「聖經所教導的忍耐和鼓勵」（現中，參思高）、「從聖經中學到堅忍，得到安慰」（金譯，參當代）等譯法。[14] 但原文的結構[15] 清楚顯示，「堅忍」與「安慰（或鼓勵）」分屬於兩個介詞片語，而只有後者是連於「聖經」；因此較好的譯法是（二）「藉著忍耐和聖經中的安慰」（新譯）或「藉著忍耐和聖經所給與的鼓勵」（現修），[16] 只是，兩個介詞片語的意思仍有待商榷。

---

8 複數的 αἱ γραφαί 集體地指聖經的各部分（C. Brown, *DNTT* 3.490）。

9 διδασκαλία 在此有主動的意思，指教導之舉。參上面 107-8 註 20 末。

10 「我們」指「我們基督徒」（cf. Porter, *Aspect* 100）。

11 ἐγράφη. 有古卷作 προεγράφη, 這無疑是與前一個動詞（見上面註 7）同化的結果（Cranfield 2.734 n.3; Schreiner 751）。MHT 1.115 指出，προεγράφη . . . ἐγράφη 這種結構，是古典希臘文遺留給新約希臘文的一種慣用語法：當一個複合動詞被重複使用時，其前置詞可被省略而不致減弱了它的意思。

12 與這話十分相似的除了提後三 16（πᾶσα γραφὴ . . . πρὸς διδασκαλίαν），還有林前十 11（ταῦτα . . . ἐγράφη . . . πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν）：林前十 1～10 所載的、以色列人出埃及的一些事蹟，具有向基督徒提供倫理教導的功用（cf. Rosner, 'Scripture' 98; Stern 436）。

13 ἵνα 所引介的是神使聖經被寫成的目的（Cranfield 2.735 n.2），這目的比保羅剛引用聖經的直接目的（鼓勵強者效法基督不求自己的喜悅）廣闊（參較 Denney 708*b*）。

14 Cf. KJV, TEV, NKJV; Murray 2.200. Mounce 260 解爲「藉著聖經所教導的堅忍，以及聖經所帶來的鼓勵」。

15 <u>διὰ</u> τῆς ὑπομονῆς καὶ <u>διὰ</u> τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν. 一些古卷省略第二個 διά, 這反映了將前一個片語也連於 τῶν γραφῶν 的趨勢；但很強的古卷外證（包括西乃抄本及梵諦岡抄本）支持兩個介系詞的抄法（Cranfield 2.734 n.4; Dunn 2.836 n.d; Schreiner 751）。

16 參呂譯；NIV, NAS; esp. RSV, NRSV ('by steadfastness and by the encouragement of the scriptures'). 以前一個片語爲獨立於後一個的釋經者包括：Michel 445-46; Cranfield 2.735; Morris 500; Moo III 870 n.38; Keck, 'Romans 15:4' 129.

有認為「這裏的『忍耐』應該是指著對那些與我們看法不同的人的忍耐，特別是堅強的人對軟弱的人的態度。」[17] 其實原文用的字不是「忍耐」，而是「堅忍」。[18] 又有認為這裏的「堅忍」是指耶穌基督在受苦中的堅忍；[19] 帖撒羅尼迦後書三章五節就明白地提到「基督的堅忍」（呂譯、思高、新譯），其最自然的意思是基督本身所顯出的堅忍（參：來十二2～3）。[20] 不過，本節並無「基督的」一詞，而「堅忍」在保羅書信另十四次的用法絕大部分是指信徒的或是保羅（及同工）的，而不是特指他們的主的堅忍。[21]

兩個介系詞的意思是否相同的？關於第一個，有認為「藉著堅忍」是「藉著聖經所給的鼓勵」以外的「持守著盼望」（呂譯）[22] 的另一個方法。[23] 不過，首個介詞片語已在八章二十五節用過，該處說我們信徒是「〔存著〕堅忍〔思高〕熱切期待〔新譯〕」所盼望之事；這暗示堅忍是由盼望而生，堅忍有賴盼望而存在，唯有在「有盼望」的情況下，我們才會、才能夠堅忍。[24] 這就有力地提示，「藉著堅忍」在本節並不是持守盼望的方法，而是（如在該節一樣）表達一種伴隨的情況：我們是「存著堅忍」（即是以

---

17 鮑 2.165。

18 ὑπομονή, not μακροθυμία. 二字的區別請參《羅》1.351。

19 Michel 445. Cranfield 2.735 n.4 表示不同意。

20 參《帖後》313-14。

21 依次見：羅五 3～4，八 25；林後一 6；西一 11；帖前一 3～4；帖後一 4；提前六 11；多二 2（指信徒）；林後六 4，十二 12；提後三 10（指保羅及其同工）；另見羅二 7（籠統的指人「恒心」行善）。詳見《帖前》67-68；cf. Thompson 226-27.

22 首個片語提到堅忍，這提示 ἔχωμεν 的意思不僅是 'have' (KJV, RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS, NJB) =「得著」或「獲得」（思高、現修），而是 'maintain' (NEB), 'hold fast' (Dunn 2.836) =「持守住」（鮑 2.165）。Cf. Cranfield 2.735 n.3; Heil, *Hope* 93; Moo III 869 n.34 ('go on hoping'); 活泉 228。一些古卷在 ἔχωμεν 之後（大抵是意外地）重複了在前面的 τῆς παρακλήσεως（見註 15）二字（Cranfield 2.734 n.5; Schreiner 751）。

23 Keck, 'Romans 15:4' 129.

24 《羅》2.691。

堅忍的態度）持守盼望的。[25] 第二個介系詞則可能是表達媒介或原因：我們可以持守盼望，是「藉著」或「因聖經所給的……安慰」（和修）[26] 或「由於經上的鼓勵」（呂譯）。[27]

但原文名詞在這裏的意思是「安慰」抑是「鼓勵」呢？[28] 像同字根的動詞一樣，這名詞可以表達四個不同的意思：「懇求、請求、呼籲」；「勸勉」；「安慰」；「鼓勵」。[29] 就本節而論，首二個意思並不符合文理。[30] 用以支持第三個意思的主要理由是，這詞在下一節的意思「顯然」是「安慰」，因而在本節也應該是。[31] 可是，下一節對神的描寫顯然是重拾了本節的兩個名詞，因而兩個名詞的意思應由本節（不是下一節）斷定；而本節並無提及苦

---

25 Cf. NEB: 'with fortitude'; Cranfield 2.699, 736: 'with patient endurance'. Schreiner 749 認為首個片語的意思是「藉著」或「由於」堅忍，因「盼望」在五3～5是堅忍的結果。筆者認為正文的看法較可取，因堅忍和盼望的關係在五4只是間接的（「堅忍產生老練，老練生盼望」，參《羅》2.44-45），在八25則較為直接；而且八25用了與本節相同的介詞片語（除了欠冠詞），因而比五4更適宜用作解釋本節首個介詞片語的輔助。

26 τῶν γραφῶν = genitive of source: cf. DM §91(2).

27 Dunn 2.839 說，新近的釋經者一般都同意，首個 διά 表達伴隨的情況，第二個 διά 則表達原因（如正文）。這方面的例子還包括：Schlier 421; Käsemann 383.

28 依次見：思高、新和、新譯、金譯；（'comfort'）KJV, NKJV; 及當代、現修；（'encouragement'）NEB, NIV, RSV, TEV, NRSV, NAS, NJB; cf. CEV.

29 見《腓》189；參上面 110-11、40-41。

30 儘管第二個為 Barrett 248（鮑 2.165 註 215 的話不確）及 Hays（'Scripture' 30: παράκλησις = 'moral exhortation'）所支持。Cranfield 2.735-36 指出，巴列特所舉的理由（τῆς παρακλήσεως 之後為所有格的字）是無力的。Dinter（'Paul' 48*b*）則似乎是採第一個意思：'through patient appeal to the Scriptures'（藉著忍耐地訴諸聖經）。

31 Käsemann 383, endorsed by Cranfield 2.736（但見下面註 33）；鮑 2.165。解為「安慰」的釋經者還包括：Murray 2.200; Schlier 421; Moo III 870; Moo IV 86*a*; Schreiner 748. 凱撒曼（同上）認為，次經馬加比壹書十二 9（παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια, 思高：「有我們手中的聖經作安慰」）是極好的平行。但原文名詞在該節同樣有兩種譯法：「安慰（consolation: NJB）」或「鼓勵（encouragement: NRSV）」；Keck（'Romans 15:4' 131 n.20 [continued]）提出理由支持後一個譯法。

難（儘管上一節有提到基督所受的辱罵），卻提到「存著堅忍持守盼望」，因此，「藉著聖經所給的鼓勵」比「因聖經所給的安慰」更符合文理。[32] 不過，由於鼓勵和安慰二者的關係十分密切，我們可以在採納「鼓勵」爲主要的意思之餘，同時包括「安慰」爲次要的意思；如此，目的子句的意思即是，「好使我們可以存著堅忍，並藉著聖經所給的鼓勵（和安慰），持守盼望」。[33]

聖經如何給予信徒鼓勵，使我們可以持守盼望呢？部分的答案可能是，舊約聖經有關神的拯救計畫的預言都在基督裏得到應驗（參：林後一 20），這就使我們獲得鼓勵去持守盼望，相信這盼望至終不會落空（參：羅五 5）。[34]「盼望」上一次出現是在十二章十二節；在這裏可作同樣解釋。[35] 保羅爲甚麼在這裏重提「盼望」這題目呢？（一）葛嵐斐認爲，鑑於盼望在羅馬書及新約其餘部分的重要性，說基督徒持守盼望是表示他們繼續過基督徒的生活一個十分合適的講法。因此，保羅在這裏提到盼望是不足爲奇的。[36] 也許較好的解釋是，（二）這裏提及盼望，加上隨後兩節的祈願，指向第七至十三節，爲之鋪路：[37] 該處所描繪的景象是外

32 解爲「鼓勵」的釋經者包括：Barclay 195; Edwards 388; Byrne 425, 426, 427; W. Radl, *EDNT* 3.406*a*; LN 25.59; Keck, 'Romans 15:4' 130; Harrison 152（海爾遜 315）。李常受 435-36（cf. Witness 351-52）作「激勵」。斯托得 502「以忍耐爲目標安慰……我們」沒有準確地譯出 Stott 370 'bring us *encouragement* with a view to *endurance*' 的意思（= 帶給我們鼓勵，其目的是要我們忍耐）；διὰ τῆς ὑπομονῆς 卻不能解爲 'with a view to endurance'（見上面註 25 及所屬正文）。

33 Cranfield 2.699 的譯文作 'comfort', 736 的註釋則說 'comfort and encouragement'; 即是作者祕而不宣地把「鼓勵」之意包括在內。筆者的解釋倒轉了葛氏解釋的重點。

34 Cf. Hume 204-5; Moo III 870. Barrett 248 的解釋是，聖經預告了我們的處境，因而鼓勵我們存著盼望度過；Hume 205 認爲這不大可能是正確的，因上一節的引句所指的是彌賽亞的遭遇。

35 見上面 147-48 註 16 及所屬正文。Murray 2.200 則解爲信徒的心態。本節的 ἐλπίδα 有冠詞（如在八 24，十二 12，十五 13b）；Morris 500 認爲這表示所指的不是人類一般的希望，而是基督徒的盼望。無論如何，文理肯定賦予此意思。

36 Cranfield 2.735.

37 Cf. Käsemann 383, endorsed by Wilckens 3.102.

邦基督徒與猶太基督徒一起歸榮耀給神；最後一個舊約引句（12節）提到「耶西的根〔現修：後代〕」是外邦人的盼望，而這引至構成整段勸勉（十四1～十五13）之頂點的祈願：「但願使人有盼望的神，因信將諸般的喜樂、平安充滿你們的心，使你們藉著聖靈的能力大有盼望」（13 節）。對於羅馬教會的強者（主要爲外邦基督徒），保羅的話可能有特別的適切性：作爲在基督以外的外邦人，他們原是「沒有盼望」的（弗二 12，現修），但如今在基督裏與猶太基督徒一同構成了神的一個子民；他們當努力實踐神的子民之合一。[38] 無論是猶太基督徒或外邦基督徒，他們若能持守盼望（深信神至終必會實現祂有關救恩的應許），就會獲得動力去盡所能的克服強者與弱者之間的歧異，邁向實現保羅的異象：猶太基督徒與外邦基督徒和諧一致地一同敬拜，一心一口的歸榮耀給神（6 節）。[39]

c 求神使二者同心（十五5～6）

十五5 **「但願賜忍耐安慰的　神叫你們彼此同心，效法基督耶穌，」**

十五6 **「一心一口榮耀　神——我們主耶穌基督的父！」**

這兩節是保羅的祈願；[1]「祈願」之名得自其特色，即是原文使用祈願式語法而非命令式（或稱：祈使式）語法，但在意義上與直接的祈求並無分別（比較：「耶和華啊，求你興起」〔民十35〕；「願神興起」〔詩六十八 1〕）。[2] 此祈願的對象是「賜堅

---

38 Moo III 870-71.

39 Cf. Lincoln, 'Romans 4' 175-76.

1 δέ = 'Now' (KJV, NKJV, NAS, NJB). 此字表明這祈願結束目前的一段（Cranfield 2.736）。Weima（*Endings* 101-4）把這兩節和 13 節放在「平安的祝福」（例如：33 節，十六 20a）和「恩典的祝福」（例如：十六 20b）以外的、出現在書信的本體之內的「『其他的』祝福」之列。參十五 33 註釋註 9 末部分（下面 669）。

2 Cf. Cranfield 2.737; W. B. Hunter, *DPL* 727*b*;《帖前》261；《來》2.475。關於新約裏的祈願式語

忍和鼓勵的上帝」（呂譯），[3] 這稱謂顯然拾起了上一節所用的兩個名詞，就如第十三節的「盼望」拾起第十二節的同一個詞。[4] 這兩個名詞在本節可能不是指神自己的兩種性質，[5] 而是指祂所賜的兩樣東西。[6] 上一節以聖經爲鼓勵的來源，這裏則以神爲其來源；合起來所提示的意思就是，神藉著聖經鼓勵我們，祂藉著祂已說的話繼續對我們說話。[7]

祈願的內容由這兩節的其餘部分構成。（甲）「使你們彼此同心」較貼近原文的譯法是「賜給 [8] 你們彼此間同樣的意念」（呂譯）。按原文，複數的「你們」在本大段（十四 1～十五 13）的上文只用了三次，[9] 保羅較多使用複數的「我們」和單數的

法，可參《帖前》263；最常見的 μὴ γένοιτο 可參《羅》1.431 註 1。Murray 2.200 認爲，祈願的形式是對人表達的一個願望，願神在他們身上成就所暗示的勸勉，因此，祈願是滔滔而言的一箭雙鵰（對人勸勉、對神祈求）之法。但是 Cranfield 2.736 指出，祈願其實等於祈求，所可能暗示的、勸勉的成分是次要的，相當於伴隨著一切誠懇的祈求或代求的、要盡力促使自己的祈求得以實現的堅決意圖。

3 ὁ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως. 類似的稱謂包括：θεὸς πάσης παρακλήσεως（林後一 3）；ὁ θεὸς πάσης χάριτος（彼前五 10）；ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης（林後十三 11）；ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης（羅十五 33，十六 20；腓四 9；帖前五 23；來十三 20），cf. ὁ κύριος τῆς εἰρήνης（帖後三 16）；ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος（羅十五 13）；ὁ θεὸς τῆς δόξης（徒七 2），cf. ὁ πατὴρ τῆς δόξης（弗一 17）。

4 Cranfield 2.737; Hume 205. J. L. Wu（*DPL* 558*a*- *b*）指出，像本節這一類的保羅祈願是針對讀者的明確的需要而「量身訂造」的（參：13 節；帖前三 11～13；帖後二 16～17，三 5）。

5 原文並無「賜」字。Constantius 和伯拉糾認爲「堅忍的神」是指聖靈（see Bray 355*b*），未知有何根據。

6 Käsemann 383. Wallace 107 解爲 'the steadfast and encouraging God': 神是堅定的，也是鼓勵人的，即是祂在我們裏面產生鼓勵。這就提示，「堅忍的神」意即「在我們裏面產生堅忍的神」。此解釋似乎以二詞指神的性質開始，以神所賜的「產品」結束。

7 Cf. Murray 2.200-1; Stott 370-71（斯托得 502）；Schreiner 749. Rosner（'Scripture' 92）指出，神和聖經的運作有同一目的，這表示聖經有屬神的性質。

8 δῴη, 'the Optative of Wishing' (Burton §176), 'the Optative proper' (MHT 1.194-95, cf. 2.211). 這是後古典希臘語（參上面 60 註 18）的寫法，早期的寫法是 δοίη（活泉 228；Cranfield 2.737 n.2, with reference to BDF §95[2]）。

9 參上面 358 註 97、99。

你」；[10]保羅在此再次使用複數的「你們」，所指的是羅馬教會的所有信徒，並維持這用法直到本大段的結束。[11]「〔有〕同樣的意念」一詞在十二章十六節出現過；[12]它在這裏的意思顯然不是：在一切事上都「有同樣的見解」（現修），因保羅在上文曾教導讀者，在守日這事上「只要各人自己心意堅定就可以了」（十四 5，新譯）；它的意思較可能是：在不同的意見與行爲之中保持一種共同的「看法」或「想法」，[13]是關乎他們對彼此的態度的。[14]

（乙）「效法基督耶穌」原文直譯作「照著基督耶穌」。[15]這介詞片語有好幾種略爲不同的解釋：（一）「依照／按照基督耶穌的榜樣」（呂譯／當代）；[16]（二）「按照基督耶穌的品格或榜樣」；（三）「按照耶穌基督的模式」（基督並不求自己的喜悅，3 節）以及「按照基督的靈」；（四）按照基督的心意；（五）按照基督的旨意；（六）按照基督的旨意和榜樣；（七）主要的意思是「按照基督的旨意」，但不排除基督的榜樣之意；（八）按照強者和弱者共同的對基督耶穌的主權之承認。[17]筆者認爲（一）最可

---

10 依次參上面 358-59 註 100-1，註 96、98。

11 Cranfield 2.737.

12 兩處用了不同的介系詞。參上面 168。亦參：林後十三 11；腓二 2，四 2。

13 '[A] common perspective' (Moo III 871), 'unity of perspective' (Mounce 260), 'mind-set' (Byrne 426). 參《羅》2.578 註 7。Hafemann（'Romans 15:1-13' 178 n.52）將這共同的看法解爲「在現今讚美神，預期著祂所應許的、在基督的主權下的末日拯救將會實現」。L. T. Johnson 205 認爲，保羅使用了古代希臘世界關乎友誼的傳統語言：朋友是「想法相同」的人（亦見腓二 2）。

14 Byrne 426: 'The single "mind-set" . . . has more to do with attitude towards one another'; cf. Hume 203: 'that you share the same mind in [your dealings with] one another'.

15 κατά = 'according to / in accord/accordance with ' (KJV, NKJV, NAS / RSV/NRSV). Cf. BDAG 512 (s.v. B 5 a α): 'according to whose will, pleasure, or manner someth[ing] occurs'.

16 參：思高、現修、金譯；NEB, TEV, NJB; Murray 2.201 (3), followed by Rogers 343*a*.

17 依次見：（2）活泉 228；SH 396;（3）J. Goetzmann, *DNTT* 2.619; cf. Michel 446;（4）L. T. Johnson 205;（5）W. Michaelis, *TDNT* 4.669 n.18, endorsed by Käsemann 383; Cranfield 2.737; Moo II 1156*a*（但見〔6〕）；（6）Moo III 872-73; Schreiner 750;（7）Dunn 2.840 (cf. 843); Dunn,

取，理由如下：（1）若保羅的意思是「按照基督的旨意」，他大可以加上「旨意」一詞；事實乃是，雖然保羅書信多次提到「神的旨意」，[18] 但「基督的旨意」一詞並無出現。這事實給（五）至（七）扣上很大的問號。（2）認爲與討論中的片語相等的「按照主」（林後十一 17〔思高〕：「依主的權柄」〔呂譯〕）和「隨從聖靈」（羅八4、5）表示此片語主要指基督的旨意，[19] 這理由不是決定性的，因爲甚至是同一個介詞片語亦會按不同的文理而具不同的內涵。[20]（3）與本片語相似的「照著以撒」（加四 28，原文直譯）的意思是「像依撒格一樣」（思高），這支持本片語的意思是「像基督耶穌一樣」，即是「倣效耶穌基督的榜樣」（思高）。（4）第三節剛舉出了基督爲榜樣，這有力地支持此解釋；此解釋亦與信徒「要披戴主耶穌基督」（十三 14）的指示相符。（5）在思想上最接近本節的是腓立比書二章五節：「基督耶穌存著甚麼意念〔或：態度〕，你們也要存著甚麼意念在你們中間」（呂譯）。[21] 在這話的提示下，「照著基督耶穌」意即「照著在基督身上所見的態度」，「效法基督耶穌」，「不求自己的喜悅」（十五 3），「依照愛心而行」（十四 15，呂譯）；而這正是強者

'Jesus Tradition' 183;（8）Lo II 150. 後一說詳見同書 149, 146, 156-57; 157 的第（3）點可參《羅》3.575 註 7。

18 θέλημα θεοῦ: 林前一 1；林後一 1；弗一 1（參 5 節）；西一 1；帖前五 18；提後一 1；θέλημα τοῦ θεοῦ: 西四 12；τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ: 弗六 6。

19 So Dunn 2.840. 兩個片語依次爲：κατὰ κύριον, κατὰ πνεῦμα.

20 例如：κατὰ θεόν =「照著神的旨意」（羅八 27）、「依著神的意思」（林後七 9、10、11）；但在弗四 24 的意思則爲「照著神的形像」（參：西三 10）。

21 此句的詳細解釋，請參《腓》205-10。兩節的相似在原文更爲明顯，比較：

腓二 5	τοῦτο	φρονεῖτε	ἐν ὑμῖν	ὃ καὶ	ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
羅十五 5	τὸ αὐτὸ	φρονεῖν	ἐν ἀλλήλοις		κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν

和弱者同樣需要的。[22]

（丙）「為使你們同心同聲榮耀我們主耶穌基督的父上帝」（6 節，和修）表達了「彼此同心，效法基督耶穌」的目的，亦即是保羅的祈願的至終目的。「同心」一詞[23]指參與一外表上相似的行動的一班人之內在的合一；其最早的用法和後來最通常的用法是在政治的範疇裏（參：徒十二 20），尤其是指一個聚集的團體一致的決定（參：徒十五 25）。[24]「同聲」原文作「一口」，[25]這是「以因代果」的用法；[26]「同聲」是內在的「同心」之外在表現，二者一起形容了「榮耀」神的方式。[27]這動詞在此是指以「頌讚／讚頌」（現修／金譯）來「尊崇」（當代）神。[28]人類至基本的罪就是「他們雖然知道神，卻不當作神榮耀他〔即是：不尊他為上帝（新譯）〕，也不感謝他」（一 21）；保羅的祈願逆轉了這個情況，提出了相反的異象：猶太人與外邦人把神作為創造

22　第（5）點參 Thompson 228-29. Tomson（*Paul* 254）認為，5 節可視為本大段（十四 1～十五 13）的目標之摘要：「照著基督耶穌，彼此和諧」。但 6 節表明了，終極的目的仍在後面。

23　ὁμοθυμαδόν, 在新約另外只見於使徒行傳（十次：一 14，二 46，四 24，五 12，七 57，八 6，十二 20，十五 25，十八 12，十九 29）；首四次（亦參十五 25）描寫了早期教會某方面的情形，Moo III 872 n.53 因此認為，保羅的祈禱就是要羅馬教會顯出那標誌著首個被聖靈充滿的教會之合一。

24　Cf. H. W. Heidland, *TDNT* 5.185-86, *TDNTA* 684; Käsemann 383; Dunn 2.840.

25　ἐν ἑνὶ στόματι, literally = 'with one mouth'. MHT 3.252 認為不能排除 ἐν 為「位置格（locative）」（有別於「憑藉格」= instrumental）用法的可能，因話是在口中形成的。Denney 709*a* 指出，用希臘文的作者通常會寫成 ἐξ ἑνὸς στόματος（例如革利免壹書 34.7, 引於 Schlier 422）。

26　Rogers 343*a*. MHT 4.92 則認為「一口」是希伯來式的迂說法（'circumlocution'）。Reasoner（'Romans 12:1—15:13' 298）謂保羅如此祈求，是由於羅馬的信徒用他們的口作不同的事，用膳時如是，談話時亦如是（十四 1～3）。此解釋流於牽強。

27　Cf. Murray 2.201; Schlier 422; 活泉 229。

28　Cf. NEB, TEV, CEV: 'praise'. δοξάζω 在本書上文用了三次（一 21，八 30，十一 13），下文再用一次（十五 9）。參《羅》1.295 註 3。

主，如今更是救贖主，所當得的榮耀頌讚歸給祂。[29]

這裏對神的稱謂主要有兩種理解：（一）按「上帝、／——我們主耶穌基督的父」（呂譯／新和）這譯法，「我們主耶穌基督的」只形容「父」字，並不同時形容「上帝」；得出的意思即是，「上帝〔是〕我們主耶穌基督的父」（當代）。[30]用來支持這種理解的理由包括：（1）雖然「父」字需要進一步解釋，「神」字卻自然是單獨的（即是不必任何修飾）；（2）「神和父」這組合在保羅書信他處是獨立使用的，即是並無修飾語（沒有被稱爲「主的」、「耶穌的」或「基督的」）（林前十五 24；弗五 20；西三17；雅一27，參三9）。[31]可是，原文結構最自然的理解無疑是（二）多數中英譯本所採納的譯法：「我們主耶穌基督的父〔和〕上帝」，[32]意即上帝不但被稱爲主耶穌基督的父，也被稱爲祂的神。這種理解不但是原文語法較自然的意思，[33]亦爲新約其他

---

29 Dunn 2.841; cf. du Toit, 'Römerbrief' 69. 後者（75）指出，末世群體歸榮耀給神並非有賴猶太人和外邦人的合一，但基督徒群體的聯合和合一增加了他們對神的尊崇，就如（相反的）他們之間的緊張狀態和紛爭使神的尊崇受到威脅和損害。

30 Cf. KJV: 'God, even the Father of our Lord Jesus Christ'; CEV 省去 'even' 一字。原文爲 τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.（1）此稱謂亦見於林後一 3；弗一 3；彼前一 3；參：林後十一 31（欠最後一字）；西一 3（欠 καί 字：cf. Cranfield 2.738 n.3）。J. Schneider（*DNTT* 2.76）稱之爲新約書信所用的「嚴肅的認信公式」；cf. O. Hofius, *DNTT* 1.620: 禮儀性的公式。（2）Chae 207 n.7 謂「我們的主耶穌基督／基督耶穌」一詞在本書只出現在保羅強調猶太人與外邦人之聯合（'solidarity'）的那些段落中。但參五 1、11、21，六 23，七 25，八 39，十五 30；這些經文不見得是屬於作者所說的該類段落。

31 SH 396-97; Denney 709*b*.（這些作者只是在引述別的釋經者的論證。）

32 思高、新譯、現修、和修：RSV, NIV, TEV, NKJV, NRSV, NAS, NJB. 基督的名稱由 3 節的 ὁ Χριστός 進展到 5 節的 Χριστὸν Ἰησοῦν, 再到本節的 τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ（Michel 447 n.17; Cranfield 2.738）。

33 τὸν θεὸν καὶ πατέρα: 一個冠詞把隨後的兩個名詞連起來，然後是所有格的 τοῦ κυρίου ἡμῶν. Wallace 276 指出，新約以「冠詞 + 名詞 + καί + 名詞」這種結構（參 270）來描寫神超過十二次（另外的例子包括：加一 4；雅一 27；及上面註 30 之〔1〕所列經文〔除了西一 3〕）。

的經文所支持：不但在十字架上的耶穌稱神爲「我的神」（太二十七 46‖可十五 34），復活了的基督也對抹大拉的馬利亞提到「我的神，也是你們的神」（約二十 17）；保羅又稱神爲「我們主耶穌基督的上帝」（弗一 17，新和）；希伯來書的作者亦引詩篇的話稱神爲「你〔基督〕的神」（來一 9）。[34] 加爾文對此現象提供了合理的解釋：基督稱神爲「我的神」，這稱謂就基督所取了的人性而論是恰當的；但基督既是人也是神，因而這稱謂就被用於基督這神人合一的整個位格上。[35]

4　效法基督彼此接納（十五 7～13）

7　所以，你們要彼此接納，如同基督接納你們一樣，使榮耀歸與　神。

8　我說，基督是為　神真理作了受割禮人的執事，要證實所應許列祖的話，

9　並叫外邦人因他的憐憫榮耀　神。如經上所記：

因此，我要在外邦中稱讚你，歌頌你的名；

10　又說：你們外邦人當與主的百姓一同歡樂；

11　又說：外邦啊，你們當讚美主！

萬民哪，你們都當頌讚他！

12　又有以賽亞說：

將來有耶西的根，

就是那興起來要治理外邦的；

外邦人要仰望他。

13　但願使人有盼望的　神，因信將諸般的喜樂、平安充滿你們的心，使你們藉著聖靈的能力大有盼望！

34　SH 397; Denney 709*b*; Murray 2.201, endorsed by Cranfield 2.738; Morris 502; Moo III 872 n.52. 來一 9 所指的可能是基督升天得榮之日所發生的事（參《來》1.88-89）。

35　J. Calvin, *The Gospel According to St John 11-21 and the First Epistle of John* (E.T.; Edinburgh 1961) 201, as cited in Cranfield 2.738.

本段與上文的關係有至少三種看法：（一）本段結束了從一章十六（或十七）節開始的整個論證。[1] 米勒認爲，支持此說最有力的證據就是，在保羅的討論裏佔了中心位置，但自十二章一節開始勸勉之後便再沒有明白提及的一些題目，在本段再度出現。米勒將這些題目分爲四方面，分別是關乎：表達於拯救行動的、神的性格；神的拯救行動的接受者；人對此拯救行動的回應；和聖經對以上三方面的見證。第一方面牽涉到（1）「上帝的眞理」（8a，新譯），即是「神的義」（一 17，三 21～四 25）和「神的信實」（三 1～4，九～十一）、（2）神的「憐憫」（9a，參九 15～18、23～25，十一 30～32），和（3）神的「應許」（8b，參第四章，第九章）。第二方面，神的拯救行動的接受者包括猶太人和外邦人（8～9a），即是所有的人（一 18～四 25，九～十一）。第三方面，人的回應包括「彼此接納，如同基督接納了你們一樣」（7a～b，參一～十一）；他們要「彼此接納……使榮耀歸與神」（7a、c，參一 21、23，三 23，四 20；六 13，十二 1）。第四方面，基督職事的雙重目的（8～9a）有聖經的見證（9b～12）；保羅從開首（一 2）到末了（十六 26）都強調聖經在他的福音裏佔著重要的位置（尤見九～十一之濃密的舊約引句）。此外，本段結尾的祈願（13 節）提到「信」、「盼望」和「聖靈」，其中的每一樣在書中都有頗詳細的描繪。由此可見，保羅有意在本段將全書的論證總結起來。[2] 不過，本段並無觸及書中另一些重要的題目（例如：義的生活與基督的工作之關係〔六 1～七 6〕、律法與罪及死亡的關係〔七 7～25〕），因而稱本段爲

---

1 So Hill 1106*a*; Dodd 227; Culpepper, 'Romans 12-15' 462. Wright（'Romans' 188; endorsed by Hays, 'Romans' 81, and by Chae 68）認爲本段可視爲全書「眞正的撮要」；但見下面註 7。

2 Cf. Miller 79-88. Gaston（*Paul* 133）強調本段與神的信實（三 5～6，九 6）、應許（四 13、14、16、20）、憐憫（十一 30～32）的聯繫。Wright 750 也是認爲本段總括全書（亦參下面註 7）。

全書論證的總結難免有誇大之嫌。[3]

（二 A）十五章六節的頌讚（或應說 5～6 節的祈願）結束了有關強者和弱者的討論，本段是從十二章一節開始的整個勸勉的結束。[4]（二 B）本段一方面結束了上文（十二 1～十五 6）的勸勉，同時總結了書信整體的主題（複數）。[5] 不利於這第（二）看法的一點是，雖然十二章一節至十五章十三節是書中很容易界定的一大段落，但討論中的本段與該大段的主題（十二 1～2）之間唯一明確的相似處，只在於「（神的）憐憫」這個題目（十二 1，十五 9）。[6]

（三）本段結束了有關強者與弱者的整個論證（十四 1～十五 13）。[7] 支持此說的主要理由是，在本段與上文（十四 1～十五 6）之間有好些明顯的聯繫：（1）本段開首的一句（「你們要彼此接納」）拾起了十四章一節首句（「你們要接納」，亦參 3c）的同一個動詞；（2）本段首句的「彼此」一詞在該上文已出現三次（十四 13，「不可再彼此論斷」；19 節，「要追求……彼此造就的事」〔和修〕；十五 5，「彼此同心」），四次都反映了保羅對教會群體內不同組別間的關係之關注。（3）「你們要彼此接納……使榮耀歸與神」（7a、c）和「使你們同心同聲榮耀……神」

3　Cf. Moo III 874. *Pace* Miller 88 n.70.

4　So Ziesler 326, 336-37, 338. Cf. Yinger, 'Romans 12:14-21' 88.

5　Wagner, 'Romans 15:8-9' 473. 鄧雅各的立場與此相似：Dunn 2.x 的結構大綱以本段為十二 1 及下的整段勸勉之「結束的撮要」，2.844-45 的解釋則認為本段結束了書信的本體（一 18～十五 13），包括其神學論說及由此而得的勸勉。作者又稱本段為「信上所闡釋的福音及神學之高潮性的陳述」（Dunn, *Paul* 529）。Cf. Wright 730*a*.

6　Miller 79.

7　So, e.g., Fee, *Presence* 616-17; Moo III 874. Wright 744*a* 則認為十五 1～13（不僅是 7～13 節）是三重的結語，同時結束十四 1～十五 13、十二 1～十五 13，和全書整體（亦參上面註 2）。關於穆爾（上面註 3 所屬正文）所提出的反對理由，賴特（n.553）視那些題目為 'present by strong implication'.

（6 節，和修）這兩句話，不但分享了同樣的關注（榮耀神），且指出了類似的、榮耀神的方法（和諧的關係、同心的敬拜）。[8]（4）本段最後一節所提到的「信」和「喜樂、平安……聖靈」，依次使人想起十四章一、二節的「信心／信」和十七節的「聖靈所賜給的……平安、喜樂」（金譯）。[9]（5）本段與上一段（十五 1～6）的結構十分相似，兩段都：以勸勉開始（1～2 節，7a），訴諸基督的榜樣（3a，7b～9a），引舊約聖經支持（3b～4 節，9b～12 節），以祈願結束（5～6 節，13 節）。[10]

米勒提出以下的反對理由：（1）在上文（十四 1～十五 6），保羅指示強者要接納弱者，又要強者擔當弱者的軟弱（十五 1），但在本段則指示強者和弱者要彼此接納。爲甚麼這樣從「強者」轉到教會整體呢？（2）在第十一章之後，保羅便沒有再使用「猶太人」和「外邦人」這些類別，爲甚麼到了本段（8 節開始）又再次使用呢？（3）爲甚麼在上一段（1～6 節）之後又加上在格式和內容上都十分相似的本段，而不直接從第六節轉到下一大段（十五 14～32）的開始呢？米勒認爲，（1）保羅從強者轉到教會整體，是爲要將本段論證的範圍擴大，超過上文（十四 1～十五 6）所討論的強者與弱者的問題。（2）爲了同一原因，保羅將討論轉到猶太人和外邦人這題目上。（3）本段重複了上一段不少的內容，因爲上一段的勸勉跟書信整體的主要關注有十分密切的關係。本段比上一段更強調聖經（比較 9b～12 節和 3b），這種強調以及引句所論的題目同樣將本段的焦點擴闊，超越了強者和弱者的問題。這一切都表示，本段不僅爲保羅對強者和弱者的勸勉之

8 Miller 75.（留意米勒是採第〔一〕立場的，見上面註 2 及所屬正文。）

9 Cf. Reasoner 24.

10 Hafemann, 'Romans 15:1-13' 169; cf. Culpepper, 'Romans 12-15' 462; Keck, 'Romans 15:7-13' 86; du Toit, 'Römerbrief' 74; Byrne 428; Miller 75; Wagner, 'Romans 15:8-9' 474 n.10; Grieb 130.

總結。[11]

筆者認為米勒的反對理由不是決定性的：（1）保羅在上文（十四 1～十五 6）的指示，並非全部都只是給強者的；在構成上文的三段之中，後二段確是針對強者而發（十四 13～23，十五 1～6），但第一段的對象包括強者和弱者。按這種理解，本段與該第一段前後呼應，這表示本段是屬於對強者與弱者之勸勉的一部分，因而支持本段是所屬之大段的結束。[12]（2）第八節開始再次使用猶太人和外邦人這些類別，這是再自然不過的，因為所論的是基督的職事，而此職事的對象顯然不是只限於羅馬教會（及任何其他地方，如哥林多）的強者和弱者，而是包括由猶太人和外邦人所組成的全人類（參十 12，三 22）。這就是說，保羅從強者和弱者轉到猶太人和外邦人，其原因不是為要將討論的焦點擴闊，而是由於基督職事的性質，儘管這種詞彙的改變確有使焦點擴闊的果效。[13]（3）保羅沒有從上一段的末節（6 節）直接轉到下一段的首節（14 節），因為他還沒有完成他對強者和弱者的勸勉：按上面（1）所述對本大段（十四 1～十五 13）的結構之理解，保羅仍需加上本段（對強者和弱者）的勸勉以平衡上二段對強者的勸勉，並完成本大段的交叉式排列結構。雖然本段與上一段在格式或結構上十分相似，但不宜誇大二者在內容上的相似。上一段的主旨是要強者仿效基督不求自己的喜悅之榜樣，使弱者得益；本段的主旨則在於向強者和弱者呼籲，根據基督已同樣接納了他們二者的事實，彼此接納，歸榮耀給神。

總結以上的討論，筆者認為（三）比（一）和（二）可取。在這前提下，（一）所提出的現象有兩種解釋：（1）本段結束上文

---

11 Miller 77-79.

12 參上面 25-27 之（甲），及 32-33 註 30 所屬正文。

13 Du Toit（art. cit. 74）認為，本段比前一段較籠統，為下一段（十五 14 及下）鋪了路。

（十四 1～十五 6）的討論，同時包括了信上一些主要題目的撮要。[14]（2）保羅暗指信上一些較大的題目，藉以加強他對強者和弱者的最後的勸勉。[15]後者似較可取。

a 當彼此接納，榮耀上帝（十五 7）

十五 7 「所以，你們要彼此接納，如同基督接納你們一樣，使榮耀歸與 神。」

「所以」一詞表示，本節是綜合上文的討論而得的結論；這「上文」是指保羅對強者和弱者的勸勉（十四 1～十五 6）。[1]「你們要彼此接納」與十四章一節的「你們要接納」首尾相應；[2]不過，雖然「你們」在兩處都是指教會整體，但該節其實是要強者接納弱者（參十五 1），本節則較「公正」地要強者和弱者彼此接納。[3]鄧雅各指出這似乎輕微的改變之重要性：在上文（十四 13b～十五 4）強調了強者應如何對待弱者（不要傷害他們，要使

---

14 Schreiner 753. Cf. Moxnes 87-88. Schreiner 703-4 則說，本段一方面是十四 1～十五 6 的結束，另一方面也是整卷書信的高潮。論到高潮，筆者認爲 Head（'Romans' 64）的講法較中肯：本段「若不是羅馬書的神學高潮，也是其實際〔勸勉〕部分的高潮」。

15 Moo III 874.

1 Cranfield 2.739; Wilckens 3.105; Schreiner 753; cf. Dunn 2.845. 參本段註釋引言（上面 502-6）。Denney 709*b* 則把 διά 只連於 6 節：「爲此」（思高）意即爲使你們可以同心同聲的榮耀神。但見下文。

2 「接納」的意思請參十四 1 註釋第三段（上面 364-65）。Cf. also G. Delling, *TDNT* 4.15. 原文動詞爲現在時態的命令式語法，其意義請參上面 162 註 25。（1）Omanson（'Roman Christians' 114）正確地強調，本節雖然是一項不受時間限制的原則，但在其文理（十四～十五）中是特指強者和弱者的關係而說的。（2）Thompson 230 認爲，保羅很可能同時想到，他盼望羅馬的信徒稍後會接待非比（十六 2），及日後會接待他自己（參：十五 24）。筆者對此不敢苟同。（3）D. P. Meye（*DPL* 914*b*）認爲不可能（？）不假定，保羅在此想及耶穌所參加過的——常與被當時的社會所排斥的人一起參加的——共同進食。

3 Cranfield 2.739; Schlier 423.「公正」即英文的 'even-handed' (Dunn, *Paul* 529). Keck（'Romans 15: 7-13' 87）指出，在十四 1～十五 13 這一大段裏，只有本段（7～13 節）提到猶太人和外邦人（這主題在 8～12 節佔了顯著的地位），而本節將本段連於上文有關強者與弱者的討論：由此可以推論，本節的「彼此」是指猶太基督徒和外邦基督徒。Cf. Wedderburn 32.

他們得益）之後，保羅最後的勸勉是提醒二者和所有個別的信徒，「效法基督」（5節）的接納必須是雙方的；如果強者應爲了弱者的緣故限制自己的自由之運用與表達，弱者也當眞誠地接納強者爲基督徒同道，而不按自己對基督教信仰的理解將強者拒諸門外。[4]「你們要彼此接納」這基本的請求或命令可說（因而本節可說）把十四章一節開始的整段勸勉帶到頂點（參十四 1a、13a、19，十五5）。[5]

好些釋經者認爲，「如同基督接納你們一樣」（7b）原文的意思是「由於基督接納了你們」：[6] 基督同樣接納了強者（參十四 3c）和弱者（參 15c）就是兩者應彼此接納的理由。[7] 不過，雖然原文的連接詞在一章二十八節確是「因爲、由於」之意，[8] 但是鑑於上文曾強調基督的榜樣（3 節、5 節），此詞在本節較可能是表達比較之意：第三節引基督爲強者當效法的榜樣，在本段和上一段清楚的平行結構這事實底下，[9] 本節與第三節彼此對應，這暗示

4　Dunn 2.851-52. Cf. J. K. Chamblin, *DPL* 316*a*: 弱者與強者必須「按其眞面貌（as they are）」彼此接納，而不是把對方視爲使之變成與自己的立場相同的對象（參十四 1 註釋末段〔上面 367-68〕）。Reasoner 195-96 指出，不要論斷（十四 4〔亦參 13a〕）和彼此接納（十五 7）是保羅向弱者要求的、唯一的行爲上之改變。

5　Cf. Lo II 152. Miller 則認爲，本節是全書的論證之頂點（'capstone', 19; 'climactic statement', 161）和焦點（'focal point', 154-55）。參本段註釋引言之第（一）說（上面 502）。

6　呂譯、KJV, NKJV, NAS 的譯文「我們」反映了一些古卷的抄法（ἡμᾶς for ὑμᾶς），這抄法爲 Michel 447 n.19 及 Schlier 424 所接納。按此理解，前一個說法被抄寫員改爲後一個，是受了 5～6 節的複數第二人稱的影響所致。但古卷的證據支持「你們」爲原來的抄法（Metzger 536），這抄法被改爲「我們」，可能是爲使經文更合乎禮儀之用（Moo III 872 n.1）。文理亦支持「你們」，因保羅在上文剛用了「我們」指強者（十五 1），但他此刻欲鼓勵強者和弱者彼此接納（Dunn 2.844 n.a; Schreiner 759）。Cf. SH 397; Cranfield 2.739; Käsemann 385; Wilckens 3.105 n.499.

7　I.e., καθώς = causal. Cf. Käsemann 385; Cranfield 2.739; Schlier 423; Byrne 430-31; Moo III 875; Schreiner 754; Keck, 'Romans 15:7-13' 95 n.13.

8　參《羅》1.316 連註 1、2。

9　參十五 1～7 註釋引言註 10 所屬正文（上面 504）。

基督在本節也是信徒當效法的榜樣；第五節的祈願求神使羅馬教會的所有信徒「彼此同心，效法基督耶穌」，這同樣暗示本節的「如同基督接納你們」也是要羅馬的基督徒效法基督向他們所顯出的態度（參3節）和行動。[10] 按這種理解，保羅的意思是說：就如基督一視同仁的接納了你們，你們也要無分軒輊的彼此接納。直到強者和弱者如此彼此接納，他們還沒有明白「基督接納了你們」這事實的含義。[11] 十四章三節曾提及神接納了強者，本節則說基督接納了強者和弱者；主詞的這種轉換是「保羅在羅馬書本部分把基督和神緊連在一起」的另一例子。[12] 該節所指的接納大抵是神藉著基督救贖之死使罪人因信得稱爲義，得以與神相和（五8～10），且被收納爲神的兒子（八15）。[13] 這裏則指復活的基督在信徒歸主時稱他們爲義（賜予義者的地位），此接納的行動是根植於歷史上的耶穌的救贖性之死（參五6、8、10）。[14]

「使榮耀歸於上帝」（7c，新譯）這介詞片語和上文的關係有三種看法：（一）這片語是連於上一句（7b）的，意即這是「基督

---

10 Wagner, 'Romans 15:8-9' 474-75 n.11; elaborated in Miller 63. MHT 3.335 認爲，本節是「具有其原來的『也（also）』之意的 καί 字與比較性的副詞連著出現」的一個例子：ὡς καί（徒十一17），καθὼς καί（本節）。（Morris 502 n.38 的報導不夠準確。）Miller 63 及 Dunn 2.846 皆認爲，若保羅有意表示原因，他大可以選用另一個連接詞。不過，καθώς 在一28 的用法給這論點扣上問號。

11 依次參較 Bruce 241; Meeks, 'Romans 14:1—15:13' 297.

12 Moo III 875. 參十四6；十四18；十四10，並該節註釋註11及所屬正文（上面399）；十四15、20，並後一節註釋第二段之（2）（上面457）；十五6。Richardson（*God* 275 with n.4, cf. 194）指出，以同一個動詞將一個行動同樣歸於「神」和「基督」，這種現象並不多見：除了 προσλαμβάνω（十四3，十五7），另外的例子就只有 κατεργάζομαι（羅十五18〔基督〕；林後五5〔神〕）和 (ἐξ)αποστέλλω（林前一17〔基督〕；加四4、6〔神〕）。

13 參十四1註釋第三段（上面364-65）。

14 Cf. Thompson 231. 作者指出，耶穌在十字架上擔當了世人的罪，那是「接納罪人」之舉，就如他接納悔改的犯人（路二十三42～43）所說明的。Stuhlmacher（'Theme of Romans' 342）說，「基督接納了你們」這話「包含了整個稱義之舉」。

接納了你們」的目的。[15] 用以支持這看法的理由有兩點：此片語緊接著上一句，將前者視為表達後者的目的是挺自然的做法；下文（8~9a）的焦點仍是在基督的行動上。[16] 按這個看法，基督同樣接納了猶太基督徒和外邦基督徒，其目的就是要促進神的榮耀：一方面向猶太基督徒證實神對他們列祖的應許，另一方面向外邦基督徒顯示神的憐憫。[17]（二）這片語應連於再上一句（7a），意即這是「你們要彼此接納」的目的。葛嵐斐提出了四點理由支持這個看法：[18]（1）此片語可視為重拾第六節「使你們……榮耀上帝」（呂譯）那個思想。[19]（2）保羅的目的是要說服羅馬基督徒聽從再上一句（7a）的指示；告訴他們如此聽從會使神得榮耀（即是將 7c 連於 7a）比起提醒他們基督是為了神的榮耀而接納了他們的（即是將 7c 連於 7b）更符合保羅的目的。（3）在第九節，「榮耀神」的主詞是「外邦人」，這提示本節此片語應連於動詞「你們要（彼此）接納」而非「〔他〕接納了（你們）」。（4）雖然我們不應過分倚賴文體方面的論據，事實仍然是，若此片語是連於主句（7a）的，我們有一平衡的句子（7a + c：7b）；但若是連於從屬子句（7b）的，主句（7a）和從屬子句（7b~c）就變成笨拙地不平衡。（三）這片語可同時連於前面的兩句：「基督接納

15 參呂譯；KJV, NAS; Schlier 423; Stott 371（斯托得 503）。

16 Cf. Byrne 431; Wagner, 'Romans 15:8-9' 475 (endorsed by Hafemann, 'Romans 15:1-13' 172-73 n.38). Du Toit（'Römerbrief' 73）以第一點為決定性的理由。Wagner（art. cit. n.13）和 Murray 2.204 都指出，雖然這片語應連於 7b，但此片語跟 6 節的「榮耀父神」有密切的關係：羅馬信徒若效法基督的榜樣（7b~c），他們亦會榮耀神（6 節）。

17 Cf. SH 397. 按 Byrne 429 和 Gaston（*Paul* 133）的解釋，基督接納了的「你們」是羅馬的外邦基督徒；但見上面註 3 及所屬正文該段。

18 Cranfield 2.739-40（活泉 229）。

19 Cf. Denney 709*b*. 該節已把信徒的合一（參 7a）與榮耀神（參 7c）連起來（Moo III 875）。

了你們」，和「你們要彼此接納」，都是為了神的榮耀。[20] 筆者認為，葛嵐斐所提出的理由具說服力；第（二）看法亦廣為中英譯本及釋經者所支持。[21]

b 基督職事的雙重目的（十五 8～9a）

十五 8 「我說，基督是為 神真理作了受割禮人的執事，要證實所應許列祖的話，」

十五 9a 「並叫外邦人因他的憐憫榮耀 神。」

原文開首有「因為」一詞，[1] 所表達與上文的邏輯關係主要有兩種看法：（一）「因為」所引介的這一節半（為了方便起見，以下姑且簡稱為兩節），解釋了基督如何接納了猶太人和外邦人，使榮耀歸給神（即是 8～9a 解釋了 7b～c 這從屬子句）。[2]（二）這兩節提出進一步的理由支持第七節的主句，即是以基督為猶太人和為外邦人的雙重職事，來支持第七節「你們要彼此接納」的勸勉（即是 8～9a 是支持 7a 或 7a+c 的），儘管這支持第七節主句的理由（8～9a）的確同時有助於解釋該節的從屬子句（7b 或 7b～c）。（二）比（一）可取，因前者所提供的思想上的聯

---

20 E.g., Barrett 248; Dunn 2.846; Morris 503 n.40; Schreiner 752, 754; Miller 64; Hume 206. 後者又認為，εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ 亦可能是「進入神的榮耀」之意，指基督接納了「你們」進入祂榮耀的國度、有分於祂的榮耀之意。此說不大可能是正確的，因為這片語在保羅書信另外出現五次（εἰς δόξαν θεοῦ: 林前十 31；腓二 11；εἰς δόξαν . . . θεοῦ: 一 11；εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ: 林後四 15；εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ: 羅三 7），沒有一次是那個意思。參較保羅在帖前二 12、西一 13、提後四 18 明白的講法。

21 參思高、當代、新譯、新和、金譯、現修、和修；RSV, NEB, NIV, TEV, NKJV, NRSV, CEV, NJB; Louw 1 §37 colon 8.3; Stuhlmacher 232; Wilckens 3.105 n.500; Keck, 'Romans 15:7-13' 89; Wright 746*b*; 鮑 2.167。

1 γάρ = 'For' (RSV, NIV, TEV, NRSV, NAS).

2 Schreiner 752, 754; Thompson 232: 'The λέγω γάρ . . . expands and explains Paul's previous assertion.' Miller 65 n.6 的評語——'*It is difficult, however to see how what follows "expands and explains" the* exhortation in 15:7'——似乎將唐米高的 'previous assertion'（指 7b）誤解為 7a 的勸勉。

繫，比後者所提供的較直接和自然。[3] 這種思想上的聯繫（你們〔強者和弱者〕要彼此接納，因爲基督的職事是同樣爲猶太人和外邦人的）有力地提示，強者與弱者之別在很大的程度上是外邦基督徒與猶太基督徒之分。[4]

「我說」的意思不僅是「我的意思是」，[5] 而是鄭重的「我宣告」。[6] 這宣告關乎基督的職事，在第八節提到三點：第一，基督「成了受割禮的人的僕人」（新譯）。[7]「受割禮的人」原文直譯是「割禮」（思高：「割損」）。（一）有釋經者認爲，基督是「割禮的僕人」（參較林後三 6：「新約的僕人」〔現修〕）意即：祂的工作是要實現以割禮爲印記的那個約（即舊的約）所暗示的那些應許。[8] 不過，「割禮」在這裏與下一節首句的「外邦

---

3 Cranfield 2.740, Moo III 875（支持 7a + c）。（1）Murray 2.204 說 8～9a 所支持的是上文（'in the preceding verses'）所指的和諧相交的責任；作者用複數的 'verses' 一字，因他認爲 5～6 節的祈願同時有勸勉的性質（但見十五 5～6 註釋註 2〔上面 495-96〕）。（2）一些釋經者認爲這兩節總結了一～十一的思想序列（Wright, 'Romans' 207），是「保羅的整個福音最簡潔的表達方式」（van Buren, 'Romans 9-11' 12）。

4 Cf. Dodd 228; Michel 442; Cranfield 2.740-41; Käsemann 384; Edwards 340; Wedderburn 32. 亦參十四 1～十五 13 註釋引言註 65 及所屬正文（上面 351）。

5 NEB: 'I mean that . . .' 參思高：「我是要說」。

6 BDAG 590 (s.v. λέγω, 2 e): '*maintain*, *declare*, *proclaim* as teaching'. Cf. Michel 448; Cranfield 2.740; Schlier 424; Käsemann 385（其意思接近「宣認」）; Dunn 2.846; Moo III 875; Bryan 214; 鮑 2.167 註 226（「雖然 Bauer 沒有將本節聖經列在此意義下」這話不確）。參較十二 3a 註釋第二段開首（上面 75）。

7 διάκονος 數次用在「基督（耶穌）的僕人」一詞內（林後十一 23；西一 7；提前四 16）；但是用在基督身上（如本節）另外只有加二 17。在本節，這字的背後是否有「基督作爲耶和華的僕人」這思想呢？有認爲是（Cranfield 2.741 with n.3; Dunn 2.846），有認爲否（Byrne 431; Schreiner 754 n.5）。筆者傾向於前者多過後者。金世潤認爲，8～9 節可能含有耶穌的言論之回響：S. Kim, *DPL* 481*a* = *Jesus Tradition* 272（參 *DPL* 485*a* 首段〔= 'Jesus Tradition' 279〕之命題〔見上面 160 註 16 後半〕。

8 SH 397-98. Cf. Murray 2.205; Morris 503. Barrett 249 認爲，猶太人，尤其是當他們被描寫爲「割禮」時，可被視爲疑慮甚多的人之中最難以應付和使人厭煩者（'the most awkward and irritating of scrupulous persons'）。Hume 207 合理地認爲是項觀察並不合適。

人」相對，因此其意思顯然是「受了割禮的人」（如在三30，四9〔與「沒受割禮」相對〕、12〔第一次〕），即是猶太人。[9]（二）又有認為，基督是「猶太人的僕人」（現修）的意思是：基督是「源自猶太人的僕人」，祂的根是牢固地在猶太教的（參一3，九5；加四4）。[10]可是，新約的證據顯示，「源自猶太人」這意思通常是用另一個結構表達的；[11]並無特別理由要將本節視為例外。正確的解釋無疑是：（三）基督稱為「猶太人的僕人」，意即祂服事（參：可十45；路二十二27）的對象是猶太人。[12]祂生為猶太人（參〔二〕之下所引三節），幾乎一生都在巴勒斯坦的範圍內度過（但見太二13～15），祂的傳道事工幾乎只限於猶太人（參：太十五24）；不僅當祂在地上活著及為人贖罪而死之時，祂是猶太人的彌賽亞，並且作為被高舉的主，祂仍是猶太人的彌賽亞。[13]後一點由「成了」原文的完成時態表明了；[14]因這時

---

9 Wagner, 'Romans 15:8-9' 476; Bruce 242; Cranfield 2.740; Schlier 424; Käsemann 385. 參《羅》1.407註6；該處（初版和二版）把四12的兩次都列入（三）之下，但是按1.603註8的解釋，四12的第二次應列入（一）之下。

10 Williams, 'Romans' 286-87; cf. Gaston, *Paul* 133. 即是以 περιτομῆς 為來源所有格。按此理解，基督是以猶太人的身分作外邦人的僕人。Keck（'Romans 15:7-13' 90）則解為「屬於猶太人的僕人」；Hafemann（'Romans 15:1-13' 169 n.26）反對此說。

11 ἐκ περιτομῆς: 羅四12；及《羅》1.603註8所列經文（多一10作 ἐκ τῆς περιτομῆς）。

12 即 περιτομῆς 是受詞所有格。Cf. NKJV, NAS / RSV: 'a servant to the circumcision / the circumcised.' Williams（同上面註10）用以支持其說（正文之〔二〕）的其中一個理由是：若這詞的意思是（三），則不容易看出8節的話如何解釋或支持「基督接納了你們」（7b）那句話。此異議正好說明，8－9a所支持的不是7b而是7a或7a+c（參註釋首段）。

13 Cranfield 2.741; Dunn 2.847. Schlier 424 同樣認為，所指的不僅是基督在地上的工作（Käsemann 385），也不僅是祂的犧牲（Michel 448），而是祂的整個工作（十架與復活）。（1）Wilckens 3.105 則認為，保羅想到的只是基督被差到以色列這救恩歷史的事實；cf. H. W. Beyer, *TDNT* 2.88: 基督這個稱謂的意思只是，祂的工作是為了以色列的。（2）Stern 437 強調，基督不僅是基督徒的彌賽亞，也是猶太人的彌賽亞；若祂不是猶太人的彌賽亞，基督徒也就沒有彌賽亞。

14 γεγενῆσθαι. 此字在一些古卷被改為 γενέσθαι（過去不定時時態），也許是由於抄寫員認為有關的字是應與 δοξάσαι 平排的（SH 398），或是由於後一個時態是較通常的用法（Dunn 2.844 n.b;

態表示，基督不僅成爲，[15] 並且繼續是，猶太人的僕人：福音繼續宣告基督是猶太人的彌賽亞（客觀意義），因祂的救贖工作的對象包括猶太人（甚至首先是他們：參一 16）；祂（藉著祂的死與復活）所成就的救贖，繼續被信主的猶太人取用，因而祂繼續是猶太人的彌賽亞（主觀意義）。[16]

第二，基督作爲猶太人的彌賽亞之職事，是「爲了上帝的眞理」（新譯），即是「爲著要顯明上帝的信實」（現修）。[17]「眞理」或「眞實」（思高、金譯）[18] 在這裏（如在三 7，參 4 節）是指神守約的信實，[19] 這由隨後一句（原文次序）證實了。因爲，第三，基督作爲猶太人的彌賽亞之職事的目的，是要「證實所應許列祖的話」（8b）。原文動詞在這裏可能同時有「證實」和「實踐」（思高、金譯）之意：[20] 基督證實神的應許之法，就是藉著「使上帝對族長們的許諾 [21] 得以實現」（現修）。[22] 如在九章五

Schreiner 759）。釋經者多接納前者爲原來的抄法（e.g., Michel 448 n.23; Cranfield 2.741 n.1）。Burton §390 謂此字是用作 'object of a verb of saying', 但構成受詞的其實不僅是這字，而是其所屬的整段話（即 8～9a 開首的 λέγω γάρ 二字所引介的、餘下的全部〔見下面註 31〕）。

15 Boer 140 n.15 認爲，保羅說基督「成爲（became）」受割禮者的僕人，這也許表示他想到基督的先存：基督原來並非猶太人，但爲要成就救贖而成爲猶太人，如在腓二 6～8 一樣。Porter（*Aspect* 393）也是譯爲 'became'.

16 Cf. Morris 530; Moo III 877; Byrne 431.

17 Cf. Moo III 877. ὑπέρ = 'in the interest of'. 參一 5：ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ（《羅》1.191-92）。

18 Cf. J. Schniewind / G. Friedrich, *TDNT* 2.582 ('veracity'); H. Riesenfeld, *TDNT* 8.514 ('truthfulness').

19 Cranfield 2.741; Schlier 424; Dunn 2.847; 魏司道 440。參《羅》1.432-33、440。Lambrecht（'Romans 15,8' 157）解爲神對其應許之信實。R. Bultmann（*TDNT* 1.242-43）則解作「可靠」。

20 Schlier 424; Michel 448; Käsemann 385; cf. BDAG 173 (s.v. βεβαιόω, 1). 此字在保羅書信另外出現四次（林前一 6、8；林後一 21；西二 7），新約另外三次（可十六 20；來二 3，十三 9）。參同字根的形容詞 βέβαιος 在羅四 16 的用法（《羅》1.619-21）。

21 τῶν πατέρων = 所有所有格。這些應許是屬於列祖的，因是神賜給他們的（Murray 2.205 n.15; Morris 504 n.47）。

22 Thayer 99 (s.v.); Manson 952*a* (§826f); Cranfield 2.741 n.5; Moo III 877 n.30; Rogers 343*b* = 精華 508。H. Schlier（*TDNT* 1.602）則認爲「實現」是主要的意思，「證實」之意並不顯著。

節，「列祖」很可能是指亞伯拉罕、以撒、雅各這三位偉大的族長；[23] 而神對列祖的應許（參九4）是指原先給予亞伯拉罕，其後不斷地向這三位族長重複申述的那些應許。[24] 按上文對四章十三節的解釋，神對亞伯拉罕的應許包括四方面，[25] 當摩西帶領以色列人進入迦南地之後，前三項（至少就其字面意義而論）已完全或在很大的程度上應驗了；[26] 而第四項，「地上的萬國要因亞伯拉罕及因他的後裔得福」，即是神要把外邦人包括在祂的憐憫之內，[27] 亦在基督裏獲得應驗（參：林後一 20；加三 8、16；羅十一 30～32）。[28] 就是這樣，基督的職事證實了神對列祖的應許，因而顯明了神的信實。

一些釋經者認爲，保羅的宣告這第一部分（8節）再次表明了猶太人在神的救恩計畫中有首要的地位：基督是猶太人的僕人，祂的職事的目的首先是要顯明神守約的信實，即是（藉著）實現和證實神對列祖的應許。這在文理中有特別的意義，因弱者多數是猶太基督徒，強者多數是外邦基督徒；保羅可能有意鼓勵強

---

23 參《羅》3.69。

24 參《羅》3.68-69連註61：Schreiner 755. 値得留意的是，ἐπαγγελία 在本書用了八次，單數的六次是指神對亞伯拉罕的應許（四13、14、16、20，九8、9），複數的兩次是指神對列祖的應許（本節，九4）。

25 見《羅》1.609連註10。

26 在屬靈的意義上，完全的應驗仍有待基督來臨成就救贖之後。例如：在第（二）項之下，創十五5所說的、亞伯拉罕的「後裔」（引於羅四18），以及創十七5所說的、以亞伯拉罕爲父的「多國」（引於羅四17），按保羅的理解至終是指由猶太基督徒和外邦基督徒所組成的、亞伯拉罕的屬靈後裔。參《羅》1.631。

27 Cf. Miller 74. Moo III 877-78 則認爲，羅十五8所指的不是神對亞伯拉罕的應許（四16），而是特指給予猶太人的那些應許（九4）。不過，按筆者的理解，九4的應許包括四16的應許，二者甚或可說是相同的。Chae 55 認爲，「要證實所應許列祖的話」很可能是四16「要使應許確定」（呂譯）之扼要重述。

28 基督的事件就是從應許（加三8b）過渡到應許之實現（8a）的橋樑（Boers, 'Polysemy' 93）。Lambrecht（'Romans 15,8' 157, 158, 159）則認爲羅十五8的應許並不包括外邦人之被收納。

者，要顧念弱者的軟弱，不要使他們受到屬靈的傷害。[29] 另一方面，若上文對「〔神〕對列祖所發的應許」（呂譯）的理解沒有錯，則基督所實現和證實的，就特別是指上述第四項那個應許，即是地上的萬族都要因亞伯拉罕及其後裔而得福，就是獲得神的憐憫、神的救恩。[30] 若是這樣，則不宜由本節看出保羅有意強調猶太人在救恩計畫中的特殊地位：他們在救恩歷史中確有優勢，但是神的計畫是要外邦人與他們同得救恩。

保羅的宣告之第二部分，即是第九節上半，與第一部分（8 節）在造句法上的關係十分難以斷定，以下逐一討論多種不同的解釋。[31]（一）理論上，純粹從文法的角度而言，本句的「榮耀」一詞可視爲祈願式語法（而非不定詞），得出的意思即是：「願外邦人因〔祂的〕憐憫榮耀神。」[32] 可是，在這裏插入祈願使人有刺耳的感覺，因爲與文理不符（與 8 節全不銜接，與 9b 的銜接也不順暢）；[33] 難怪本註釋所參考的所有中英譯本（及註釋書）都不採納這樣的理解。

（二A）葛嵐斐採「雙重省略」的解讀法：本句直接連於第八節的動詞「我說」，是從屬於該節的主句的，而「榮耀」表示現

---

29 Cf. Michel 448; Cranfield 2.742; Wedderburn 87; Harrison 153（海爾遜 316）。

30 Cf. Boers (loc. cit.):「列祖的應許」是指亞伯拉罕要成爲多國之父那個應許（見上面註 26）。

31 在這裏先把 8～9a 的原文印出，以便讀者參考：

8a λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον <u>γεγενῆσθαι</u> περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ

8b εἰς τὸ <u>βεβαιῶσαι</u> τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων

9a τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους <u>δοξάσαι</u> τὸν θεόν

以上把三個不定詞對齊排列，並不表示它們在結構上的關係，只是爲了凸顯三者皆爲不定詞。下文的討論將會顯示，各種解釋主要的分別在於 9a（一）被視爲獨立的，抑（二）被視爲從屬於 8a 的動詞 λέγω, 抑（三）被視爲從屬於 8b 的 εἰς τό, 與 βεβαιῶσαι 同等。Cf. du Toit, 'Römerbrief' 73-74.

32 此即 Cranfield 2.742 所列的看法 (vi). Hays（*Echoes* 207 n.74）認爲這是最自然的看法，但他並不接受這看法。

33 Cf. Wagner, 'Romans 15:8-9' 477; Cranfield 2.743.

在的行動；得出的意思即是：「我宣告，基督成了受割禮的人的僕人……而外邦人是在……榮耀神。」保羅有意要羅馬的猶太基督徒從第八節引申出這個結論：他們比任何其他人更應（尤其是）為了神的信實而榮耀祂，但保羅認為這含義是那麼清楚，以致用不著明白的表達出來（這是首部分的省略）。然後，保羅在第九節的省略更多：他心中有個與第八節平行的思想，即是「基督為了神的憐憫而呼召了外邦人，為要顯明神的恩慈」；但保羅對此隻字不提，而只是表達了外邦基督徒應從這暗示的平行思想引申而得的結論，或應說只表達了他們所如此引申的結論之結果——外邦基督徒事實上正在為著神的憐憫而榮耀祂。[34] 可是，這看法難以令人信服，因為按這看法的假設，保羅所省略不言的話幾乎比他所說的更多！[35]

（二B）像葛嵐斐一樣，菲勒根也是將本句視為從屬於第八節的「我說」，該節的其餘部分和本句彼此對應及平衡。[36] 本句的主

---

34 Cranfield 2.742 (iv), 743-44 (following R. Cornely [see Cranfield 1.xiv] 736-39). Miller 67 把葛氏的譯文（2.699）及補充（743）合併而得以下的譯法（這對我們明白葛氏的解釋很有幫助）：「我宣告：（猶太基督徒應當〔為了神的信實〕榮耀神，因）基督為了神的信實成了受割禮的人的僕人，為要證實對列祖所作的應許，但（基督為了神的憐憫呼召了外邦人，為要顯明祂的恩慈，因此）外邦人（應當）因祂的憐憫榮耀神。」

35 So, rightly, Wagner, art. cit. 481; followed by Miller 67.（筆者加上了「幾乎」二字。）Lambrecht（'Romans 15,8' 157-58）將保羅在 7 節、8a、9a 的思想意譯如下：「你們要彼此接納和歡迎，如同基督接納了你們，使榮耀歸與神〔7 節〕。因為，我告訴你們，人人都曉得，基督為了神的信實成了猶太人的僕人〔8a〕，但是他接納了外邦人，使他們可以因神的憐憫榮耀神〔9a〕。」此說同樣缺乏說服力，因它包含以下不能令人滿意的元素：（1）8b 被視為或多或少打斷了 8～12 節這整句的思路（因而在作者的意譯中被省略）；（2）作者假定了在 8a 有一隱藏的 μέν 字（與 9a 的 δέ 對應），此字使 8a 有讓步子句的意思（「人人都曉得」）；（3）此說要在 9 節開首從 7 節補充「基督接受了外邦人」這整個思想。（頗為諷刺的一點是，文章的末句說：'The danger of *eisegesis* is never far away' [160]. 此字可參《羅》3.339 註 26 及所屬正文。）

36 不過，如 Wagner（art. cit. 480）所指出，兩部分並非完全平衡的（見其圖表）。魏格拿本人認為 διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς（A）ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ（B）和 ὑπὲρ ἐλέους（B'）δοξάσαι τὸν θεόν（A'）構成交叉式排列法；但 A 和 A' 不論在結構或意思上都不是彼此對應的。

詞從第八節的「基督（成了）」改爲「外邦人（榮耀神）」，是由於保羅省略了「基督同樣成了沒有受割禮的人的僕人」這個思想，而立即談到外邦人稱頌神，因他的目標是第九節下半至第十二節一連串的舊約引句。這種思想上的「急進」在本書時常出現；在這裏不難在本句之前補充「但爲了〔神的〕憐憫〔成了〕沒有受割禮的人的僕人，以致」等字。[37] 可是，（1）此說雖然沒有像上一說那麼複雜，[38] 但仍然需要假設保羅省略了他的思想中一個重要的元素，因而仍是值得置疑。[39] 此外，（2）菲勒根將本句譯爲「但外邦人應該爲了祂的憐憫稱頌神」，即是把「應當」之意賦予不定詞；[40] 這從文法的角度看是值得置疑的。[41] 此說還與上一說同有一點困難：[42]（3）兩者都把第九節開首的連接詞解爲反語意義的「但」，因而把「對列祖所發的應許」和外邦人被神接納分開；這似乎跟保羅到此爲止的論證背道而馳（四 16〔呂譯〕：「要使應許確定……給予一切後裔，[43] 不但給予那本著律法的人〔猶太基督徒〕，也給予那本著亞伯拉罕之信的人〔外邦基督徒〕」；九 8：「應許的兒女纔算爲後裔」〔呂譯〕，這包括所有的信徒）。[44]

---

37 Wilckens 3.106. 應補充的原文是 διάκονον δὲ ἀκροβυστίας ὑπὲρ ἐλέους ὥστε. L. T. Johnson 205 也是認爲應補充「基督也……成爲外邦人的僕人」。Cf. NJB: 'and his work was also for the Gentiles, so that . . .'

38 Wilckens 3.106 n.508 表示，毋需像葛氏那樣要在 8 節補充「猶太人應稱頌神」這思想。

39 Cf. Wagner, art. cit. 481.

40 此即 Cranfield 2.742 所列的看法 (v).

41 So, correctly, Cranfield 2.743.

42 如 Dunn 2.848 所指出的。

43 儘管這裏的重點是在「使應許確定」而不是在「一切後裔」：見《羅》1.619-21。

44 參《羅》3.105-8（尤其是 107）。Dunn 2.848 又提出另外一點：「信實／眞理」和「憐憫」的希臘文相當於希伯來文的「慈愛」和「誠實」（即 ἔλεος καὶ ἀλήθεια = חֶסֶד וֶאֱמֶת），二詞在舊約經常連著出現（指神的屬性）——參：詩二十五（LXX 二十四）10；八十五 10（LXX 八十四 11，MT 八十五 11）；八十九 14（LXX 八十八 15，MT 八十九 15）；Michel 448 n.25——保羅

（二C）費茲邁也是將本句視爲從屬於第八節的「我說」，但把完成時態的意思賦予不定詞「榮耀」，得出的意思即是：「外邦人已因祂的憐憫榮耀了神」。[45] 可是，費氏並沒有提出理由支持「已榮耀了」這譯法，其意思在文理中似乎並不合適。[46] 此外，在保羅的思想中，基督的職事和外邦人被接納是相連的（參 12 節），但費氏的理解使這種聯繫變得隱晦。[47]

（二D）按魏格拿新近提出的解讀法（仍是將本句視爲從屬於 8 節的「我說」），全句應作：「因我說，彌賽亞爲了神的眞實成了受割禮的人的僕人，爲要證實所給予族長們的應許，並爲了〔神的〕憐憫（成了）關於外邦人的〔僕人〕，爲要榮耀神。」[48]

不大可能在此將二者視爲對立的。筆者倒認爲，這論點及其理據不是決定性的，因保羅在上文曾不止一次將事實上不能分割的、基督之死與復活分開，將二者分別連於救恩事件的不同果效（參：四 25，《羅》1.651-53；五 10，《羅》2.82-83）。與此同時，任何將「信實與應許」和「憐憫與榮耀」嚴格地分開的企圖是不能成功的，因爲一方面對列祖的應許包括外邦人得福（參四 13～17），另一方面以色列也是蒙了神的憐憫（十一 31～32），二者都使神得榮耀（十一 33～36，十五 7c）；事實上，神對列祖發出應許，這本身就是憐憫之舉（Hafemann, 'Romans 15: 1-13' 171 n.33; cf. Ljungman, *Pistis* 53-54）。

45 Fitzmyer II 704, 706 (cf. Fitzmyer III 201). 此即 Cranfield 2.742 所列的看法 (iii). 費氏（706）認爲這間接地表達了基督的工作之第三重目的：使外邦人可以因祂向他們所施的憐憫稱頌神（首二重目的是：顯明神的信實，證實對列祖的應許〔705〕）。

46 So, correctly, Cranfield 2.743.（費氏在此的註釋十分簡單，缺少討論，令人感到驚奇和失望。）

47 Wagner, art. cit. 480. 將本句連於 8a「我說」的釋經者還包括 du Toit, 'Römerbrief' 74.

48 Wagner, art. cit. 481-82（方括號是原來的；圓括號是筆者按中譯的需要而加上的〔亦見下文〕；楷體亦爲筆者所加，因這是此解釋的關鍵所在〔見下文的討論〕）。481 的圖表顯示了作者對 8～9a 的造句分析（cf. Miller 68），如下（爲了節省篇幅，λέγω γάρ 二字及箭號從略，但加上底線表示後二詞是連於前一個）：

Χριστὸν <u>διάκονον</u> γεγενῆσθαι

<u>περιτομῆς</u> ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ. εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν π.

<u>τὰ</u> δὲ <u>ἔθνη</u> ὑπὲρ ἐλέους [θεοῦ] [εἰς τὸ] δοξάσαι τὸν θεόν

作者的理解（482）是，δοξάσαι 與 εἰς τὸ βεβαιῶσαι 平行，兩者都是從屬於 γεγενῆσθαι, 都是表明後者的目的；但 δοξάσαι 的主詞並不是 τὰ ἔθνη, 而是 τὸν Χριστόν. ὑπὲρ ἐλέους 與 ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ 平行；此二者都是形容 γεγενῆσθαι 的副詞片語，前者指出基督成爲外邦人的僕人

此說的優點包括：（1）它相當簡單，除去了第（二）說的種種省略之假設，唯一眞正的「省略」就只是需要在第九節開首重複第八節的「成了僕人」二字（原文）。（2）它的結構分析顯示了經文有關猶太人及有關外邦人的那些元素之間近乎完全的平衡（見註 48）。（3）它不用把「爲了〔神的〕憐憫」一詞解爲外邦人榮耀神的原因，在同期的希臘文文獻中沒有這種用法的另一個例子。（4）它以「基督」爲全部三個不定詞（見註 31）的主詞，因而除去了主詞從第八節的「基督」轉爲第九節的「外邦人」這種文體上笨拙的改變。此解釋十分符合文理，因爲在保羅的應用下，第九節的引句（詩十七 50）的講者也是基督。[49]

可是，此說有一致命性的弱點：此說的關鍵在於它把直接受格的「外邦人」一詞解爲有副詞作用的「關於外邦人」，所形容的是第一個不定詞「成了」，從而得出「基督也成了關於外邦人的僕人」這個意思；[50] 但這做法十分不自然。（1）魏氏承認，這種用作副詞的直接受格在新約並不多見，但他認爲保羅書信有這種例子，包括本書的數次。可是細察之下，這種用法似乎比作者所認爲的更不常見。[51] 更爲重要的，（2）保羅在上文已不止一次以

之動機，就如後者指出了祂成爲猶太人的僕人之動機。482-83 n.46 指出，方括號之內的希臘字不是必須的，只是爲要凸顯有關的平行部分而加上的。李保羅 2.273 的理解和魏格拿的幾乎一樣，他把 9a 譯作：「至於外邦人，〔基督作了他們的僕人〕，爲了〔神的〕憐憫，使榮耀歸與神」（方括號代替了原來的虛線，同樣表示是補充的話）。

49 詳參 Wagner, art. cit. 482-84. 關於（3），作者（479 n.30）承認有此可能：保羅爲要與 ὑπὲρ ἀληθείας 構成平衡而使用 ὑπὲρ ἐλέους（通常的介系詞是 διά 或 ἐπί）來形容 δοξάσαι，這用法類似用 ὑπέρ 來表達感謝神的原因（林前十 30；參：弗一 16，五 20）。

50 I.e., τὰ ἔθνη taken as 'accusative of respect' = 'with respect to the Gentiles' (Wagner, art. cit. 482).

51 作者（art. cit. 482 n.43）列出了八個例子，筆者認爲只有半數支持他的聲稱：τὸ κατὰ σάρκα（九 5，參《羅》3.71 註 73）；τὸ ἐξ ὑμῶν（十二 18，參上面 179 註 4）；τὰ πρὸς τὸν θεόν（十五 17〔參下面 576 註 15〕；亦參：來二 17，五 1〔《來》1.183 註 16 及所屬正文〕）；τὰ πάντα（弗四 15）。另外半數則較宜另作解釋：τὸν νόμον（七 21，較宜視爲直接受格，參《羅》2.478；若視爲副詞，則需要解爲指摩西的律法而不是規律或定律）；τὸ ἀδύνατον（八 3，文法

抽象名詞「沒有受割禮」及抽象名詞「割禮」爲對比（三 30，四 11、12），若他在此有意說基督也成了外邦人的僕人，我們預期他會使用抽象名詞「沒有受割禮」的所有格，與第八節也是所有格的「割禮」相對，而不是用直接受格的「外邦人」。魏氏對此不協調的現象並無解釋。[52]

（二 E）班納的理解可說合併了（二 B）和（二 D）的重要元素，[53] 因而具有該二說的一些弱點：此說要（像前者）假定保羅在本句之前省略了「他〔基督〕執行了類似的功能」這個思想，並且（像後者）將直接受格的「外邦人」視爲屬副詞性質，相當於一介詞片語（見註 53 的譯文）。

（三 A）多數的釋經者（及中英譯本）所採納的解釋，是以本句爲從屬於第八節下半的「爲要」（現修）一詞，並與該詞隨後的「證實所應許列祖的話」同等，[54] 得出的意思即是：「基督爲著要顯明上帝的信實，作了猶太人的僕人，爲要〔現修〕〔甲〕證

上脫節，參《羅》2.531-32 連註 12）；τὸν κατεργασάμενον（林前五 3，視爲直接受詞比較簡單）；τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ（腓四 10，同上，參《腓》462 註 5 及所屬正文）。

52 Hafemann, 'Romans 15:1-13' 172 n.32 (continued). 作者又指出，魏氏（art. cit. 482; endorsed by Miller 70）認爲保羅不用所有格的 τῶν ἐθνῶν 而用直接受格 τὰ ἔθνη, 是由於保羅欲避免此所有格與剛在其前的所有格 τῶν πατέρων（8b 末）引起混淆，這論據是乏力的，因爲 9a 開首的 δέ 字足以表明新一句的開始。

53 Byrne 428, 431-32. 作者將 9a 翻譯如下：'and (he has performed a similar function) in the case of the Gentiles that they might glorify God for the receipt of mercy'. 班納又認爲，9a 開首的 δέ 字保留了一點「反語詞」的意思，它把重點放在本句，從而提示：有關基督對受割禮者的職事那句話（8 節）的目的，是要作有關外邦人的這句話（9a）之襯托。

54 Wagner（art. cit. 478）的圖表複製如下（λέγω γάρ 從略，取消了箭號，最後二字改了位置）：

Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς
　　　　ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ,
　　　　εἰς τὸ [Χριστὸν]　βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων,
　　　　　　τὰ δὲ ἔθνη　δοξάσαι　τὸν θεόν
　　　　　　　　ὑπὲρ ἐλέους

實對列祖所發的應許〔呂譯〕，〔乙〕並使外邦人，因他的憐憫，榮耀上帝〔和修〕。」[55] 按此理解，這裏笨拙的造句法（「證實」的主詞是「基督」，「榮耀」的主詞是「外邦人」）是由於保羅欲保持一種神學上的平衡，後者對於他在本書的論證是基要的：一方面，猶太人和外邦人是平等的；另一方面，猶太人在救恩歷史上享有優勢（參〔例如〕一 16b）。為要保持這種平衡，保羅在此作了兩項平行的陳述（甲和乙）來形容基督的工作所帶給猶太人和外邦人的益處：神向以色列的族長所發的應許獲得證實，外邦人可以因祂的憐憫榮耀神；與此同時，保羅把外邦人之蒙憐憫放在「基督為要顯明神的信實而成了猶太人的僕人」此事實之下，即是以前者為從屬於後者。這做法表示，外邦人的接納，像神對以色列族長的應許之得以實現，有賴神與亞伯拉罕所立的約（參四 11～12、16～17）。[56] 最後一點是此看法的一個優點，因為事實確如上言。另一優點是，第九節上半與基督的工作之關係變得十分清楚；這實在是個很大的優點，因為文理使我們預期本句（9a）的內容肯定與基督有關。[57] 上述的神學平衡，也符合本書上文的論證其中的一個重點：猶太人與外邦人在因信得救一事上是平等的，在此事上猶太人並無優勢；但猶太人在救恩歷史中確有優

55　參思高、當代、新譯、新和、金譯：KJV, RSV, NEB, TEV, NKJV, NRSV, NAS. 此即 Cranfield 2.742 所列的看法 (i). 採此看法的釋經者包括：精華 508；Louw 1 §37 colon 9.5; Denney 710*a-b*; Barrett 249（followed by Hays, 'Echoes' 70; Karris, 'Romans 14:1—15:13' 80 n.74）; Michel 448; Käsemann 385; Morris 504 n.48; Mounce 261 n.147; Thompson 231 n.1; Keck, 'Romans 15:7-13' 90; Schreiner 755-56; Stott 372（斯托得 504）；Hafemann, 'Romans 15:1-13' 170（作者稱此為「一致的看法（consensus）」）。

56　依次見：Moo III 876-77; SH 398（最後一點）。Gager（'Romans' 143）則傾向於把 9a 視為表達了對列祖的應許之內容（cf. Meeks, 'Romans 14:1—15:13' 292）：基督的工作是要藉著使外邦人榮耀神（這樣就實現了對列祖所作的應許）來證實神的信實。但這不是原文結構（δὲ ... δοξάσαι, 不是 ὅτι ... δοξάσει）自然的意思。

57　So Cranfield 2.742-43.

勢，即是在神的救恩計畫中享有優先權（包括特殊的地位和一些特權）。[58]

另一方面，此說有以下的弱點：（1）按此理解，原文的介詞片語（見註 54 所引原文的第三行開始）不但由第八節下半延伸至第九節上半，並且牽涉十分笨拙的、不定詞的主詞之改變（「證實」的主詞是「基督」，「榮耀」的主詞是「外邦人」），加上第九節下半是從屬於這又長又刺耳的介詞片語，令致後者被稱為「希臘文文體上的恐怖之物」。[59]（2）此說削弱了「為著要顯明上帝的信實」（8a）與「為要證實對列祖所發的應許」（8b）這兩個介詞片語之間的關聯。我們極難相信，後者並不是要解釋前者的；但是此說將「並使外邦人，因他的憐憫，榮耀上帝」（9a）視為首個介詞片語（8a）的第二個目的，因而兩個不定詞「證實」和「榮耀」似乎同樣地解釋了第一個介詞片語。可是，關於神的信實，保羅在本書所處理的主要問題是神有否忠於祂對以色列的話（參〔例如〕三 4，九 4、6，十一 1、11）；引起這問題的正是外邦人因信被納入神的子民之內、以色列則因頑梗不信而被拒諸門外這個現象（九 6、14，十一 1）。[60]

---

58 參《羅》1.243-44；1.422 之（1）、424-27、435、444-45 之（一）；1.447、449、451、465；《羅》3.28-29、34；3.595-96；3.626-27。

59 Cranfield 2.743（'a stylistic horror in Greek'; 這在 Moo III 876 的引用下變成 'a "syntactical horror"'; 但 'stylistic' 所牽涉的比 'syntactical' 較廣）；Wagner, art. cit. 478.

60 依次見：Cranfield 2.743; Wagner, art. cit. 478-79. 筆者將後者所用的 'his [God's] promises to Israel' 改為「祂對以色列的話」，因為按筆者的理解，保羅處理神對以色列是否信實這問題的方法，是指出神對以色列所說的話不但包括應許，也包括審判。參《羅》1.431-35（尤其是 434-35）；《羅》3.91-94；3.456-60。（1）Wagner（art. cit. 479; followed by Miller 66-67）又提出另一反對理由：此說將 ὑπὲρ ἐλέους 視為形容 δοξάσαι, 但聖經的希臘文並無以 ὑπέρ 來表達讚頌的原因之另一例子，而是用 διά 或 ἐπί. 不過，魏氏隨即（n.30）提出一個可能的答案（見上面註 49）；筆者認為這答案值得接納。參下面註 74。（2）還有一個反對理由是：此說破壞（Cranfield 2.743）或忽視（Wagner, art. cit. 479）了 ὑπὲρ ἀληθείας 及 ὑπὲρ ἐλέους 之間的對應。

（三 B）另一釋經者[61]仍以本句爲從屬於第八節下半的「爲要」（現修）一詞，並與該詞隨後的「證實所應許列祖的話」同等（以上與上一說相同），但他同時將本句開首的連接詞視爲表達「進一步加上」或「更明確地」之意，得出的意思即是：「基督爲了神的眞理成了猶太人的僕人，〔不單〕爲要證實對列祖所發的應許，而且〔更明確地〕爲要使外邦人因祂的憐憫榮耀神。」按此理解，保羅以籠統的話描寫基督爲猶太人的職事，但描寫基督爲外邦人的職事時則帶著明確的重點。[62]神對列祖的應許同時包括猶太人和外邦人（像保羅在〔例如〕四 13～16 所強調的）；對保羅而言，神證實了這些應許，可說是證實了神對猶太人的「信實」，以及對外邦人的「憐憫」。保羅在這兩節的要旨就是要表達耶穌作爲彌賽亞較明確的意圖。[63]

此釋經者承認，本句開首所用的連接詞並不足以承托此說所賦予它的、這麼多的意思；若保羅用的是明白地表達目的之連接詞（如在九 17；加一 4；或加三 14），此說的立場便會穩固多了。不過作者認爲，這裏的造句法仍然容許這種理解，儘管保羅原可以將基督爲外邦人的職事之目的表達得更爲清晰（如在加三 14）；此外，保羅在上文已將對列祖的應許應用到信主的猶太人身上（四 16～17），且基督的順服是惠及全人類的（五 12～21），下文的舊約引句也凸顯了基督爲外邦人的職事。[64]筆者認爲，此說除分享了（三 A）的第（1）個弱點外（見再上一段），作者所承認關

大抵意即兩者所形容的是不同的不定詞，分別是「〔基督〕成了」和「〔外邦人〕榮耀」。筆者倒認爲這理由不是很有力。

61 Chae 55-58.

62 Chae 56: 'Paul mentions Christ's ministry for the Jews in *general* terms but for the Gentiles with a *specific* emphasis.'（斜體爲筆者所加。）

63 Chae 58: 'a *more specified intention* of Jesus' Messiahship'（斜體是原來的）。

64 Chae 58.

於句首的連接詞的困難是相當嚴重的；[65] 因此筆者對此說存疑，尤其因為還有可能令人感到較為滿意的解釋。

（四）穆爾較早時將本句視為表達了上一句的結果：神對族長們的應許包括「萬國」將要得福（四 16～17）；因此，當這些應許獲得證實時，外邦人就能夠和猶太人一起為了祂的憐憫榮耀神。[66] 鄧雅各認為，本句與上一節的關係並不清晰，也許是由於保羅不欲表達得更加明確，而只是想表明，基督的職事實在的結果就是，外邦人歸信基督的數目正在穩定地增加。[67] 又有文法學者認為，本句簡單的不定詞所表達的是結果。[68] 筆者倒認為，配合著上一句所表達的目的，本句的不定詞所表達的是「意圖的結果」，[69] 得出的意思即是：「基督〔甲〕為著要顯明上帝的信實，作了猶太人的僕人，為要〔現修〕證實對列祖所發的應許〔呂譯〕；〔甲的意圖之結果就是＝並使〕〔乙〕外邦人，[70] 因他的憐憫，榮耀上帝〔和修〕。」[71] 這種理解似乎可以避去（三A）及（三B）的各

---

65 BDAG 213 (s.v. δέ), Thayer 125-26 (s.v.), LN vol 1, p. 54 都沒有作者採納的那種用法。此外，作者認為「要使外邦人因祂的憐憫榮耀神」是對基督的職事明確的描寫，「要向猶太人證實神對列祖所作的應許」則是籠統的描寫，這種區分也值得置疑。至少對猶太基督徒來說，後者是基督的職事十分明確的描寫。

66 Moo II 1156*a*. 留意作者已改變其立場；見上面註 56 及所屬正文。

67 Dunn 2.852.

68 DM §270 (2).

69 I.e., 'intended result', which is 'a blending of purpose and result' (DM §194 [2]). 饒有意義的一件事實是，雖然按其對 8～9a 的造句分析而論，Hafemann（'Romans 15:1-13' 170）的看法屬於上述的（三A）（參上面註 55 末），但其解釋也是將 9a 視為表達意圖的結果。只是，他認為所表達的不是 8a～b 的結果（如筆者的看法），而是 8b 的結果。'Paul's point is that Christ has become a servant of the circumcision on behalf of the truth of God in order to confirm or guarantee（βεβαιόω）the covenant promises of the fathers *and* [*as a consequence*] *in order that* the Gentiles might glorify God on behalf of [his] mercy' (ibid.)（斜體和方括號都是原來的）。

70 τὰ ἔθνη 是 δοξάσαι 的主詞，此點參上面註 60 之（1）。

71 這就是說，δοξάσαι（1）並不是從屬於 8b 的 εἰς τὸ 並與 βεβαιῶσαι 同等，（2）而是從屬於 γεγενῆσθαι. . . εἰς τὸ βεβαιῶσαι 並表達其意圖的結果。這是筆者的理解與（三A）及（三B）

種弱點，但同時保留其優點（見〔三 A〕之下首段末後部分）。

按這種理解，基督成了猶太人的僕人一個主要的原因就是，祂要證實神對列祖所發的應許，從而顯明神的信實；但是，雖然神對列祖的應許是屬於以色列的，這些應許卻從開始便延伸及於外邦人，宣告他們要被包括在神的末世子民之內；因此，「基督證實對列祖的應許」之部分含義就是，外邦人得以被納入神的憐憫之內，這就是他們榮耀神的原因。[72] 由於基督已經來臨成就救贖，本句所說的、意圖的結果已成爲實在的結果，[73] 因而外邦基督徒可以因所蒙的憐憫[74] 榮耀神（十一 30～31）。[75] 與此同時，這兩節也是對羅馬的強者和弱者的提醒：保羅藉著暗示來提醒以猶太基督

一個重要的分別。關於（1），Williams（'Romans' 288 n.142）指出，8～9a 的造句法在公認的保羅書信中是獨特的，因此不能訴諸平行的例子來說明 δοξάσαι 是從屬於 εἰς τό 的。關於（2），留意 δοξάσαι 並不是單連於 γεγενῆσθαι, 而是連於 γεγενῆσθαι . . . εἰς τὸ βεβαιῶσαι；外邦人之所以有理由榮耀神，是因神對列祖的應許（這些應許包括外邦人）藉著基督已經實現（cf. Williams, art. cit. 287-88）。Cf. also Williams, art. cit. 288（followed by Gaston, *Paul* 133-34）: 'Christ has become a servant . . . for the sake of God's truthfulness—in order to confirm the promises to the fathers *and so that, consequently*, the Gentiles might glorify God for his mercy'（斜體爲筆者所加。省略的部分作 'from the Jews'〔Gaston 作 'from the circumcised'〕；筆者不同意此譯法〔參上面 512 之（二）〕）；Wright 747*a*: 'the Messiah became a servant (a) to confirm the promises to the patriachs and (b) so that the Gentiles might glory God for mercy.' 賴特明說後者是前者的結果。

72 Williams, art. cit. 286, 288.

73 如 Bruce 243 所指出，基督對受割禮的人之直接職事由稱爲「柱石」的使徒（加二 9）延續；祂賜福給外邦人則主要透過保羅來執行（參：羅十五 18；弗三 1～13；西一 25）。Käsemann 385-86 認爲，從 9a 與 8a 的對比可以推論，9a 所指的是復活的基督之工作：外邦人之被召是與基督被高舉的狀況連在一起的。

74 ὑπέρ here = 'because of, by reason of' (LN 89.28); 'on account of' (H. Riesenfeld, *TDNT* 8.514); cf. BDAG 1031 (s.v. A 2): 'marker of the moving cause or reason'. ὑπὲρ ἐλέους = 'for the receipt of mercy' (Byrne 431). 參上面註 49，註 60 之（1）（519、522）。

75 Schreiner 756 說外邦人「因祂立約的愛（for his covenantal mercy）」榮耀神，這話應理解爲神與以色列立約，其應許延及外邦人；因爲，儘管舊約有很多關於外邦人被收納的預言，而對亞伯拉罕的應許正是萬國要因祂的後裔得福，但神沒有和外邦人立過任何的約，可與祂和以色列所立的約相比（Stott 372〔斯托得 504〕）。亦參《羅》1.247 之（2）。

徒爲主的弱者，以外邦基督徒爲主的強者是具有完全資格的、神的子民；他們雖然是野橄欖的枝子，但已被接在橄欖樹上（十一17）。保羅也同時提醒強者，他們所享受的地位是以基督向猶太人的職事爲基礎的；以色列的族長作爲神的應許之領受者及傳遞者，就是繼續支持著這些外邦枝子的根（18 節）。[76] 如果基督成了猶太人的僕人，強者怎可以不照樣服事他們的猶太人弟兄（參十四18）？[77] 又如果祂成爲猶太人的僕人之另一目的是要使外邦人被納入神的家，猶太基督徒怎可以因外邦基督徒運用他們在飲食上的自由而論斷他們？由此看來，保羅再一次訴諸基督的榜樣（參 7b）來勸喻強者和弱者要彼此接納。[78]

c　舊約聖經的四重見證（十五 9b～12）

十五 9b　「如經上所記：

因此，我要在外邦中稱讚你，

歌頌你的名；」

「如經上所記」這引句公式，在本書出現已是第十三次。[1] 從這裏開始，保羅用了一連串四個舊約引句（9b～12 節）。[2] 將全部

76　Cf. Moo III 877;《羅》3.575-76。

77　參上面 448-49 之（七）。

78　Cf. Thompson 233-34; also 235-36. 作者又認爲，對保羅而言，耶穌的榜樣比主的言論更重要，儘管兩者都具權威（240, point 9）。

1　參《羅》1.263 註 1，402 註 2。

2　這種「串珠式」的引用聖經法可能源自猶太人會堂的講道，講者在引用了摩西五經之後，再加上出自先知書及聖卷的類似的經文（Ellis, *Paul's Use* 49）。（1）Harrison 153（海爾遜 316）及 Morris 505 皆認爲，四引句呈現某種進程；但這並不明顯（so, correctly, Moo III 878 n.33）。（2）Hafemann（'Romans 15:1-13' 174）聲言，四引句呈現一思想序列，構成分爲四個階段的一個論證。按作者的理解，四個引句的方式不但顯示邏輯上及時間上的進程，並且構成交叉式排列法：外面的兩句是關乎大衛的後裔之過去與未來（9b、12 節），用的是直說式語法；裏面的兩句是現在對外邦人的命令（10、11 節）；外面的兩句支持裏面的兩句，全部四句則支持「基督繼續爲了外邦人的緣故服事以色列」這個思想（187-88）。筆者沒有被此理論說服，因不同意作者對個別引句的解釋：參（例如）下面 532 註 21，540-41 註 16 之（3）。

四個引句串連起來的是「外邦人」一詞；第一和第三引句都提到讚美神，第二和第四引句則分別提到歡樂和盼望。[3] 四個引句分別來自舊約聖經的三個主要部分：[4] 律法（10 節）、先知（12 節）和聖卷（9b、11 節）。[5] 這些引句的功用主要有兩種看法：（一）這些引句是用來支持「外邦人，因他的憐憫，榮耀上帝」（9a，和修）那句話的：舊約聖經早已預言，神要將外邦人包括在祂的憐憫之內，他們要與猶太人一起稱頌神。[6]（二 A）鑑於第九節上半

---

3 Michel 449 則以引句所用的六個動詞（ἐξομολογῆσθαι, ψάλλειν, εὐφραίνεσθαι, αἰνεῖν, ἐπαινεῖν, ἐλπίζειν）全部視爲描寫對神的「宣認」（包括讚美及祈求）。Schlier 424 以這些動詞爲 δοξάζειν 的「替換的形式（variants）」。Wagner（'Romans 15:8-9' 475 n.15）認爲，除了「榮耀」的這些「同義詞」及「外邦人」一詞外，將四個引句連起來的還有「憐憫」的主題，後者出現於詩篇引句的文理中（詩十八 50〔LXX 十七 51〕，一一七〔LXX 一一六〕2）。

4 Stern 437 則區別前期先知（9b）和後期先知（12 節），這些引句於是分別來自舊約的四個部分。參《羅》1.477 註 1，593 註 27。

5 Moo III 878; Reasoner 195 n.105.（1）這種合併在他勒目中並非不常見，但保羅很少依循這次序（so Ellis, *Paul's Use* 49）；除了此處，還有十一 8～10（ibid. 46 with n.6; 參《羅》3.497-98）。這實在的次序在第二引句（10 節）才開始（Schlier 425）。Chae 59 n.180 則認爲這裏的引句是保羅書信中唯一的例子；他大抵不認爲十一 8～10「夠資格」，因在十一 8 保羅只是以 LXX 賽二十九 10 的「昏迷的心」取代了申二十九 4（LXX 3）的「〔不能〕明白的心」（《羅》3.495）。（2）保羅也從沒有使用拉比所用的引句公式，即是明白地說「律法說……先知說……聖卷說……」（Ellis, op. cit. 49-50）。參《羅》1.453-54 註 1。

6 Cf., e.g., Barclay 198; Barrett 249; Murray 2.206; Chae 52; Schreiner 753, 756; Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 165; Louw 2.137; Miller 72. Moo II 1156*a* 說，這些引句強調保羅將外邦人包括在神的子民之內（但見下註及所屬正文）。（1）Dunn 2.848 認爲，這些引句主要是詳述 8～9a 的後一個題目，這一點強調保羅已把十四 1～十五 6 的特別問題之整個討論，擴闊到本書整體的主題：外邦人被包括在神對其子民的應許之內。但 Moo III 874 指出，保羅這種觀點上的「擴闊」（新的約包括猶太人和外邦人）乃是羅馬的強者和弱者應彼此接納這勸勉的神學基礎。（2）Byrne 429 甚至認爲，引句的重點完全落在外邦人身上，這表示他們一直是保羅的論證之焦點；8 節的功用只是作爲 9a 的襯托物。鑑於 9a 與 8 節的密切關係（見上面 524-26 之〔四〕），班納最後這句話不可接納。（3）Mason（'Rom. 1.16' 276）也是認爲，引句裏並無關於歡迎猶太人的話，保羅繼續一面倒的要猶太基督徒歡迎外邦基督徒。但 7 節不利於此說。（4）Keck（'Romans 15: 7-13' 91）認爲頭三個引句的次序是由普世要讚美神這觀念斷定的：（一個猶太人？）在外邦人

與第八節緊密地相連，第八節至第九節上半又與第七節緊密地相連（第八節以「因爲」開始），固有的可能性指向這些引句所支持的是保羅的整個宣告（8～9a）而不僅是其後半部分（9a）。這從引句的內容獲得支持：第二引句（10 節）明言外邦人與猶太人一同歡樂，第四引句以猶太人的彌賽亞爲外邦人盼望的對象。[7]（二 B）如在第一至三節，引句所緊接著的上文（7～9a）舉出了基督爲讀者當仿效的對象：他一起接納了猶太人和外邦人。隨後的引句（9b～12 節）的功用，就是要把基督描寫爲站立在由外邦人及猶太人組成的、末世的會衆當中（尤見10節）頌讚神。[8] 這幾種看法孰是孰非，要留待這些引句的詮釋之後才能決定。[9]

首個引句（9b）出自詩篇十八篇四十九節，引句與七十士譯本原句（詩十七50）[10] 唯一的分別，只在於引句省略了呼格的「主」

中間宣認和讚美神（9b）導致呼召他們與神的子民一起歡欣（10節），這又導致勸勉所有的人讚美神（11節）。這樣，頭三個引句支持 9a 外邦人要讚美神那句話。

7 依次見：Cranfield 2.745; Moo III 878. Cf. Morris 505.

8 Hays, 'Use' 123-24. Cf. Hays, 'Scripture' 41: 這一連串的引句預示了（'prefigure[s]'）基督同樣歡迎了猶太人和外邦人。Hays（*Echoes* 71）又說，這些引句明白地具體表現了他的異象：一個由一起榮耀神的猶太人和外邦人所組成的教會。

9 （若有讀者不欲等待，可先「跳」到十五 12 註釋末段！但請勿忘記筆者的「盼望」：《羅》3.14 註 21 末後兩行。）Keck（'Romans 15:7-13' 92）認爲，保羅將頭三個引句（9b～11 節）插在 8 節 + 12 節的傳統資料中，同時加上一些字句將全段繫於其較廣的文理，這些加上的字句是：「爲了神的眞理」（8a）和「外邦人，因他的憐憫，榮耀上帝」（9a）。「又有以賽亞說」（12a）也是保羅所加的。作者提出此理論，是因他認爲經文呈現種種的問題（詳見同文 88, 91-92）。但 Schreiner 753 n.1 指出，此理論並不能解決作者所看出來的問題，因爲此理論引起另一問題：爲甚麼保羅作爲編者在運用傳統資料時是那麼笨拙，以致造出那麼多的問題來？

10 （1）撒下二十二 50 的字句與此幾乎完全一樣。Schreiner 757（following M. Reasoner）以該節爲引句的出處，因該節的下文（二十三 1）提到「耶西」，又使用動詞「高舉」（新譯），這兩點將首個引句連於第四引句（羅十五 12）。但是該節多了兩個小字（ἐν <u>τοῖς</u> ἔθνεσιν, καὶ <u>ἐν</u> τῷ ὀνόματί σου），而且保羅常引用詩篇；因此可以肯定，引句的來源不是（as also in Schlatter 262; 陳終道 277）該節，而是 LXX 詩十七 50。Cf. Stanley, *Scripture* 179 n.329; Moo III 878 n.36; Hafemann, 'Romans 15:1-13' 174 n.42.（2）Harvey（'Romans' 138）指出，引句保持了原句的交叉

字。[11] 第一個動詞可以有「宣認」之意（如在腓二 11，現修），但在這裏是與第二個動詞平行，因而其意思幾可肯定爲「稱讚」、「稱頌」（當代、和修）、「頌揚」（呂譯）或「讚美」（金譯）。[12] 第二個動詞原來也許是「觸摸」之意，其後獲得「拉弦」之意，進而發展到指彈奏弦樂器（這是此字在七十士譯本常有的意思）。[13] 但此字在新約五次的意思都是「唱（聖）詩」（參：林前十四 15〔兩次〕；弗五 19；雅五 13），在本節特指唱讚美神的詩歌。[14]

詩篇第十八篇屬於感恩詩的類別，是一篇個人的讚美詩或凱歌；在其中，「詩人不單只〔原文照錄〕向神表示謝意、讚美和感恩，更是在會衆前見證神的恩惠與作爲」。[15] 在其原來的文理中，原句所指的是作者大衛因爲經歷了神的拯救而「因此」向神許諾，「我要在外邦中稱謝你，歌頌你的名」（49 節）：大衛要以神所立的王和受膏者（50 節）的身分「領導衆以色列人一同去

式排列法：ἐξομολογήσομαί (A) σοι (B) . . . καὶ τῷ ὀνόματί σου (B') ψαλῶ (A'), 如在十 19，十一 10，十四 11（參《羅》3.440 註 5，502 註 17，上面 403 註 14）。

11 一些古卷有此字（κύριε），但這無疑是與 LXX 原句同化的結果（Cranfield 2.745 n.5; Wilckens 3.108; ; Dunn 2.844 n.c; Stanley, *Scripture* 179-80; Schreiner 759）。有釋經者（D.-A. Koch）認爲，此省略表示，保羅有時採納他的原典之說法，爲要避免「主」字不恰當地被視爲指被高舉的基督（意即保羅所用的原典並無 κύριε 一字）；但 Stanley（op. cit. 180）指出，羅十五 11 的引句保留了 τὸν κύριον 二字，而後者所指的顯然與 κύριε 所指的相同，此點不利於此說。

12 Cf. D. Fürst, *DNTT* 1.346; O. Hofius, *EDNT* 2.9*a*; LN 33.359（LN 33.274 則列爲 'confess' 之意）。K. H. Bartels（*DNTT* 3.675）則仍解爲「宣認」：唱詩（歌頌）是在神面前認信之舉。

13 Cf. G. Delling, *TDNT* 8.490-91, 493-94, *TDNTA* 1225, 1226; Hume 208; Rogers 343*b* = 精華 508（「用手指撥琴弦」）。不過，BDAG 1096（s.v. ψάλλω）認爲，這字在 LXX 通常是指沒有樂器伴奏的歌唱。

14 K. H. Bartels, *DNTT* 3.671, 672. Cf. Thayer 675 (s.v.); BDAG (op. cit.). 後者指出，這字所指的唱詩讚美可以有或沒有樂器伴奏；LN 33.111 則認爲可能有「由樂器伴奏」的含義。*EDNT* 3.495*a* 謂此字在新約總是指對神的讚美詩；「神」在此應包括基督，因弗五 19 的「主」（如在 17 節）是指基督（Lincoln, *Ephesians* 346）。

15 張國定：《詩篇》1.21 連註 59。Morris 505 也是稱此詩爲 'a song of victory'.

稱謝神，向列國宣告神的大恩大德」。[16] 但是保羅如何使用此引句呢？這就是本句所引起的主要問題。

（一）凱撒曼認爲，本句應連於第八節的「我說」來理解：在外邦人的使徒保羅的眼中，這引句描寫了他自己的工作，因而受稱頌的是被高舉的基督。[17]（二 A）按鄧雅各的理解，引句的話是一位虔敬的猶太人（大衛）所說的，這話預示了在巴勒斯坦以外的猶太僑民（如今特指猶太基督徒）之處境。這樣，四個引句便會呈現這個次序：大衛（9b）、外邦人（10～11 節）、二者（12 節）。[18]（二 B）史銳拿認爲，大衛以王者的身分代表了以色列民整體，他們因而有份於他的勝利。這樣，引句中向神讚美的「我」包括了大衛和以色列民。這預言如今應驗於猶太基督徒在外邦信徒當中讚美神，因爲後者與前者一起讚美基督耶穌所獲得的勝利。[19]（二 C）原句和引句的使用有兩點重要的分別：第一，在原來的文理中，大衛讚美神是因爲神拯救他脫離了外邦仇敵之手，他慶祝的是外邦人完全被擊敗了；但在保羅的引用下，大衛讚美神是因外邦人爲了祂的憐憫（神賜他們救恩）而榮耀神（9a）。第二，在原來的文理中，外邦人絕對沒有與虔敬的猶太人（大衛）一起讚美敬拜；保羅卻在此包括了這個意思：「外邦人因他的憐憫榮耀神」（9a），「因此，我要在外邦中稱讚你」（9b）；「因此」在原來的文理及在保羅引用下所指的是完全兩回

16 張國定：《詩篇》1.339-40。神的拯救不但使大衛脫離他的仇敵，包括掃羅（參標題〔及撒下二十二 1〕、32～48 節），並脫離死亡和陰間（4～6 節），更使他成爲「列國的元首」（43 節），「使萬民降服在〔他〕的腳下（47 節，新譯）。

17 Käsemann 386. Chae 60-61 認爲有此可能。

18 Dunn 2.849, cf. 853. Lo II 153 也是認爲，引句所表明的是一個猶太人在外邦人中間讚美神。盧氏認爲頭三個引句肯定表明了這種情況：猶太基督徒參與外邦基督徒的家庭教會中舉行的崇拜，反之亦然。

19 Schreiner 758.

事。保羅從這首個引句看見猶太人和外邦人在信徒群體中一起敬拜的圖畫，並以此引句為這一連串引句的標題。保羅強調，大衛這預言就是接納外邦人進入教會的基礎。[20]

（二D）海富曼強調，引句的講者仍是大衛，所說的是他在外邦中讚美神，不是外邦的得救或對神的讚美。由於大衛是神所膏立的王，大衛獲救意味著神會按照祂立約的應許（撒下七 14）堅立大衛的王朝；因此，大衛因本身蒙拯救而在列邦中讚美神（詩十八 4～49）這事實，導致詩人重申神對大衛的後裔之慈愛，直到永遠（50 節）。大衛得蒙拯救（甲）和神對大衛的後裔立約的應許是「直到永遠」的（乙）二者之間的這種聯繫，使本引句可被視為指向未來，即是指以色列將會被她的彌賽亞、並與她的彌賽亞一起顯明為正。大衛預表了他的後裔基督，神對大衛所作有關永遠的國度之應許在基督身上得以實現。這就是保羅這第一引句的要旨：彌賽亞成了以色列的僕人，證實了神給大衛的應許。彌賽亞的復活及被高舉為「在大能中」的、神的兒子（一 4），重申了神對以色列繼續的委身。因此，耶穌要在列邦中讚美神，因為神堅立了祂為以色列的彌賽亞君王，祂接納了神的末世子民，使神得榮耀。按這種理解，本引句所支持的不是十五章九節上半，而是第八節。引句表明了耶穌的職事如何證實了神對列祖的應許。而彌賽亞因本身的被顯為正（復活）而在外邦中讚美神，指向以色列有一天，當她同樣經歷了她的王所經歷過的慈愛之後，

20　Chae 59-61. 作者（60）又認為，保羅只引詩十八 49（LXX 十七 50）而不引隨後的一節，是由於他整體的意圖是要為外邦人取得在救恩中的地位，而不是要證實神對以色列守約的信實。筆者認為，（二C）最大的疑點是此說將引句中的「因此」直接連於 9a（參下面註 23 之〔1〕），尤其因為 9a 所論的是基督的工作之目的，引句卻（按作者的理解）是大衛的宣告（預言），作者的論證似有本末倒置之嫌。

亦會分享彌賽亞的勝利。[21]

最普遍的看法認爲，保羅將詩篇第十八篇視爲預表基督，[22]因而把引句的話視爲復活的基督的宣稱，[23]而這可能就是保羅省略了原句呼格的「主」字的原因（保羅常用此字來指基督）。[24]保羅在上文（3 節）的另一引句（詩六十九 9〔七十士譯本六十八 10〕）中，曾將詩人的話視爲預示了基督的經歷，這事實有力地支持此說。[25]在這前提下，（三 A）有認爲「在外邦中」有「因而與他們一起」的含義。透過福音的傳播，復活的主已成爲在外邦人中的「詩班長」，帶領著他們讚美神。[26]（三 B）另有認爲，基督在外邦人中稱謝神，是當外邦人透過基督稱謝神的時候（來二 12）。[27]（三C）保羅使用引句來勾畫的圖畫，與希伯來書二章十至十三節所描繪的十分相似：耶穌站立在祂的弟兄所組成的會衆當中，唱頌對神的讚美。配合著他的目的，保羅所強調的不是耶穌與其弟

21 詳見 Hafemann, 'Romans 15:1-13' 174-79（尤其是 176-78）。此解釋將神對列祖的應許（8b）認同爲神對大衛的應許（撒下七 14）。這做法値得置疑，尤其因爲作者早已將 8b 的應許解釋爲羅四 13～16、20～21，九 4、8～9 所提及的應許（169 n.26）。

22 Ellis（*Paul's Use* 57）指出，詩十八 49～50 在米大示（猶太人的舊約註釋）被解釋爲指彌賽亞（cf. Hafemann, art. cit. 178 n.53）。Kidner（*Psalms 1-72* 93）說：這詩至終來說是論彌賽亞的（參張國定：《詩篇》1.323），其中的每一主題都要在基督身上獲得更深的意思。作者（90, 96-97, 207）認爲，保羅將引句視爲關於彌賽亞的預言。

23 E.g., D. Fürst, *DNTT* 1.346; Williams, 'Romans' 289 n.145.（1）後者（289）將引句內的「因此」直接連於保羅的宣告而得這樣的意思：由於基督成了僕人爲要證實神的應許，以致外邦人可以榮耀神（8～9a），如今神確實可以在外邦人中受讚美，因他們現在是祂的子民，因他們寄望於基督，祂是他們的（末世性的）統治者（9b～12 節）。但若這是保羅的用意，他大抵應把「因此」從引句中抽出來放在「如經上所記」之前。διὰ τοῦτο 在保羅書信另外出現 21 次，只有在這裏是引句的一部分。（2）Keck（'Romans 15:7-13' 93）認爲引句的「我」很可能是指先存的基督，祂預先宣告祂將要成爲肉身的目的。此說値得置疑，因先存的基督這思想與文理不符。

24 So, e.g., Cranfield 2.745 n.5; Hays, 'Use' 123-24; Moo III 878-79 n.38; Wagner, 'Romans' 476 n.17.

25 Cf. Hays, *Echoes* 72; Wagner, art. cit. 475-76.

26 依次見：SH 398; Byrne 432.

27 Denney 710*b*. 關於來二 12，可參《來》1.160-63。

兄的合一，而是會衆是由外邦人組成的事實。[28]（三 D）魏格拿認爲，保羅舉出基督爲向猶太人及外邦人傳道的「宣教士之原型」：祂不但成爲受割禮的人的僕人，且被描寫爲在外邦人中唱出對神的讚美。保羅的傳道事工正是基督自己的宣教事工之執行（十五 17～19）。[29]（三 E）葛嵐斐認爲我們可自然地假定，保羅是以引句的話支持他的整個宣告（8～9a）而不單是其後半部分（9a）；因爲在被高舉的、猶太人的彌賽亞基督身上——祂藉著傳福音者在外邦人中讚美神——確然可以看見神的應許之實現以及祂對外邦人的憐憫，因而亦可以看見猶太人和外邦人的聯合，使神得榮耀。[30]（三 F）詩篇第十八篇是大衛「在耶和華拯救他脫離所有仇敵……的手的日子」（標題，新譯）向神所唱的凱歌；在保羅的引用下，這是基督復活後，（預先？）慶祝神在末日的勝利而唱的凱歌。這第一引句的功用，就是描寫基督藉著死而復活證實了神對以色列的信實（羅十五 8）並確立神對列國的、施憐憫的主權（9a）。[31]（三 G）按穆爾的理解，驅使大衛在外邦中讚美神的原因（至少是其中一個主因），是由於神立了他「作列國的元首；外族人民〔思高：我不認識的民族〕也都歸順」他（詩十八 43，現中）。[32] 在保羅的引用下，引句描寫了基督在外邦中讚美神，因爲神使外邦人歸順了基督的彌賽亞統治：透過基督之死與復活，從前並不認識神的公義統治的外邦人如今可以歸順祂，並

---

28 Hays, *Echoes* (1989) 72. 參較（三 F）連註 31。Schreiner 758 n.13 反對將引句的「我」視爲基督，因認爲基督很不可能與教會一起讚美神。可是，（1）經文只說「在外邦中」讚美，這不必解爲「與教會一起」；（2）來二 12b 似乎的確描寫耶穌和神的子民「在（教）會中」一同歌頌神（參《來》1.163）。這兩點表示，史氏的反對理由不是決定性的。

29 Wagner, 'Romans' 197-98 ('archetypal missionary').

30 Cranfield 2.745-46.

31 Hays, 'Use' (1993) 135. 參較（三 C）連註 28。

32 參上面 529-30 註 16 及所屬正文。

因祂的憐憫而榮耀祂。這樣，第一引句的焦點在於猶太人的王／彌賽亞如何使外邦人歸順了祂。[33] 筆者認爲，最後此說比其他的可取，因爲此說使引句在原來的文理中（甲）與在保羅的應用下（乙）二者之間取得最大的協調；此說亦可與（三C）並存不悖。按此理解，第一引句所支持的是上一句（9a）多過是再上一句（8節）：基督使外邦人被納入了神的憐憫之內。

十五 10　「又說：你們外邦人當與主的百姓一同歡樂；」

「又」原文爲兩個小字，直譯爲「又，再一次」或「此外」，在這裏的功用是將另一個舊約引句加在前一個之上（參 11、12節；林前三 20）。[1] 鑑於上一引句之前用了「如經上所記」這引句公式，這裏的「說」字的主詞幾可肯定爲「聖經」（羅四 3，九 17，十 11，十一 12；加四 30；提前五 18），「又說」意即「聖經又說」（現修、金譯）。[2] 引句出自七十士譯本的申命記三十二章四十三節（第三行），是原句的原文照錄。[3] 加爾文則認爲引句的出處不是摩西之歌（申三十二），而是詩篇六十七篇五節；他的理由是，摩西的凱歌之意圖是要使以色列的敵人因神的偉大而恐

33　Moo III 878-79. Moo II 1156*a*（較早）的解釋與此不同：舊約預言，彌賽亞稱謝神之時，外邦人要環繞著祂。L. T. Johnson 206 認爲，保羅選用了詩十八 49，很可能是因下一節提到神的「受膏者」，即彌賽亞，因而將神在外邦人中受讚美（49 節）與彌賽亞（50 節）連起來。

1　καὶ πάλιν = 'And again' (e.g., NIV, NKJV, NAS) or 'furthermore' (BDAG 752 [s.v. 3]; Käsemann 386). 參《來》1.69-70 註 14。

2　So, e.g., Schlier 425. Ellis（*Paul's Use* 23 with n.3）認爲「說」字隱含的主詞是「神或聖經」；但是鑑於引句內的「他」字（指神），主詞較可能是「聖經」或（次選）「摩西」（cf. Cranfield 2.746; Bell 259）。保羅書信裏 λέγει 沒有明白表達的主詞，另外的例子還包括：（神）九 25，十 21；（聖經）加三 16；弗四 8，五 14（cf. Ellis, op. cit. 24-25）。Moo III 879 n.39 說「幾乎可以肯定是『聖經』而不是大衛」（見下文）。

3　Cf. Ellis, *Paul's Use* 151, 172-73; Stanley, *Scripture* 180. 引句亦與 LXX 的讚美詩（Odae, from Greek ᾠδαί——置於詩篇與箴言之間；cf. Swete, *Introduction* 253-54）二 43 第三行完全相同；但這些讚美詩很可能是由基督徒編製的，故不大可能是保羅的引句之出處（cf. Bell 259）。

懼，不是要邀請他們分享以色列的喜樂。[4] 這正是保羅沒有引用申命記該節的希伯來文文本，而用了七十士譯本的原因。希伯來文原句是不利於外邦人的：當耶和華「伸他僕人流血的冤……向他的仇人〔曾在迦南地敵擋以色列的外邦人〕報復……救贖他的地和他的子民」（新譯）之時，外邦人要稱讚祂的百姓（以色列），[5] 或至少要因神對以色列的拯救而歡欣。[6] 但在七十士譯本，後一句已變成「列邦啊，當與他的子民一同快樂」（新譯本節）。[7] 在保羅的應用下，引句所描寫的就是外邦人與猶太人一起歡樂[8] 的圖畫：由於基督的福音和救恩同樣臨到了外邦人，外邦人和猶太人聯合一起爲了他們的救恩讚美神。[9] 本引句比第一引句跨前了一步：上一引句只表示外邦基督徒被納入了神的憐憫之內，

---

4 Calvin 307-8（加爾文 279 下）。他認爲引句中的「與主的百姓」這幾個字是保羅加上的。

5 Cf. Bell 259-61; Chae 61. 希伯來文原作 הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ. 採 'Praise his people, O you nations' (RSV) 這種譯法的釋經者還有：Hays, *Echoes* 72; Fitzmyer II 707; Dunn, *Paul* 530; Jewett, 'Support from Romans' 69. 參思高：「萬國，你們應向他的百姓祝賀！」現中：「列國啊，你們要向上主的子民歡呼！」Hafemann（'Romans 15:1-13' 180 n.60）則認爲這種譯法不大可能是正確的，因爲按文理，讚美的對象極可能是神。

6 Cf. SH 398. 作者認爲希伯來原文直譯的意思似乎是，'Rejoice, O ye nations, His people' (so also Hafemann, loc. cit.). BDB 943*b*（s.v. רָנַן）把 עַמּוֹ 視爲 'acc[usative] of theme', 這支持正文的意思。不過，原句的希伯來文語句是怎樣的，這問題並無肯定的答案；NRSV 作 'Praise, O heavens, his people'; NJB 作 'Heavens, rejoice with him'. Cf. Bell 260-61 n.283（作者認爲 MT 並不是原來的語句）。

7 Dunn 2.849（followed by Chae 61）認爲，此改動的目的是要減少申三十二令外邦人產生的不快感。亦有認爲 LXX 本句的譯法是基於一份希伯來文的原典，後者被保存於庫穆蘭的申命記文本裏：Fitzmyer II 707; Moo III 879 n.40; Moo IV 87*a*; Hafemann, art. cit. 179 n.56. 後者（180-81）又認爲，摩西如此呼召外邦人（要與神的子民一同歡樂）的含義就是，外邦人要悔改，離棄他們的偶像崇拜，以逃避那將要來的忿怒（參：申三十二 40～42 節）；當以色列復原之日，加入了以色列的忠信餘民、與後者一起讚美神（「與主的百姓」一同歡樂〔以神爲樂〕等於加入神的子民）的外邦人將要得救。保羅以此引句爲指向基督的再臨，祂要審判列國，作爲祂救贖以色列的工作之最後一步。

8 εὐφραίνω 在保羅書信另外只出現兩次（林後二 2；加四 27〔引賽五十四 1〕）。

9 Cf. E. Beyreuther, *DNTT* 2.356; Chae 62; SH 398; R. Bultmann, *TDNT* 2.774-75.

本引句則表明了他們因神的憐憫而讚美神，並且是與猶太基督徒一起這樣做。[10] 按這種理解，本引句所支持的是保羅的整個宣告（8～9a）。[11]

十五 11　「又說：外邦啊，你們當讚美主！
萬民哪，你們都當頌讚他！」

「又說」比上一節的「又說」在原文少了「說」字，[1] 但譯文補充此字是正確的做法；「說」字的主詞與上一節相同，意即「聖經又說」。[2] 引句出自詩篇一一七（七十士譯本一一六）篇一節。在詩篇一一七篇二節（即原句的隨後一節：七十士譯本一一六 2），詩人提出了列國萬民要讚美神的原因：「因爲他向我們大施慈愛；耶和華的誠實存到永遠」；七十士譯本所用的兩個名詞正是保羅在上文的宣告中（8～9a）所用的，而這很可能就是保羅選用此引句的原因。[3] 引句與原句（七十士譯本詩一一六 1）主要

10　Moo III 879; cf. Cranfield 2.746.

11　Cf. Cranfield 2.746（作者認爲這引句同時支持 7 節的命令）。Miller 73 認爲，雖然只有這第二引句明白地提到外邦人與猶太人一起讚美神，這種聯合的讚美可被理解爲包含在其他的引句之內，因爲，若外邦人被呼召去讚美神，他們不會「在眞空裏」這樣做的，而是加入已在讚美神的猶太人民的行列。

1　即是原文只有 καὶ πάλιν 二字；參上面 534 註 1。一些古卷在 πάλιν 之後加上 λέγει，這顯然是與上一節（及下一節）同化的結果（Dunn 2.844 n.d; Schreiner 760）。

2　CEV: 'Again the Scriptures say'.

3　Cf. Chae 62; Moo III 879; Moo IV 87*b*; Byrne 432; L. T. Johnson 206. 有關的兩個名詞即：ἔλεος (9a), ἀλήθεια (8a). 這樣，LXX 詩一一六 2 可說爲「保羅在 8～9a 引介了這兩個與聖約有密切關係的字詞」提供了明白的聖經根據（Hafemann, 'Romans 15:1-13' 183）。Hays（*Echoes* 71-72）也是認爲，保羅（在本節）選用了 LXX 詩一一六 1 及（在 9b）選用了 LXX 詩十七 50，大抵正是因爲此二節的隨後一節（一一六 2，十七 51）都提到神的憐憫，因而這兩段經文（一一六 1～2，十七 50～51）都在提到神在外邦人中受讚美的同時，也提到神的憐憫。不過（回到本引句），Chae 63 指出，在原詩裏，列國萬民要讚美神是因爲神「向我們〔即猶太人〕」所施的慈愛，但在保羅的應用下，列國萬民要讚美神乃是因爲神對他們（即外邦人）本身所顯的憐憫（9a）。

的分別[4]在於：原句首行的字序是，「你們要讚美主，列國啊」；[5]引句的字序是，「你們要讚美一列國啊一主」；即是引句把「列國啊」提前放在「主」字之前。[6]這改動不大可能只是由於保羅欲把呼格的三個字放在希臘文呼格正常的位置，[7]因爲這改動把原來的平行結構（見註5）破壞了；可見這改動有強調「所有的外邦人哪」（現修）這幾個字的作用，而「外邦人」正是本引句和其餘三個引句（9b、10、12 節）之間的連繫詞。總言之，保羅作出這字次上的改動，爲要讀者特別留意對他來說是引句最重要的部分，就是外邦人對神獻上讚美。[8]若這種理解是正確的，則引句下半的「一切民族」（思高）仍是指外邦人，而不是包括猶太人和外邦人。[9]這樣，「外邦」與「萬民」基本上是同義的（如在原句一樣），就如「讚美」與「頌讚」一樣。[10]按這種理解，本引句的

---

4 另二點分別是：（1）引句在第二行開首加上了 καί 字，其解釋不能肯定（cf. Stanley, *Scripture* 182）。（2）引句第二行以第三人稱的 ἐπαινεσάτωσαν（外證包括西乃抄本及梵諦岡抄本）取代了原句第二人稱的 ἐπαινέσατε. Stanley（ibid.）認爲保羅在此只是跟隨了他所用的原典之說法。（一些古卷在引句作 ἐπαινέσατε, 這是與 LXX 同化的結果：so Dunn 2.844 n.c; Schreiner 760。）斯丹理對這兩點的結論（cf. Hafemann, art. cit. 182 n.64）都不利於 Chae 63 的理論：後者認爲，καὶ ἐπαινεσάτωσαν 是保羅對原句的修改，藉此表達外邦人（πάντα τὰ ἔθνη, 指信主的外邦人）不但要自己因神的憐憫及對猶太人的族長之應許而讚美神，且要進一步讓萬民（πάντες οἱ λαοί, 指不信主的外邦人或猶太人，或二者同時）讚美主。

5 LXX 詩一一六 1 呈現工整的平行排列法：αἰνεῖτε τὸν κύριον, πάντα τὰ ἔθνη,
ἐπαινέσατε αὐτόν, πάντες οἱ λαοί.

6 αἰνεῖτε, <u>πάντα τὰ ἔθνη</u>, τὸν κύριον. 一些古卷此句的字序與 LXX 相同，但那是同化的結果（so Stanley, *Scripture* 181）。

7 πάντα τὰ ἔθνη 在引句的位置屬於 BDF §474(6) 所列出的第三種情形：'after a verbal form in the second person'.

8 Stanley, *Scripture* 181-82 (endorsed by Chae 63 [1]; Hafemann, art. cit. 182); Jewett, 'Support from Romans' 69. κύριος 在舊約引句中通常指神（參《羅》1.590 註 11〔初版及二版應補加：十一 3，十四 11〕；H. Bietenhard, *DNTT* 2.513 [2]），十 13 是個例外（參《羅》3.398-99）。

9 依次見：Morris 506; Moo III 879 n.41; 及 Wilckens 3.108; Dunn, *Paul* 530; Jewett, loc. cit.

10 Morris 506; 鮑 2.169。（1）αἰνέω 在新約共用了八次，讚美的對象全部是「神」；除了啓十九 5（隨後取間接受格），其餘七次皆取直接受格（保羅書信僅此一次，另外六次在路加的著作中：

功用是支持第九節上半的：外邦人要因為神的憐憫榮耀／讚美祂。神的憐憫在外邦人身上產生了神的「永能和神性」之顯明所沒有產生的效果（參一 19～21）。[11]

十五 12 「又有以賽亞說：

將來有耶西的根，

就是那興起來要治理外邦的；

外邦人要仰望他。」

「又有」在原文即是上一節「又」字的原文；[1] 這是保羅在信上第五次（亦是最後一次）明說他在引用以賽亞的話。[2] 引句出自以賽亞書十一章十節，該節在新譯本作：「到那日，耶西的根豎立起來，作萬族的旗幟；列國的人必尋求他……」，[3] 保羅所引的七十士譯本原句是希伯來文原句的意譯。[4] 保羅的引句與七十士譯本原句只有兩點分別：保羅略去了開首的小字，使引句與保羅的引句公式銜接得更好；引句又省略了原句的「在那日」等字。[5]

路二 13、20，十九 37；徒二 47，三 8、9）。Cf. BDAG 27 (s.v.); H. Balz, *EDNT* 1.40*a*.（2）在第二個（同字根的複合）動詞 ἐπαινέω 內，前置詞 ἐπί「表示指向（is directive）」（精華 508 = Rogers 343*b*, with reference to MHT 2.312）。這動詞在新約共用了六次，只有在本引句是指讚美神（另見：路十六 8；林前十一 2、17、22〔二次〕）。Cf. BDAG 357 (s.v.); O. Hofius, *EDNT* 2.16*b* (1).

11 Cf. du Toit, 'Römerbrief' 75.

1 參上面 536 註 1。

2 參《羅》3.235 註 11。Ellis（*Paul's Use* 25 with n.4）指出，保羅的引句公式提到作者名字的，在羅九～十一之外只有三次：本節，四 6，和林前九 9。

3 「尋求」原文的另一些譯法是：'inquire of' (NRSV; Moo III 880), 'rally to' (NIV), 'resort to' (NAS).

4 Cf. SH 399; Michel 450 n.27; Käsemann 386; Cranfield 2.747 n.1; Schreiner 758. Moo III 880 認為，MT 和 LXX 的基本意思是一樣的。

5 即是略去了 καί 和 ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ. Stanley（*Scripture* 183）認為很難斷定後者被省略是源出何處。保羅也許選擇將這詞保留給末日的審判（Dunn 2.850; Jewett, 'Support from Romans' 70）。參：帖後一 10；提後一 18，四 8。Hafemann（'Romans 15:1-13' 186 72）則認為，引句所說的顯然是指向末日之事，加上保羅的引句公式（註明出自以賽亞書），使「在那日」成為多餘的。

「耶西」是大衛王的父親（得四 22；太一 6；路三 31～32；徒十三 22）；「根」在這裏的意思不是樹根（如在羅十一 16、18、20），而是「根苗」（思高、金譯），即是由根生出的幼枝；[6]「耶西的根」意即「耶西的一個後裔」（當代）。[7] 到了基督教興起時，「根苗」一詞已成爲大衛家的彌賽亞確定的稱號（參〔例如〕：次經傳道經四十七 22〔思高德訓篇 25：「由〔大衛〕發出的苗裔」〕）；[8]「大衛的根／和後裔」（啓五 5／二十二 16；參：耶二十三 5，三十三 15）可說是「耶西的根」這稱號的一個變體。[9]

以賽亞預言，這位大衛家的彌賽亞君王「將要出現，〔他〕要起來[10]統治[11]外邦人；[12]外邦人都要寄望[13]於他」（思高）。「統

不過，筆者未能同意作者對引句的解釋（見下面註 16 之〔3〕）。

6 BDAG 906 (s.v. ῥίζα, 2). Morris 506 解釋：在巴勒斯坦，一棵植物的生命被乾旱所威脅著，它的根就是它得以繼續生存的最佳保證；因此，「根」字不但指根本身，也取得由根生出來的根苗之意。Schlatter 262 則仍解爲「根」：大衛的父親耶西就是那根（τοῦ 'Ιεσσαί = genitive of apposition, 同位或限定所有格），大衛和大衛的家（以及基督）是由此根而出的。

7 ῥίζα = 'descendant, offspring' (LN 10.33); τοῦ 'Ιεσσαί = genitive of derivation (C. Maurer, *TDNT* 6.989 n.24). 但 ῥίζα 在 LXX 賽十一 1 則較可能是「根」之意（Cranfield 2.747）。

8 Cf. Byrne 432; Moo III 880 n.45. Ellis（*Paul's Use* 57）指出，他勒目把賽十一 2 應用到彌賽亞時期；他爾根也是將賽十一解爲指彌賽亞。庫穆蘭文獻也是將賽十一視爲關乎彌賽亞的經文（Hafemann, art. cit. 184 n.69）。Cf. C. A. Evans, *DNTB* 700*a*.

9 Dodd（*Scripture* 83）稱前者爲賽十一 10 的「不準確的回憶（an inexact reminiscence）」。

10 「出現」和「起來」在原文依次爲動詞 ἔσται（'There shall be' [KJV, NKJV] = 'There shall come' [NAS; cf. RSV, NRSV]）和分詞 ἀνιστάμενος. ἀνίστημι 在這裏的意思是「出現、來到」（Cranfield 2.747 n.4, with reference to BAGD 70 [s.v. 2 c] = BDAG 83 [s.v. 9]; cf. TEV: 'He will come'）；BDAG 83（s.v. 6）本身則把此字解爲字面意義的「起來」（如在林前十 7）。由於此字在新約常用來指基督的復活（例如：可九 9；路二十四 46；約二十 9；徒十 41，十七 3；帖前四 14；亦參保羅書信的餘下二次：帖前四 16〔指信徒的復活〕；弗五 14〔指從罪的死亡中起來〕），一些釋經者認爲，保羅在此可能有意暗指基督的復活（Keck, 'Romans 15:7-13' 93; Dunn 2.850; Byrne 432; Moo III 880 with n.44; Hafemann, art. cit. 186）。另一方面，亦有認爲保羅很不可能會在引用此句時實在想到此字的另一個意思（「〔從死人中〕起來」），儘管從神學的角度而言，將基督的統治和祂的復活連起來是恰當的（Cranfield 2.747 n.4; cf. Schreiner 758）。我們可否採取折衷的看法——保羅無意以此字來暗指基督的復活，但這字很可能使他想到基督的復活——呢？

治」在原來的文理中不乏負面的含義（參：賽十一 4b、13），但保羅的重點很可能是在較正面的「寄望」這意思上。[14] 按猶太人其中的一種看法，彌賽亞的應許包括以色列之被顯爲正以及外邦人之被毀滅（參〔例如〕：詩二 8～9，七十二 8～9，一一○1）；但是對保羅及許多其他的猶太人而言，彌賽亞的應許爲外邦人帶來了希望。[15] 保羅及其他的基督徒（包括猶太基督徒）相信，這彌賽亞就是已來臨的耶穌，以賽亞的預言已在耶穌（及信主的外邦人）身上獲得應驗。[16]

---

11 ἄρχω 在本書僅此一次；在保羅書信另外也只一次（林後三 1）。Jewett（'Support from Romans' 70）指出，ἄρχειν ἔθνῶν（亦見於可十 42）是希臘同化運動時期典型的猶太人用語。

12 ἔθνη 在此（翻譯了希伯來文的 גוים 一字）並無冠詞，這情形並不罕見（cf. BDF §254 [3]; MHT 3.181）。

13 ἐλπιοῦσιν:「通常的動詞寫作 ἐλπίσουσιν」（活泉 231）；後面這個形式沒有在新約出現。前者亦見於太十二 21：「外邦人都要仰望他的名」（引賽四十二 4）「意即寄望在他身上」（吳羅瑜，《義僕》1.320）。

14 Koch（'Beobachtungen' 186）甚至認爲，保羅只是對引句的這末行有興趣。

15 Chae 65. 作者引詩二十二 27，八十六 9；賽九 2，四十九 6，五十六 6～7，六十 3；但七 14；次經多比傳十三 11，十四 6～7 等處。Schreiner 758 指出，以賽亞常提到，外邦人將會包括在神爲以色列所成就的救恩內；作者引以爲例的經文包括：賽二 1～4，十九 18～25，二十五 3～9，四十二 4、6、10～12，四十四 5，四十五 14、22，四十九 6，五十二 15，五十五 3～5，五十六 3～8，五十九 19，六十 3。

16 依次見：Sanders, 'Paul' 113; Schlier 425.（1）前者又認爲，此預言對保羅的意義就是，彌賽亞既已來臨，如今就是外邦人歸順他的統治的時候，而保羅就是被委派去執行此事的主要人物。換言之，保羅的工作就是使外邦人歸信以色列的彌賽亞——拿撒勒人耶穌。（2）Schreiner 758 with n.14 也是認爲，保羅相信，以賽亞有關「第二次出埃及」（a 'second exodus', 參：賽十一 11）的應許正在透過他自己的傳福音工作得以實現。這些見解本身都不錯，但似乎並不是保羅在這裏使用此引句所要表達的意思。見正文下文。（3）Hafemann（'Romans 15:1-13' 185-86）認爲，若按照原句在其文理中的意思來理解，引句所指的是祂榮耀的再來。基督的復活開創了末期，證實了神有關以色列要得安慰的應許，但這安慰本身仍在未來（186 n.73）。可是，林前五 7，林後六 2（引賽四十九 8）等經文提示，對保羅而言，以賽亞所預言的「第二次出埃及」已經（至少已開始）發生。Cf. W. J. Webb, *Returning Home: New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6.14—7.1* (JSNTSS 85; Sheffield 1993). 再者，海富曼認爲基督將要以「那已起來統治外邦人」者（'the one having risen up 〔ὁ ἀνιστάμενος〕 to rule the Gentiles'）的

然則保羅用此引句的要旨何在呢？這問題有不同的答案：（一A）要完全地領會引句的力量，就必須記得引句的下文（賽十一11～12）：「在那一天，主將再次[17]出〔原文作顯出〕手，爲他子民中剩下的餘民[18]發熱心……他將爲列邦舉起記號，又招聚以色列的失喪者，並從地上的四極招聚猶大的離散者」（原文自譯）。雖然保羅只引用了預言外邦人要寄望於「耶西的根苗」的摘錄，但是他的引句同時有這樣的作用：它暗指以賽亞的異象，即是在神的末日國度裏，以色列的失喪者將與這些外邦人一同被召集在神所興起的救主跟前。[19]（一B）引句使人想起以賽亞書第十一、十二章這較闊的文理，並摘要地重述了保羅的論證之主要課題：基督是外邦人的盼望（賽十一10）及以色列的餘民之盼望（11～16節）的焦點，祂也是二者聯合起來讚美神的原因（十二1～6）。[20]關於這第一類答案，筆者倒認爲，保羅並沒有延伸他的引句去包括原句的下文（提及猶太餘民回歸的隨後一或二節），這事實有力地提示，保羅此刻要把焦點集中在外邦人身上。[21]與此同時，原

身分在榮耀中再來（186）。但是 Bruce（*Paul* 92 n.26）指出，保羅甚少（如在本節）引用有關大衛的應許作爲對基督的見證（'as *testimonia*'; cf. Dodd, *Scripture* 83），而且從來不用來作基督的復活之見證。這一點似乎也不利於海氏的論點。此外，Cohn-Sherbok（'Rabbinic' 124）指出，拉比的釋經伎倆其中的一樣是以「應驗了的預言」作爲論據，他認爲保羅的引句反映了拉比的做法。若是這樣，這也支持引句所說的預言已經應驗，而不是指基督的再來。

17 LXX 11: προσθήσει. . . δεῖξαι = 'will again show' (cf. LXE). Hays（*Echoes* 73）譯爲 'will purpose to show'; 這是否把這裏的 προστίθημι 誤作 προτίθημι（羅一 13，三 25；弗一 9）所致呢？

18 LXX 11: τὸ καταλειφθὲν ὑπόλοιπον τοῦ λαοῦ = 'the remnant that is left of the people' (LXE). 參《羅》3.477 註 10。

19 Hays, *Echoes* 73. 作者進一步指出，此「引喻」（'allusion'; 這中譯法見吳慧儀，「釋經案例」219，參 189）又與羅十一的「餘民」的主題結成「互爲文本」（'intertextual'）的聯繫。關於後一個詞（吳慧儀〔同上 200〕譯作「文本的互抄」），可參張略：「新約中的釋經」233-36。

20 Wagner, 'Romans 15:8-9' 476.

21 Jewett（'Support from Romans' 71）就認爲，保羅沒有繼續引賽十一 11，是由於他（寫信）的目的是要爲他向外邦人傳福音的工作請求讀者的幫助。參《羅》1.93-94 之（十一）。

句的下文提到神要從列邦中招聚以色列的「餘民」這事實，可說使保羅的引句更加合適。[22]

（二A）保羅要肯定或保障這一點：以賽亞預言，外邦人要寄望於彌賽亞，大衛的子孫；因此，外邦人得救是預言之應驗，因而是「合法」的。[23]（二 B）外邦人得以參與對神的讚美（9b～11節），是由於彌賽亞的工作。[24]（三）引句的末行（12c）恰當地結束了上面一連串的引句，亦隱含了對強者（主要爲外邦基督徒）的呼籲：他們唯一和眞正的希望是猶太人的彌賽亞，因此，他們應爲了祂的緣故，接納（7 節）弱者（主要爲猶太基督徒）並顧念他們的軟弱。[25] 筆者認爲，此引句旨在表明，由於基督已經來臨，外邦人的盼望得以實現。[26] 按這種理解，此引句所支持的是第九節上半。

我們現在可以嘗試回答這些引句的功用的問題。[27] 上文對個別引句的詮釋顯示，其中三個引句都是支持第九節上半的，只有第二引句（10 節）似乎是支持保羅的整個宣告（8～9a）。因此筆者認爲，引句整體可說是支持保羅的整個宣告（如上文 527-28 之〔二 A〕），但其重點顯然不是要支持那個宣告的前半部分，即「基督成了猶太人的僕人一個主要的原因就是，祂要證實神對列祖所發的應許，從而顯明神的信實」（8 節）；而是要支持那個宣告的後半部分（如上文 527 之〔一〕），即「基督證實對列祖的應許的部分含義就是，外邦人得以被納入神的憐憫之內，這就是他

22 So Moo III 880.

23 Chae 65.

24 Moo III 880. Cf. Head, 'Romans' 65: 外邦人得以被納入神的子民之內，是透過彌賽亞的復活。可是，ἀνιστάμενος 應否解爲指基督的復活是受爭議的（見上面 539 註 10）。

25 Cranfield 2.747.

26 參十二 12 註釋第二段（上面 147-48）。

27 參十五 9b 註釋首段（上面 526-28）。

們榮耀神的原因」（9a）。[28] 按這種理解，本段（7～13 節）的四小段（參大綱）的邏輯關係便可分析如下：第一小段的勸勉（7 節）是同時針對猶太基督徒與外邦基督徒而發的，第四小段的祈願（13 節）也是同時爲著二者的；第二小段提到，基督職事的雙重目的是爲了猶太人和外邦人的（8～9a），而第三小段提出舊約聖經的四重見證（9b～12 節），在整體地支持第二小段之餘，把重點放在外邦人因爲蒙了憐憫而榮耀神這一方面。[29]

d 求神賜喜樂平安盼望（十五 13）

十五 13 「但願使人有盼望的 神，因信將諸般的喜樂、平安充滿你們的心，使你們藉著聖靈的能力大有盼望！」

保羅再次（參 5～6 節）發出祈願，爲羅馬教會的信徒禱告。[1] 這裏稱神爲「盼望之神」（原文直譯），[2] 大抵是由於上文的最後一個引句是以動詞「〔外邦人〕要盼望」結束的，就如第五節對神的稱謂拾起了上一節所用的兩個名詞一樣。[3]（一）好些釋經者

---

28 參十五 8～9a 註釋末段（上面 525）。Hafemann（'Romans 15:1-13' 172）明言，這些引句將焦點放在救恩歷史關於外邦人的目的，不是在於猶太人和外邦人同被納入。Chae 66 也是認爲，引句的目的主要（cf. 53, 59）是要說明外邦人的得救和被納入神的子民內，並表明此事有聖經的支持，因而是「合法」的（參上一段之〔二A〕）。（Chae 67 甚至由此而「回溯式」地辯證，即使是在 8～9a 保羅的目的也不是要確定猶太人的優先權，而是要確定外邦人藉著基督得救乃是應許及預言之應驗。Campbell〔Review 354〕正確地對此提出異議。）

29 Moiser（'Romans 12-15'）先說 7～12 節是對猶太基督徒說的（579）；這話後來修正爲「不應說十五 7～13 是對猶太人說的，而應說保羅在該段主要想到猶太人」（580）。筆者倒認爲，可以用來支持「保羅主要想到猶太人」這思想的，只有第三小段的聖經引句：外邦人既已蒙憐憫被納入神的子民之內，猶太基督徒就當接納外邦基督徒。

1 Murray 2.207 再一次認爲，祈願合併了向神祈求和對讀者勸勉。但見上面 495-96 註 2。開首的 δέ 字表示過渡（Morris 506），英譯作 'Now'（KJV, NKJV, NAS）或 'And'（NEB）。Beker 稱本節爲「讚頌（doxology）」，並認爲它是全書的論證之頂點及結束（'Theology' 372; 'About Romans' 97; 'Romans 8:17-30' 26）。參上面 502-3 之（一）。

2 ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος（新約僅此一次）。多數英譯本作 'the God of hope'; TEV, CEV 是例外。

3 依次見：Delling, 'Gott des Friedens' 82; 上面 496 註 4 所屬正文。

認爲，「盼望之神」有雙重意思：神是「希望之源」（金譯），也是盼望的對象；祂是盼望的賜予者，也是盼望的根據；祂在我們裏面產生或喚起盼望，祂就是我們的盼望。[4] 對此說有利的事實是，神是盼望的對象這思想在新約明白地出現多次（徒二十四15；提前四10，五5，六17；彼前一21，三5）。[5] 不過，（二）這詞較可能只有一方面的意思，即神是「賜盼望的上帝」（新譯），因爲上一節的引句之主旨正是在於表示，外邦人的盼望藉著基督的來臨得以實現。換言之，文理提示神是盼望的來源（這思想明白地在至少另兩段經文出現：帖後二16；彼前一3）——是神藉著基督成就救贖而使外邦人的盼望得以實現——就如第五節的文理（4節）提示神是堅忍和鼓勵的來源。[6]

「將諸般的喜樂、平安充滿你們的心」原文直譯作「以全喜樂及平安充滿你們」（「全」字形容隨後的兩個名詞）。[7]「全喜樂」一詞在新約另外出現兩次：保羅囑咐腓立比的信徒要以「全喜樂」接待以巴弗提（腓二29），意即以純而不雜（不攙雜著任

4 依次見：Morris 507; Richardson, *God* 195; 及 Murray 2.207, Schlier 426. Wilckens 3.109 則解爲：神使盼望成爲可能的，他又賜人盼望。Luther 把更多的意思放進此詞：神是基督徒盼望的來源和目標；「盼望之神」等於「有盼望者的神」；神是「盼望之神」因祂是賜人盼望的，或應說，因爲有盼望就是尊敬神，因何處有盼望，神就在那裏被敬拜（198）；神藉著我們的盼望而得榮耀（204）。

5 第一段用 εἰς τὸν θεόν；第二、四兩段用 ἐπὶ θεῷ；第三段用 ἐπὶ θεόν；末後兩段用 εἰς θεόν.

6 Cf. Delling, art. cit. 82, 83-84. 採立場（二）的釋經者還包括：Denney 711*a*; Cranfield 2.747-48; Moo III 880 with n.48; Schreiner 759 with n.15; Denton, 'Basis of Hope' 21*a*; Wallace 106.（後者譯爲 'The God *who produces* hope [in us]', 並稱 τῆς ἐλπίδος 爲 genitive of product.）

7 πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης. 首個字（其字尾可參 BDF §85）有古卷作 πληροφορήσαι. πληροφορέω 這動詞在新約出現的六次之中（參《羅》1.640 註 22），只有一次（提後四5）是主動語態的，而其意思（思高、新譯：「完成（職務）」）並不適用於本節。從這角度看，πληροφορήσαι 是「較難懂的抄法」（此詞見上面65註7），但外證支持 πληρώσαι 爲原來的抄法（Cranfield 2.748 n.2）。Dunn 2.844 n.e（endorsed by Schreiner 760）認爲有抄寫員把後者改爲前者，爲要表達更強烈的豐滿之意。

何憤懣或惱恨）的喜樂接待他；[8] 雅各勸勉信徒，他們遭遇各種試煉時，要視之為「全喜樂」，即「應該認為是〔完全〕可慶幸的事」（雅一 2，現修）。[9] 由此看來，保羅為讀者所求的並不是「各種／各樣／一切」（思高、金譯／現修、和修／新譯）的喜樂與平安；他乃是求神以「純是喜樂與平安」的喜樂與平安[10] 充滿他們。這兩個名詞使人想起十四章十七節（神的國在於「在聖靈裏的正義、和平、喜樂」）；在該節的提示下，「平安」和「喜樂」在這裏的意思不應侷限於個人靈裏的平安和內心的喜樂，而應包括信徒彼此之間的和睦關係（參 19 節：「追求和睦」）及由此而生的、群體中的喜樂[11]——甚或所指的就是後者。[12]

保羅指出，神以喜樂與平安充滿信徒，是「因著你們對他的信心」（現修），[13] 直譯作「當你們信靠的時候」。[14] 這片語不但（甲）表明了保羅所求的不是「世人所給」的平安（約十四 27〔現修〕；參：帖前五 3）和世人所享受的「樂」（參：路八 14；

---

8 參《腓》322-23。

9 Cf. BDF §275(3); Davids, *James* 67; Martin, *James* 14 ('altogether an occasion for joy').

10 Cf. CEV: 'complete happiness and peace'; 呂譯：「全備的喜樂和平安」。

11 Cf. Käsemann 387; Dunn 2.851; 十四 17 註釋「下半節」（乙）之下第二段（上面 444）。Barth 173 認為此祈願不再提及這兩章特別討論的題目。但不明白地提及不等於遺忘。

12 Moo III 880-81; Fee, *Presence* 623. Michel 451 認為，保羅在此強調喜樂與平安，因為最使二者受到威脅的就是教會的分裂。李保羅 2.275 將 ἐν τῷ πιστεύειν 解為「指在所相信關於飲食和守日的事情上……在所爭論的事情上」。此見解值得置疑（尤見下面註 14）。

13 Cf. MHT 3.145: ἐν τῷ = causal; CEV: 'because of your faith'; Mounce 262 n.152. 本註釋所參考的中譯本皆採此意。

14 ἐν τῷ πιστεύειν = 'as you trust [in him]' (NIV). ἐν τῷ + 不定詞這結構最常見的意思是「當……之時」（BDF §404[1]）。一些古卷缺此片語。BDF (ibid.) 認為此片語是有抄寫員在隨後的 εἰς τὸ περισσεύειν 之影響下產生「重複誤寫」（dittography）所致；但是，抄寫員因 πιστεύειν 與 *περισσεύειν* 的字尾相同而產生「重複誤漏」（haplography）（此二詞可參黃錫木：《經文鑑別》60），這可能性大得多。Cf. Cranfield 2.748 n.4; Dunn 2.844 n.f; Schreiner 760.

多三3；雅四1、3；彼後二13；提後三4；提前五6；雅五5），[15]而是因爲信靠神和基督而來的喜樂平安，即是由於蒙神接納、得稱爲義的喜樂平安。[16]這片語更（乙）進一步表明，基督徒所特有的喜樂平安有賴他們繼續的信靠（參：約十四1）；保羅在腓立比書一章二十五節將「信心上的長進」和「信心上的喜樂」看爲親密的伙件，明顯的含義就是，信心越增長，喜樂也就越發加增。[17]

經文本身表明了「喜樂、平安」與「信心」的關係（見上段），卻沒有表明「賜平安的神」與「當你們信靠的時候，以喜樂平安充滿你們」二者的關係——除了「賜」和「充滿」都是神的行動。麥約翰認爲，盼望是喜樂與平安的「條件」，唯有神所創造的盼望才是喜樂與平安的正當理由。[18] 但至少就經文本身而論，這一點並不明顯。我們同樣可以辯證，信心是盼望的「條件」，因爲客觀地（因神的作爲與應許而）存在的「所盼望之事」（參八24b），先要由信心接受才可以對信徒成爲主觀地存在的，而且信心一旦失去，（主觀的）盼望也隨之湮沒；在這意義上，信心是盼望的基礎。若是這樣，在保羅於上半節一口氣提到的「盼望……喜樂……平安……信心」四樣當中，至基本的乃是信心。

下半節表示，神以喜樂平安充滿信徒，祂的目的 [19] 是要他們「藉著聖靈的能力 [20] 大有盼望」。[21] 他們的盼望是指甚麼呢？

---

15 頭五節用名詞 ἡδονή；第六節用同字根的形容詞 φιλήδονος；末二節用動詞 σπαταλάω.

16 SH 399; Denney 711*a*; Cranfield 2.748; cf. Morris 507.

17 參《腓》160-62。

18 Murray 2.207.

19 MHT 3.143 說，εἰς τό 在保羅書信幾乎總是表達目的；MHT 4.90 則認爲在這裏是表達結果（參金譯：「這樣」）。現中「也使」和 NEB 'until' 都是意譯（經解釋後的翻譯）。

20 Dunn 2.851 將 ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου 這片語（亦見於19節）內的介系詞視爲同時具「位置」及「媒介」之意，如在十四17一樣（參上面444註40）。可是，該節的用詞是 ἐν πνεύματι,

（一）斯托得認爲，保羅剛引述了以賽亞的預言，論到彌賽亞要成爲外邦人的盼望之對象（12 節），這就提供了線索，表示他心中的盼望是甚麼：他所期盼的就是以色列及外邦人的「豐滿」已經來到之時（十一11、25），然後是基督的再臨把歷史帶到顛峰，再其後是猶太人和外邦人一同承受的新天新地之榮耀。[22] 不過，較簡單的答案也較可能：（二）這盼望的內容就是獲得末日的救恩、身體得贖，和獲得榮耀（五 2、5，八 18、21、23～25，十二12，十五 4）。[23]「藉著聖靈的能力」[24] 表示，大有盼望的狀況不是產生自信徒本身，而是聖靈的作爲：例如，聖靈將神的愛傾注在信徒心裏，信徒藉此得以經歷神的愛，這就成爲他們的盼望不會落空的一項保證（五 5），[25] 他們因此可以大有盼望。第八章表明了，義的生活是藉著聖靈的工作（1～17 節），信徒在受苦中有榮耀的盼望（18～30 節）；而信徒的生命之所以是以盼望爲其標

這裏卻是 ἐν δυνάμει πνεύματος；前者所形容的是之前的三個名詞，後者卻是形容不定詞 περισσεύειν. 故此，ἐν 在這裏較可能只有「媒介」之意（Schlier 426; Käsemann 387; Schreiner 759 n.17）。Moo III 881 n.52 則認爲媒介的意思亦有可能漸轉爲（'shades into'）位置的意思。

21 περισσεύειν = 'abound' (e.g., NKJV, NRSV, NAS), 'overflow' (NIV). 呂譯作「充盈滿溢地有盼望」。περισσεύω 曾在上文出現兩次（三 7，五 15）。保羅書信另 23 次；詳參《帖前》266-67。

22 Stott 373（斯托得 505）。

23 參《羅》2.39-40、47，661-62、672-72、688、691，上面 147-48，494-95。Cf. also Beker, 'Theology' 372-73: 作者認爲，本節結束了信上的「盼望」這題目；這題目引入於五 1～11，被闡釋於六 4～8（但見《羅》2.224-25、242-43）、23，八 11、17～39，再被確定於十一 25～27，十二 12，及（尤其是）十三 11～14。Graham 208*a* 也是解爲對永生的盼望。作者在「使你們」和「藉著聖靈……」之間加插這個意思：「不再起來進入循環不息的出生和死亡，而是」，但這是武斷的做法。參《羅》3.324 註 73 之（6）。

24 「能力」和「聖靈」在保羅書信是形影不離的伙伴：一 4，十五 13、19；林前二 4，十二 9～10；林後六 6～7；加三 5；弗三 16；帖前一 5；提後一 7；參：路一 35，四 14；徒一 8，六 5／8，十 38；來二 4。Cf. Dunn 2.851.

25 參《羅》2.46-53。Cf. Denton, 'Basis of Hope' 21*a* n.11: 聖靈把從神而來的盼望傳遞給人。

誌，正是由於這生命也是以聖靈爲其標誌的。[26]

巴拉克建議下半節可有另一譯法：「使你們大有盼望——全是藉著聖靈的能力」。如此，末後的介詞片語所形容的就不僅是盼望，也包括上半節的喜樂與平安；三者「全是藉著聖靈的能力」而來的。[27] 雖然這譯法本身不像一般的譯法（介詞片語只形容「大有盼望」）來得自然，但它所要表達的意思卻與事實相符，因爲喜樂與平安都屬於聖靈所結的果子（加五 22），帖撒羅尼迦前書一章六節提到「聖靈所賜的喜樂」（參：徒十三 52），另一些經文也把平安與聖靈連起來（羅八 6，十四 17；參：弗四 3）。因此，本節這祈願的邏輯思想可理解如下：信徒繼續信靠基督時，神就藉著聖靈以喜樂平安充滿他們（13a），神又藉著聖靈的能力使他們大有盼望（13b）；[28] 保羅用「使」字將二者連起來，這提示前者是達到後者的方法——在「神藉著聖靈的能力」這前提下，信徒所經歷的喜樂平安使他們確信所盼望的完全的救恩必會實現，就如信徒因爲藉著聖靈而經歷了神慷慨無度之愛，就得以確信他們的盼望是不會落空的（五 5）。[29] 饒有意義的事實是，保羅在第十九節將會把神蹟奇事歸因於聖靈的能力，他在這裏則把

---

26 Cranfield 2.748. 參《羅》2.7 大綱。加五 5 也是把信徒的盼望與聖靈連起來：他們是「靠著聖靈，憑著信」熱切期待他們稱義的事實所指向的盼望之實現（參《眞理》300-1；Fung, *Galatians* 226-27）。（1）Watson（*Paul* 145）認爲，在保羅的思想中，聖靈（甲）與群體敬拜所產生的情感經歷（乙）有十分密切的關係（參八 15～16），因此，當保羅將盼望的加增歸因於聖靈的能力時，他是在表明盼望有賴群體的支持。（2）伯拉糾認爲，盼望所倚賴的是聖靈所行的神蹟和奇事（see Bray 358*b*）。兩個解釋同樣值得置疑。

27 Black 201. Cf. KJV: 'Now the God of hope fill you will all joy and peace in believing, that ye may abound in hope, through the power of the Holy Ghost.' 留意第二個逗號。

28 Cf. Fee, *Presence* 622. 參上面 442 註 24 所屬正文。Fee（622-23）指出，「喜樂、平安、盼望」雖然不是保羅常用的三組合，但已在五 1～5 出現過；可見保羅在此祈願裏再次回到他的神學之基本的末世性架構上。Knox 640 甚至認爲，本節實在是該段「簡短的摘要」。

29 參《羅》2.50、52-53；上面註 25 所屬正文。

信徒的滿有喜樂平安和大有盼望同樣歸因於聖靈的能力；由此可見，神蹟奇事（甲）和信徒在實際生活中滿有喜樂、平安與盼望（乙）同樣是聖靈同在的證據及聖靈的能力的彰顯。[30]

十四1～十五13：結語 回顧本大段，保羅的勸勉是針對一世紀的羅馬教會內某些明確的問題而發的：教會中的弱者因爲信心軟弱（沒有掌握到他們的信仰所賦予他們在吃肉、喝酒、守日等事上的自由）而對吃肉和喝酒心存疑慮，又以遵守猶太人的特別節日（尤其是安息日）爲表達他們的信仰的方式；教會中的強者則相信所有的食物都可以吃，在飲食方面不受任何限制，並認爲沒有需要遵守舊約中有關節日的禮儀律例，因後者在基督的新紀元中已經失效。簡言之，兩班人在「基督徒應否遵守舊約中的飲食條例及有關節日的禮儀律例」這問題上抱持不同的意見，導致互不接納的態度：強者輕視弱者，弱者則論斷強者。[1] 由此可見，保羅在這兩章的教導所要處理的問題，是因宗教信念而產生的疑慮所引起的。若把這裏的教導應用到並不涉及這種宗教性的疑慮的情況，就是將保羅的勸勉延伸，超過了原來所指的事情和保羅的原意，因而扭曲了有關的教導。[2]

參約翰說明如下：耽溺於某種嗜好（尤其是酗酒）的人今天被稱爲「軟弱的弟兄」，有節制的人被要求不要做那事，免得把絆腳石放在「弱者」面前，即是誘使「弱者」放縱自己在這種惡慾之中。如此應用羅馬書第十四章的教導，其實與保羅的原意風馬牛不相及。（一）保羅所說的弱者並非嗜慾無度者；剛好相反的，他們是不吃肉、不喝酒的（主要爲猶太）信徒。（二）嗜酒者的「軟弱」是足以致命的：「酗酒的」（思高）不能承受神的

---

30 Cf. Storms, 'Concluding Statement' 324-25; Fee, *Presence* 624.

1 詳參十四1～十五13註釋引言（丙）部之（八）＝上面350-55。

2 Murray 2.261.

國（林前六 10；參：加五 21）；保羅告訴讀者，若有人名爲弟兄，實則爲酗酒者，「你們就不可和他交往。就是和這樣的人一同吃飯也不可」（林前五 11，呂譯）。但是論到羅馬教會的弱者，保羅卻說：「信心上軟弱的人，你們要接納」（羅十四 1，同上）。（三）一個從嗜慾無度的生活悔改歸主後仍有試探重犯舊惡的人，仍然與羅馬書第十四章所說的弱者之處境不同。對於前者，較堅強的信徒應儘量顧念他的需要，幫助他加強自己抵抗試探的力量；但他的軟弱是嗜慾無度，全不牽涉宗教性的疑慮，不像羅馬的弱者受制於信心（因而良心）上的軟弱。[3] 穆爾同樣指出，今天一些基督徒完全不喝酒，是因他們對此具有強大「轄制」力量（參：林前六 12b）的飲品存有戒心，另一些是因他們不欲對那些無法自制的人成爲壞榜樣；爲了這些理由而不喝酒是可嘉的行爲，但這行爲不能以保羅在這兩章的論證爲根據。因爲羅馬的弱者並不是在飲酒的事上失控的人，他們乃是在信心上軟弱，因而不確信他們對基督的信心容許他們作（或不作）某些事；而保羅勸喻強者（在與弱者一同用膳時）不要喝酒，不是因他們喝酒的榜樣會使弱者飲醉，而是因他們的榜樣可能會使弱者效法他們而喝酒，因而違背和傷害自己的良心（十四 22～23）。因此，只有在一個基督徒深信他若喝酒（或吃肉）會誘使另一個違背著他的良心而喝酒（或吃肉）的情況下，保羅對強者的勸勉

3 Murray 2.260-61. 作者最後提出另一種情況：有人從某一種嗜好悔改後，對舊惡產生了宗教性的疑慮；基於宗教理由，他如今完全禁戒不作。他其實沒有正確地分析他應爲自己從前的嗜慾無度負上甚麼責任；但事實仍然是，他如今爲了宗教理由而禁戒不作，他的信心軟弱，因而是屬於羅馬書第十四章所說的弱者之列（基於不正當理由而存有疑慮）。保羅對強者的勸勉在此適用（信心較堅強的人與這人交往時，應考慮到他的疑慮），儘管並無證據表示，羅馬教會的弱者的疑慮之起源是屬例子中的性質。

才眞正適用於現今飲酒的問題上。[4]

雖然如此，這一大段（十四1～十五13）的價值並非侷限於保羅在吃肉、喝酒、守日這些特別問題上所給的勸勉。本大段的主題是「強者與弱者應如何相待」（見大綱），在其中，保羅（甲）一方面說明了倫理與神學的緊密關係，同時（乙）展示了一些重要的原則，是可應用到一切可鬆散地稱爲「無關宏旨」之事上的。[5] 關於（甲），斯托得指出，特別令人印象深刻的是保羅怎樣以充分的神學論據來支持他的倫理勸勉；其中似乎是最重要的有三項，分別關乎基督之死、基督的復活，和最後的審判。（一）基督之死是爲了弱者；因此，強者不可因食物使他受到屬靈的傷害（十四15）。基於基督之死，神也接納了強者；因此，弱者不可論斷強者（3節）。基督已同樣接納了強者和弱者；因此，他們應當彼此接納，使榮耀歸於上帝（十五7）。（二）基督死而復活，爲要成爲死人和活人的主（十四9）。這救贖事實界定了信徒與主的關係：活在與主的關係中，死也在與主的關係中，或活或死都是屬於主的（8節）。因此，我們基督徒所作的一切都不（應）是爲自己（而是爲主）的（7節）。強者是基督的僕人（4節）暗示了弱者也是，二者都是向主負責。（三）強者與弱者都要站在神的審判臺前（10節）爲自己向主交賬（12節）；因此，我們不可彼此論斷（13節）。[6] 此外，神的國之性質也是個重

4 Moo III 881. 再舉一例：Dodd 225 說，今天許多吃素的人會認爲，他們不吃肉是因考慮到動物的權利，或因素食有助健康。我和一個持此看法的人大可以同意彼此尊重對方的信念而我行我素，保羅的教導並不要求我爲了他的良心而改變我的食譜。（因他的素食並不是基於宗教信念，因而並不牽涉宗教性的疑慮或違背良心等因素。）

5 「無關宏旨之事」的定義見十四5註釋註38（上面385）。値得再次強調的是，保羅在本大段所談的是這類事情，不是關乎福音眞理（參〔例如〕：加一6～9，二14，五7～12）或神已清楚顯明的旨意（參〔例如〕：帖前四3，五18；彼前二15）。

6 Cf. Stott 373-74（斯托得505-6）。

要的神學論據：強者不可因食物而使弱者受到屬靈的傷害（15b 或 15 節），從而使（強者）自己在飲食上的自由被他們（弱者）視爲惡事（16 節），因爲神的國「不在於飲食，而在於聖靈所賜的公正、和平、喜樂」（17 節，現修）。

關於（乙），就無關宏旨的事而論，保羅提供了三個原則，是古往今來放諸四海而皆準的。（一）**信心的原則**。保羅說，「凡不是出於信心的，都是罪」（十四 23b，新譯），因此，凡事都要「出於信心」而作。保羅又說，「各人對自己的心思應堅信不疑纔好」（5 節，思高），即是要深信自己所行的符合神的旨意。強者的信心使他實在擁有內在的自由去做他認爲可行的事，不受弱者所有的顧忌所困擾，這實在是一種福氣（22b）。雖然客觀地說，沒有甚麼本身是不潔的，但弱者因信心軟弱而認爲某物爲不潔，該物就對他成爲主觀的不潔淨（14 節），他若懷著疑慮而仍然吃了，就會被定罪，因他的行爲與他的信念不符（23a）。保羅大抵盼望弱者會在信心（因而在良心）上變得強壯（他倒沒有明白地這樣說），但只要他們的軟弱仍然存在，保羅教導他們決不可違背良心的指示而行。因此，我們需要用神的話教育我們的良心，使我們的信心和信念與神的眞理相符，從而在基督徒的自由上長進。（二）**愛心的原則**。保羅勸勉強者立定主意，不使弟兄（弱者）跌倒（13b）。強者若堅持在弱者面前運用自己在飲食上的自由，因自己的榜樣導致弱者違背著自己的良心行事，使他受到屬靈的傷害，就不是按照愛心而行（15、20 節）。按照愛心而行就是不作任何可以使弟兄絆倒的事（21 節），將自己由信心產生的信念在神面前存著，而不堅持把自己的自由運用出來（22a）；就是擔當弱者的軟弱，效法基督不求自己的喜悅，而是謀求弟兄的益處，使他得造就（十五 1～3）。（三）**合一的原則**。保羅十分關注教會的合一（參：林前一 10；弗四 3；腓二 2，

四2；西三14～15）。他勸喻羅馬的信徒：強者要接納弱者（羅十四 1a），不可輕視他們（3a、10b）；弱者不可論斷強者（3b、4a、10a）；兩者不可彼此論斷（13a），乃要彼此接納（十五7a），追求和睦共處及彼此造就（十四19）。這種合一的基礎是基督的工作（參上一段）：祂死而復活，同樣是強者和弱者之主（7～9 節）；祂的職事同樣是爲了猶太人和外邦人（十五8～9）；祂同樣接納了弱者和強者（7b）。因此，保羅的祈願就是，願神使他們「按照基督耶穌的榜樣，和諧相處」（5 節，當代），其至終目的是要他們「同心同聲榮耀我們主耶穌基督的父上帝」（6 節，和修）。[7]

7　本段參：Moo III 882-83; Stott 374（斯托得 506）。

丁部：使徒的臨在（十五 14～32）

多數釋經者認爲，十五章十四節是本書結束部分的開始。[1] 可是，如魏馬所指出的，本段（十五 14～32）的內容屬「使徒的臨在」性質（此詞的解釋見下段），而「使徒的臨在」典型地是屬於保羅書信的本體而非結束部分的（參：林前四 14～21；加四 12～20；腓二 19～24；帖前二 17～三 13；但見門 21～22）。此外，本段所提及保羅要造訪羅馬的計畫（22～24、29 節），和感恩與祈求的部分（一 8～15）所提及的願望（10～11 節）相似，這兩段就像括弧般把書信的本體夾在二者之間。與本段平行的資料不是在本書開首的話（一 1～7）而是在感恩與祈求的部分，這事實提示本段並不屬於本書的結束部分。[2]

「使徒的臨在」一詞 [3] 是用來描寫保羅書信的某一特別的單元，在其中作者要讓讀者感受到他的使徒權柄和能力，他所用的方法就是藉著書信本身（例如：羅十五 14～21；林前四 14～16），或藉著提及他將要差派使者（例如：林前四 17；腓二

---

1 E.g., Käsemann 389; Michel 454; Cranfield 2.749, 1.29; Schlier 427; Wilckens 3.116; Dunn 2.854; Morris 508; Byrne 433; Moo II 884;《帖前》474 註 1 圖表（需按下文的理解修正）。

2 Weima, *Endings* 219-20. 參上面 6-7 大綱。正文所引的另四段皆屬書信本體，本段則（像與之對應的感恩與祈求部分一樣）在書信的本體之外，卻並不屬於書信的結束部分。Doty（*Letters* 43）把十五 14-33 視爲書信本體的一部分，又將十二 1～十五 13 與本體分開，列爲「勸勉」部分（即全書分爲五部分）。但此分法的弱點有二：（1）信的本體被「腰斬」爲二（一 16～十一 36，十五 14-33），由「勸勉」部分把二者隔開。（2）將「勸勉」視爲與「本體」同等的另一部分，這做法值得置疑。參十二 1～十五 13 註釋引言之（甲）第二、三兩段（上面 25-27）；亦參《羅》1.127 註 8 的延續之（3）。

3 Apostolic parousia. 以下一段主要參 P. Trebilco, *DPL* 449*a*-450*b* (§3); Jervis 110-14, 127-28。

19～23），或藉著表示他盼望親自造訪（例如：羅十五 22～29；林前四 18～21；腓二 24）。書信和使者是保羅未能親自造訪時所用的暫時的代替，但二者的功用都是傳達保羅以使徒的身分與讀者「同在」。然而，在某些情況下，保羅可能認為差派使者（參〔例如〕：林後七 5～16）或藉著書信（參〔例如〕：林後一 23～二 9）比起親自造訪能更有效地達到他的目的，因此這三樣沒有固定的等級，彷彿可按其重要性依次排列（書信、使者、親自造訪），而是保羅按情況決定哪一個方法（或組合）至為有效。[4] 這三樣不必在每一段都出現；事實上，只有哥林多前書第四章（14～21 節）該段含有全部三項；除了在該段，「書信」、「使者」這兩項並不同時出現；而在每一段都出現的只有「造訪」這一項。[5]

本段分為三個小段，分別由「弟兄們」（14、30 節）及過渡性的「因此」（22 節，呂譯）標示著：[6] 保羅依次解釋他寫信的權柄（14～21 節），宣告他的旅行計畫（22～29 節），請求讀者為他禱告（30～32 節）。[7] 如上言，在本段（丁部）與乙部（一 8～15）之間在字詞或內容上有很多相似之處，表明了保羅在書信的本體（丙部）結束後，自覺地回到乙部所提的事情上。[8] 相似之處包括：

---

4 Mitchell, 'Envoy' 642-43. 作者指出，在保羅與教會失和時，使者的功用是即使保羅本身能與讀者「同在」也不能履行的。帖前三 6～10 及林後七 5～16 依次充分地說明了提摩太和提多作為使者的作用（644-62）。

5 Weima（'Romans' 353-54）指出，（1）各段的「使徒的臨在」之間的相似處，不足以使我們可辨認出明確的單元和次單元來（如在 Jervis 111, 112-14 的分析; cf. Weima, loc. cit. n.43）；因此，（2）較宜把「使徒的臨在」的結構視為頗鬆散的，其中有某些字或語句常出現。參《腓》298。

6 Moo III 885.

7 Harvey（'Romans' 122）則分為二部分：使徒的辯護（14～21 節）和使徒的臨在（22～32 節）。

8 Meeks（'Romans 14:1—15:13' 290）則認為，十五 14～33 和一 18～25（乙部）首尾相應。

稱許羅馬的基督徒（十五 14；一 8）
蒙召作外邦人的使徒（十五 16、18；一 13～14〔參 5 節〕）
傳揚神的福音（十五 16、19～20；一 9、15）
保羅的事奉是對神的敬拜（十五 16；一 9）
造訪羅馬的計畫受阻（十五 22；一 13a）
渴望造訪羅馬，叫彼此得益（十五 23～24、28～29、32；一 10～13、15）
外邦信徒和保羅都有當償還的債（十五 27；一 14）
請求代禱／為讀者祈求（十五 30～32；一 9～10）
倚賴神的旨意（十五 32；一 10）[9]

壹　保羅寫信的權柄（十五 14～21）

14 弟兄們，我自己也深信你們是滿有良善，充足了諸般的知識，也能彼此勸戒。

15 但我稍微放膽寫信給你們，是要提醒你們的記性，特因　神所給我的恩典，

16 使我為外邦人作基督耶穌的僕役，作　神福音的祭司，叫所獻上的外邦人，因著聖靈成為聖潔，可蒙悅納。

17 所以論到　神的事，我在基督耶穌裏有可誇的。

18 除了基督藉我做的那些事，我甚麼都不敢提，只提他藉我言語作為，用神蹟奇事的能力，並聖靈的能力，使外邦人順服；

19 甚至我從耶路撒冷，直轉到以利哩古，到處傳了基督的福音。

20 我立了志向，不在基督的名被稱過的地方傳福音，免得建造在別人的根

9　Cf. Dunn 2.857; Weima, 'Romans' 354-55; Moo III 886; Harvey, art. cit. 138-39; Kim, 'Rom 15:14—16:27' 82-84; also Scott, 'Romans 15' 136 n.4.

基上。

21 就如經上所記：

未曾聞知他信息的，將要看見；

未曾聽過的，將要明白。

一　保羅的宣教任命（十五 14～17）

十五 14　「弟兄們，我自己也深信你們是滿有良善，充足了諸般的知識，也能彼此勸戒。」

「弟兄們」[1] 原文作「我的弟兄們」（思高、新譯），意即「〔我的〕弟兄姊妹們」（當代）；這是信上第八次直接地稱讀者為「弟兄們」。[2] 加上「我的」一詞（如在七 4）使這稱呼倍覺友善和親切，在這裏尤其是合適的（見下段）。[3]「我深信」（金譯）這動詞在上文用過兩次（八 38，十四 14），[4] 在這裏隨後還有三個小字，強調了所表達的是保羅自己的信念，「我本人」（呂譯、思高）的含義即是「這在信上如此直言的我」。[5] 這信念是「關乎你們」[6] 的，其內容涉及保羅對讀者的評估。他提出三點：

1　δέ 在此較可能表達過渡（= 'And' [KJV, NAS], 'Now' [NKJV]）而非與上文的對比（so, rightly, Morris 508 n.65）。中英譯本多數不譯出。

2　參《羅》1.222-23。

3　Denney 711*b*; Cranfield 2.752. 一些古卷（包括 P46〔見上面 145 註 35〕）缺 μου 字，大抵是由於有抄寫員根據保羅通常只稱「弟兄們」這事實而把它刪去（so Cranfield 2.752 n.4; Dunn 2.855 n. a; Schreiner 771）。ἀδελφοί μου 在保羅書信另外只出現六次（林前一 11，十一 33，十四 39；腓三 1；在林前十五 58 和腓四 1，「我的」之後還依次有「親愛的」及「所親愛、所想念的」等形容詞）。

4　參十四 14a 註釋註 2（上面 417）。

5　依次見：Cranfield 2.752; Fitzmyer II 710; Moo III 887 n.13; 及 Denney 711*b* (cf. SH 403; Morris 509). Murray 2.209 n.18 則解為「我，不亞於別人」；Schlier 427 作「我也（不但你們自己）」或「就我而論（不但是其他的使徒）」。原文三小字為 καὶ αὐτὸς ἐγώ.

6　περὶ ὑμῶν（如在林前一 11）。參：腓一 27，二 19、20（τὰ περὶ ὑμῶν）。

（一）「你們自己[7] 是滿有良善」（呂譯）。名詞「良善」[8] 在思高聖經譯為「善意」，後者與少數釋經者的解釋吻合：與別人相處時的坦白和誠懇，表達於彼此坦誠相交的正直（與惡意相對）。[9] 另有解釋為「愛心」或「仁慈」；甚至有認為「滿有良善」可能是指慈善的捐贈。[10] 不過，在本節這麼籠統的稱許的話裏，這名詞可能具最廣闊的意思，如「良善的品德」（現修、金譯）、「行為上的正直」、「心地和生命上的正直」、「美善和合宜的行為」、「與一切卑鄙和邪惡之事相對的美德，包括了心地與生命上的正直、仁慈和善行」。[11]（二）「充滿[12] 豐富的知識[13]」

---

7 καὶ αὐτοί（與前面的 καὶ αὐτὸς ἐγώ 對應）大抵意即「你們本身，沒有從我獲得任何幫助」（Denney 711*b*; Michel 455; Cranfield 2.753; Moo III 888 n.15）。Käsemann 391 則解為「你們本身，沒有別人的合作」。一些古卷（包括 P⁴⁶〔見上面註 3〕）缺此二字，減輕了句子的負荷（Dunn 2.855 n.b）；但這異文的外證較弱（Schreiner 771: 主要屬西方經文類型〔黃錫木：《經文鑑別》68〕），不大可能是原來的語句（Cranfield 2.752 n.5）。

8 ἀγαθωσύνη, 在新約另外只出現三次：加五 22；弗五 9；帖後一 11。

9 依次見：Cranfield 2.753 with n.1; Käsemann 391 (endorsed by J. Baumgarten, *EDNT* 1.7*a*). Edwards 344 更明確地解為「明確地委身去醫治強者與弱者之間的破裂」。

10 依次見：Denney 711*b*; Stott 379（斯托得 513）；Reasoner 207（作者以此作為「保羅認為教會中有些人比較富裕」的論據）。關於第一解釋，有抄寫員就是以 ἀγάπης 取代 ἀγαθωσύνης（另一異文是 ἁγιωσύνης,「聖潔」〔一 4〕）。

11 依次見：Moo III 888; Thayer 3 (s.v.); E. Beyreuther, *DNTT* 2.101; Murray 2.209.

12 πεπληρωμένα 是完成時態分詞。（1）Burton §154 指出，這時態（像完成時態的直說式語法一樣）可能指過去的行動及所導致的狀況，或單指後者。在此是單指一種狀況（cf. Fanning 416, 418）。Porter（*Aspect* 394 n.22）指出，就語意來說，當分詞與像「是」這樣的動詞連著使用時（如在本節；亦參：徒二十二 3），它可能保持其形容的功用。（2）本節的 μεστοί. . . πεπληρωμένοι 使人想起一 29 的 πεπληρωμένους. . . μεστούς. 在羅馬書中，μεστός 僅此二次，πληρόω 的完成時態被動語態分詞也是僅此二次。因此有釋經者認為，保羅在此逆轉了一 29 的語言（Wagner, 'Romans' 196 n.11），藉此暗示，福音提供了該處對人類的指控之答案（Dunn 2.856）。Schreiner 765 n.2 則認為這看法太過巧妙（'too clever'）。

13 πάσης [τῆς] γνώσεως 一詞內的冠詞可能是原來的（外證包括最重要的西乃抄本及梵諦岡抄本），省略冠詞的異文可能是與林前一 5（πάσῃ γνώσει）同化的結果（Cranfield 2.753 n.2）。（甲）若兩個詞語的意思有別的話，前者（有冠詞）的意思是 'all (i.e. the whole range of)

（新譯）。「知識」大抵是指對福音的眞理及其含義的知識，[14]「充滿豐富的知識」意即對基督教的信仰有全面的了解。[15]（三）「也能彼此[16]勸戒」。原文動詞可指「警戒、警告、教導、勸勉」，[17]其意思是以言語（講的或寫的）改正別人的錯誤，鼓勵他（或她）做對的事和不做惡事。[18]

有釋經者認爲，本節取了演說家慣用的伎倆之形式，即是用諂媚的話以贏取讀者的善意，雖然這不等於說本節並無眞實的內容。[19]葛嵐斐指出，很難相信保羅認爲，如果讀者到了這個時刻

---

knowledge'=「一切（整列的）知識」，後者（無冠詞）的意思（才）是 'every kind of knowledge' =「各種／各樣知識」（思高／呂譯；NEB）；so Cranfield, loc. cit.; Dunn 2.858. Cf. Moule 93-95; BDAG 784 (s.v. πᾶς, 4 b); Fee, *First Corinthians* 39 n.17.（乙）Moo III 888 n.17 則認爲，不管原文是否有冠詞，πάσης 都表達「整列的（知識）」之意；Schreiner 771 也是認爲，有否冠詞並不造成可察覺得到的、意思上的分別。筆者基本上同意（甲），但「整列的知識」和「各樣的知識」實際的分別在哪裏呢？從這個角度看，（乙）也是可接受的。

14 E.g., SH 403; Murray 2.209; Cranfield 2.753; Wilckens 3.117 n.564; Morris 509; Byrne 435; Edwards 344. 另有解爲特指對救恩歷史（Michel 455; Käsemann 391; Schlier 428 n.5）或對神的拯救計畫（Dunn 2.858）的理解。

15 Moo III 888. Byrne 437 則解爲「具有應付當前的處境所需的、一切的（對福音的）知識」。Schreiner 765 認爲，鑑於「一切」一詞，不應限制「知識」一詞的意思。

16 有古卷作 ἄλλους（別人），但 ἀλλήλους 的外證較強，應視爲原來的（Cranfield 2.753 n.4）。

17 BDAG 679 (s.v. νουθετέω); Thayer 429 (s.v.). NEB 的譯法（'give advice'）不夠全面（cf. Hume 209）。此評語同樣適用於 Wright 753*a* 的解釋：其意思似乎只是中性的「教導」。原文動詞在保羅書信另外出現六次，分別指保羅（林前四 14；西一 28）、教會領袖（帖前五 12）和教會整體（14 節；帖後三 15）的行動；西三 16 也是提到信徒「彼此勸戒」。

18 Cranfield 2.753 n.3. 參精華 508。F. Selter（*DNTT* 1.569）稱「勸戒」爲「一種屬靈的輔導」。（1）SH 404 和 Murray 2.209 皆認爲，頭兩項特別跟強者與弱者的問題有關（良善使強者不會做出使弱者受損害的事，知識可改正信心上的軟弱）；Lo II 164 將第三項解爲特指猶太基督徒和外邦基督徒能夠在他們的家庭教會中彼此勸戒。但並無證據顯示，保羅在此仍是想及那個問題（so, rightly, Moo III 888 n.20）。（2）Elliott 88-89 聲稱，（a）保羅在此以「勸戒」一詞描寫羅馬書的目的，因此（b）在保羅的構思裏，羅馬書是一封勸勉或勸戒（'paraenetic or admonitory'）的信。但（a）顯然不確，因而（b）也不能成立（亦參《羅》1.119-20 之〔四〕）。

19 Pedersen, 'Römerbriefes' 64 n.49. Cf. Reasoner 196. 徒二十四 3 是 *captatio benevolentiae*（the 'winning of goodwill': C. S. C. Williams, *Acts* 253）典型的例子。

（在本書的十四章半之後）仍是對保羅沒有好感的話，在這裏一句諂媚的話便足以贏取他們的善意。葛氏提出較好的解釋：保羅覺得，信上部分的內容可能引起誤解，因此他在這裏解釋，他所說的話並不表示他對讀者的屬靈光景存疑。雖然本節確有誇張的成分（「滿有」、「充滿」、「豐富」），但這不是諂媚之辭，而是基督徒的禮待，即是假定了讀者是相當成熟的，除非有確實的證據顯示他們是不成熟的。[20] 新近有釋經者認爲，本節是一種「信任公式」；[21] 此公式是希羅信札常用的，典型的信任公式包含四個元素：「我」字的強調格式；表達信任的動詞（「我深信」）；發信人信任的原因；發信人深信收信人會採取的行動。此公式的功用是藉著稱讚來製造責任感，從而增強發信人的請求或勸戒：收信人感受到間接的壓力，不要辜負發信人對他（或她）的信任。[22] 被認爲是信任公式的新約例子（另見：加五 10；帖後三 4；門 21）並不包含全部四個元素；本節就只有首二項。由此看來，與其說本節是一種「信任公式」，毋寧說這是「圓滑地表達信任」的一個例子；[23] 保羅強調他深信羅馬的信徒是成熟的基督徒，爲要避免他們對他自覺在信上所顯出了的「大膽」（15 節）產生誤解。[24]

十五 15　「但我稍微放膽寫信給你們，是要提醒你們的記性，特因　神所給我的恩典，」

雖然保羅對羅馬的基督徒評價甚高（上一節），他仍然寫信給他們；[1] 本節和下一節解釋了他爲甚麼這樣作。「大膽」（和修）

20　Cranfield 2.752. Dunn 2.866 指出，東方的、禮貌上的恭維話都有誇大其詞的趨勢。

21　E.g., Byrne 435; Bryan 222; Porter, 'Pauline Letters' 547.

22　J. A. D. Weima, *DNTB* 643 (§2.2.3). 參伯拉糾的解釋（see Bray 360*a*）：作爲一個好教師，保羅藉著稱讚他們來激發他們更進一步，叫他們因爲不是使徒認爲他們是的那種人而感到汗顏。

23　Olson, 'Confidence' 292 (the 'diplomatic use of a confidence-expression').

24　Cranfield 2.749.

1　本節開首的 δέ 字有反語氣的作用：'But' (e.g., RSV, NJB), 'N/nevertheless' (e.g., NKJV/NEB).

原文是個比較級副詞，[2] 但這裏的意思可能不是比較級的「更大膽地」，[3] 也不是最高級的「十分大膽地」，[4] 而是原級的「大膽地」（呂譯、金譯、現修）[5] 或「稍爲大膽〔地〕」（新譯）、「頗爲大膽地」。[6] 動詞「寫」字爲過去不定時時態，但在這裏不是所謂信札式的過去不定時時態，指保羅正在寫的這信；而是（如在林前五 11）指信上在此之前的部分。[7] 首句在原文的最後二字（介詞片語）有幾種解釋：（一）巴列特將此片語連於下一句來解釋，得出的意思即是：保羅稍微大膽地寫信給羅馬信徒，部分的目的是要提醒他們（保羅沒有告訴我們，他另外的目的是甚麼）。[8]（二）另有認爲此片語具質（而非量）方面的「在某程度上」之意，其功用是進一步形容副詞「稍微／頗爲大膽地」。[9] 最

2　一些釋經者（SH 405; Käsemann 391; Michel 456; Cranfield 2.753; Schlier 428; BAGD 822 [s.v. τολμηρός], but not BDAG 1010 [s.v.]）認爲原來的語句是 τολμηροτέρως, 但支持 τολμηρότερον 的外證較強（so Dunn 2.855 n.e; Wilckens 3.118 n.568; Schreiner 771）。兩個字都是比較級的副詞（解釋見 BDF §102[1]），其意思也相同（Moo III 886 n.6）。

3　Thayer 628 (s.v. τολμηρότερον); NKJV / KJV: 'more / the more boldly'. Byrne 437 / Fitzmyer II 710 解爲比當時的處境似乎要求的／比讀者的良善和知識所容許的更大膽一點。

4　Comparative for superlative: 'very boldly' (RSV, NAS; *EDNT* 3.365*b*; Bruce 246).

5　Comparative for positive: 'boldly' (MHT 3.30).

6　Murray 2.209; Cranfield 2.753: 'somewhat boldly' or 'rather boldly'; NEB; BDAG 1010 (s.v. τολμηρός); Dunn 2.855; Barrett 252; Käsemann 391; Rogers 343*b*.

7　依次見：（epistolary aorist）Mounce 266 n.4; Chae 23; cf. Fanning 282: 指 'the letter just being finished'; 及 BDF §334; MHT 3.73. Wallace 563 解釋，過去不定時時態可指 'a previous portion of the epistle just completed (thus, immediate past aorist)'（本節就是一例）。一些古卷在「你們」之後加上「弟兄們」，也許是爲了經課的用途之故，或同時受到 14 節該詞的影響所致（Metzger 536-37 / Schreiner 771）。

8　Barrett 252. 即是將 ἀπὸ μέρους 連於 ὡς ἐπαναμιμνῄσκων ὑμᾶς. Morris 510 認爲可以這樣解釋。Wright 753 n.570 贊同巴列特的解釋，並認爲保羅很可能是在承認，對一些讀者而言，他的信不只是一種提醒。

9　Murray 2.209 n.19. Morris 510 認爲可以這樣解釋。Cf. Schlier 428: 所形容的是保羅的「大膽」。但從造句法的角度看，此解釋很牽強（Dunn 2.859），因爲這片語和 τολμηρότερον 被 δὲ ἔγραψα

自然的解釋是：（三）此片語所形容的是前面「我稍微／頗爲大膽地寫信給你們」這一整句，指出了保羅這行動是「〔在信上〕有些地方」（呂譯、新譯），或「對於某些問題／對若幹問題」（現修／金譯）。[10] 此種「量」（而非質）的理解從這片語在上下文兩次的用法獲得支持：「部分的」以色列人是硬心的（十一25）；保羅盼望在往西班牙的途中，順便與羅馬的基督徒歡聚「一些時候」（十五 24，現修）。[11]

在這前提下，接著的問題是，保羅所指的是信上哪一（些）部分呢？[12] 這也引起多種答案：（一）鄧雅各認爲，鑑於保羅於本段（十五 14～21）在心境和題材上回到書信的乙部（一 8～15），上述的片語最宜視爲有禮貌的和自我菲薄的講法，所指的其實是夾在兩段之間的丙部（一 16～十五 13）之全部。[13]（二）另一釋經者也是認爲，保羅的「有些地方」遍及書信本體的全部（一 18～十五 13）：保羅在信上的「大膽」在於他以猶太人（及外邦人的使徒）的身分，爲「外邦人可與猶太人一同有分於神的救恩和祝福」爭辯（參十 20～21，一 16～17），在此過程中他對外邦人作出正面的陳述，卻對猶太人作出負面的陳述。[14]（三）所指的也許是信上某些部分，保羅曾直言不諱（六 12、19，八 9，十一 7，十

ὑμῖν 隔開（cf. Miller 35）。Stendahl 38 認爲，ἀπὸ μέρους 最好的口語化英譯是 'sort of'. 李保羅 2.284 譯爲「相當」；但見《羅》3.610 註 8。

10 I.e., ἀπὸ μέρους = 'on some points' (RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS, NJB; W. Mundle, *DNTT* 2.304); 'about certain subjects / on some of the subjects' (TEV / Hume 208); '*on some points* or *on certain subjects*' (Chae 24); 'in some places' (Käsemann 391; Hume 209). Cf. NEB: 'at times'.

11 Cf. Chae;《羅》3.610; 十五 24b～c 註釋註 16 及所屬正文（下面 620）。

12 Moo III 888 n.24 認爲，要明確地回答這問題是不可能的事。

13 Dunn 2.859. Barth 175 也是認爲，所指的最可能是保羅在信上講解的整體。作者（176）甚至認爲，彼後三 15～16 所指的是保羅的「大膽」，尤其是他在羅馬書的「大膽」。

14 Chae 5, 296-97, 32, 70-71. 亦參《羅》3.39 註 54 及所屬正文，及下面 606（十五 21）註 16。

四 3、4、10 等）。[15]（四）特指有關強者與弱者的一段（十四 1～十五 13），保羅大膽地介入了羅馬信徒的爭議之中。[16]（五）葛嵐斐認爲所指的是本書丙部之（伍），即是有關基督徒生活的指引（十二 1～十五 13）那一大段，在其中保羅對並非由他建立、他亦從未造訪的羅馬教會提出具體的勸勉，這樣做實在是頗爲大膽的。[17]（六）米勒又指出，「大膽」常與勸勉相連：前者是眞正的朋友有益的勸告之標誌；對聽者表示信任（如在 14 節）也是勸勉的一個特色。他認爲「有些地方」所指的是十一 11～32 和十二 1～十五 13 兩段。[18]（七）賽扶理則指出，保羅在本節下半重提他的使徒任命（「神所給我的恩典」），與十二章三節首尾相應；這提示「〔信上〕有些地方」所指的就是十二章三節至十五章十三節這一大段。[19] 筆者同意，保羅的「大膽」在於他對並非由他建立和素未謀面的羅馬教會提出直接和實際的勸勉，因而認爲「〔信上〕有些地方」主要是指十二章一（或三）節至十五章十三節（尤其是十四 1～十五 13），但亦包括十一章十六至二十四節（特別針對外邦信徒而發），以及第六章一些地方（1～2、12～16、19 節）。[20]

15　Robertson, *Pictures* 4.420（活泉 234）。矢內原 302 註 1 還加上：十二 3，十三 3、13，十四 10，十五 1。Stuhlmacher 237 提出三 8，六 19，十一 13 及下，十二 3，尤其是十四 1～十五 13。Wedderburn 100 也是提到後者爲其中一段。

16　Sampley, 'Romans: Response' 129; Wilckens 3.117; Edwards 344; Lo II 162 with n.20; Bryan 217, 222. Byrne 435 認爲所指的很可能是這一大段，但不能排除保羅可能同時暗指較早時一些屬勸勉性質的資料（例如：八 13～14，十一 17～24，十二 1～十三 13）；事實上，保羅可能想到以權威的語調寫信給不是由他建立的教會這整件事情。

17　Cranfield 2.753; cf. Mounce 266 n.4.

18　Miller 36-37, with reference to Elliott 88-89.

19　Seifrid, *Justification* 193. 參《羅》1.109 註 2 後半。

20　筆者的答案可說是綜合了第（四）至（七）說。參十二 1～十五 13 註釋引言第三段（上面 26-27）。G. Fitzer（*TDNT* 8.186 with n.27）則認爲，根本不用考慮保羅爲甚麼認爲自己寫得「稍微大膽」，因那只是一種講法，一種辯護性的公式，毋需特別解釋。

「是要提醒你們」（15b，新譯、和修）似乎表示這是保羅寫信的目的：提醒讀者他們已知道的眞理。[21] 不過，原文結構較宜視爲表達方式：作爲對讀者的一種提醒。[22] 保羅意即，他在信上頗爲大膽的勸勉，只是對讀者的一種提醒而已；他們是「充滿豐富的知識」（14 節），保羅只是提醒他們，幫助他們將已有的（關乎福音及其含義的）知識應用到他們的實際生活上。[23] 保羅這話，暗示他承認羅馬教會所接受的信仰和傳統都是有效的 [24]（參一 8、12，六 17）。與此同時，保羅很可能是使用了辭令式的伎倆，[25] 他這句話其實是刻意的「少報」；[26] 信上的勸勉顯示，保羅覺得需要就「某些問題」幫助他們落實他們的基督徒信仰。[27]「特因神所給我的恩典」（15c）可能應作「從上帝那裡 [28] 所賜給我的恩」（呂

---

21 Schreiner 766 with n.3.

22 在 ἐπαναμιμνῄσκων ὑμᾶς 之前的 ὡς 字表達方式（manner, 如在彼前五 3：BDAG 1104 [s.v., 1 b α]），整個片語意即 'as putting you again in remembrance' (Cranfield 2.750), 'by way of reminder' (RSV, NRSV; Moo III 888 n.25). ἐπαναμιμνῄσκω 在希臘文聖經僅此一次。「提醒」是早期基督教勸勉常用的伎倆（Schreiner 766 n.3）。參：（用同字根的複合動詞 ἀναμιμνῄσκω）林前四 17；提後一 6；（用另一同字根的複合動詞 ὑπομιμνῄσκω）提後二 14；多三 1；彼後一 12；猶 5、17（此節用被動語態）；（用動詞 μνημονεύω）徒二十 35；提後二 8；來十三 7；啓三 3。

23 Cf. Miller 37-38; Moo III 889. Grayston 120 則認爲，保羅提醒他們的可能是外邦人能夠成爲基督徒的那些條件。

24 Seifrid, *Justification* 193.

25 Michel 456 n.8 指出，在猶太及希臘世界中，作者（或講者）一般會訴諸讀者（或聽者）的知識並加以提醒；*ἐπαναμιμνῄσκω* 幾乎有「複述傳統」的專門意思（cf. Käsemann 392; Lo II 165）。

26 Manson 952*a* (§827a): 'a deliberate understatement, if ever there was one'.

27 參較 Hume 210; Guerra 28.

28 依次反映 ὑπὸ τοῦ θεοῦ 及 ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Schreiner 771 選擇前者，因其外證包括較多種的古卷；若是這樣，ἀπό 可視爲與問安公式（如在一 7）同化的結果。Cranfield 2.754 n.3 和 Dunn 2.856 n.g 則選擇後者，因其外證包括最重要的兩分抄本（西乃抄本、梵諦岡抄本），且 ἀπό 是「較難懂的抄法」（此詞可參上面 65 註 7）；若是這樣，ὑπό 可解釋爲將 ἀπό 修改成爲較明顯的意思。

譯）。此句表達了保羅之所以大膽地勸勉讀者的原因：[29] 他受託作外邦人的使徒（參一 5，十二 3；林前三 10），因而羅馬的基督徒也是在他的責任範圍之內（參一 5～7）。[30]

十五 16　「使我為外邦人作基督耶穌的僕役，作　神福音的祭司，叫所獻上的外邦人，因著聖靈成為聖潔，可蒙悅納。」

保羅指出，從神那裏所賜給他的恩典（15c）之目的，是要「使[1] 我向外國人[2] 做基督耶穌的僕役」（**16a**，呂譯）。「僕役」的原文名詞本身不一定有聖禮方面的意思，上文就曾以此詞稱政府官員為「公僕」（十三 6）。[3] 不過，本節下文用了一連串具聖

29　此解釋假定了 13c 不是連於 13b——如在 Cranfield 2.754（留意 GNT 在 ὑμᾶς 之後並無逗號）：此句提供了保羅提醒讀者的根據——而是連於 13a（cf. Chae, 'Romans' 134-35）。Moo III 889 n. 27 認為，由於 13b 是從屬於 13a 的，因此兩種看法的意思實際上並無分別。

30　依次見：R. H. Stein, *DPL* 470*a*; Wedderburn 98-99. 這裏用 διά + 直接受格（= 由於），十二 3 用 διά + 所有格（= 藉著）；說明了此介系詞最通常的兩種用法（M. J. Harris, *DNTT* 3.1183）。

1　εἰς τό 在此表達目的而非結果，儘管，由於神的目的也被視為正在實現中，目的與結果的區別不是那麼鮮明（Cranfield 2.754）。有古卷（P[46]〔見上面 145 註 35〕）以 διά 取代 εἰς, 這也許是在 15c 的 διὰ (τὴν χάριν) 之影響下而造成的失誤（Cranfield 2.754 n.4; Schreiner 771）。（1）Schreiner 766 n.5 謂此目的子句是附屬於 15b 的分詞 ἐπαναμιμνῄσκων 的，並謂「Cranfield 2.754 也是持此看法」。可是，史氏在正文正確地認為 εἰς τό 是附屬於 15c 的 δοθεῖσάν με, 表達了神賜恩典給保羅之目的（Schreiner 766 ; Schlier 430; Louw 1 §38 colon 2.7）；引句所指的應是這看法。由此看來，史氏的 ἐπαναμιμνῄσκων 是 δοθεῖσαν 之誤。（2）Chae 27-28 將 εἰς τὸ εἶναι 連於 15 節的主要動詞 ἔγραψα, 得出的意思即是：我因神所賜給我的恩典（作外邦人的使徒）而寫得頗為大膽……為要使我成為基督耶穌真正的僕人。這就是說，保羅是否真正的、外邦人的使徒，可以由他在信上所已寫成的話看出來（cf. idem, 'Romans' 135）。此解釋值得置疑，尤其因為作者要把「真正的」這意思加進經文裏，又跳越了較接近 εἰς τὸ εἶναι 的兩個分詞（15c δοθεῖσαν, 15b ἐπαναμιμνῄσκων）而捨近取遠地將此片語連於 15a 的 ἔγραψα。

2　εἰς τὰ ἔθνη. 梵諦岡抄本缺此片語；這可能純屬意外，因抄寫員沒有任何理由要把它省略（Schreiner 771）。εἰς 在此表達方向（Porter 152），因此呂譯比通常的「為外邦／外族人」（思高、新和、和修／新譯）較正確；「在外邦人中／當中工作」（金譯／現修）是正確的意譯。Denney 711*b*-12*a* 指出，此片語略帶強調，若羅馬教會基本上不是由外邦人組成，則保羅以這話作為他寫信給羅馬教會的理由，是笨拙不當的。參《羅》1.67。

3　參上面 261 註 12 及所屬正文。在本節（十五 16）譯為「僕人／ servant」的包括：現修、

禮意義的字眼（作祭司、〔供〕獻、蒙悅納、成爲聖潔），這就有力地提示，「僕役」在這裏也是具此種意義。[4] 在這前提下，葛嵐斐採納巴特的意見，即保羅自視爲履行著利未人而非祭司的功能，理由如下：（一）在七十士譯本裏，與「僕役」同字根的動詞和抽象名詞雖然很多時候是用來指祭司的事奉，其特別普遍的用法是用來指利未人的事奉。[5]（二）在「某人的僕役（＝祭司）」這種文法結構裏，自然的意思是「某人」是這祭司對他獻祭的對象；因此，若「僕役」在這裏是指祭司，則獻祭的對象應是「神」（雖然此字不一定要表達出來）而不是「基督耶穌」。但若「僕役」所指的是利未人的事奉，保羅稱自己爲「基督的僕役」是完全可理解的，因他要表達的意思乃是：他所履行的職事是輔助性的，是從屬於祭司基督的職事。「保羅，像個利未人〔輔助祭司〕，藉著宣講福音作爲一項聖禮，協助眞正的祭司基督。」[6] 可是，（一）保羅所用的不是葛氏提及的二字中的一個，而是在七十士譯本有時用來指祭司的一個字，斐羅更通常用此字來指祭司。（二）除了八章三十四節的傳統公式外，基督爲祭司在保羅的基督論中並不扮演顯著的角色。（三）在此區別祭司的事奉和利未人的事奉與本節下半的圖像不符：保羅將自己描寫爲

和修／TEV, CEV; BDAG 592 (s.v. λειτουργός, 1 b). Schlatter 265 說：λειτουργός 指向保羅的工作對公衆的價値，此工作是爲了大衆的利益。這似乎也是假定了「公僕」之意。See also Jewett, 'Romans as an Ambassadorial Letter' 16.

4 Cranfield 2.755; Dunn 2.859; Wilckens 3.118; Peterson, 'Paul' 180; H. Strathmann, *TDNT* 4.230; K. Hess, *DNTT* 3.552; H. Balz, *EDNT* 2.348*b*.

5 Cranfield 2.755 引以下的例子：（用動詞 λειτουργέω）民一 50，三 6、31，四 3、9、12、14、23～24、26、30、35、37、39、41、43，八 22，十六 9，十八 2、6、21、23；代上六 32（LXX 17），十五 2，十六 4、37，二十三 28；代下二十三 6；結四十五 5；（用名詞 λειτουργία）民四 27～28、33，七 5、7～8，十八 4；代上六 48（LXX 33）。

6 Cranfield 2.755; endorsed by Bryan 223（引句出處）。

從事祭司的事奉（16b），他把外邦人作爲供獻的祭物（16c）。[7] 因此，「僕役」在此應解爲指祭司。[8] 事實上，保羅不用他在別處用來自稱的「僕人」（林後三 6，現修）、「執事」、「管家」（林前四 1）等詞，而選用了本節有聖禮意義的「僕役」，明白地將他的傳福音工作與祭司在耶路撒冷的聖殿裏的禮儀事奉相比，表示他認爲自己向外邦人傳福音的工作是對神的敬拜（參一 9）。[9] 本節下文進一步加強了這方面的意思。

「做上帝福音的祭司」（**16b**，呂譯、和修）解釋了「做基督耶穌的僕人」所從事的活動是甚麼：在神的福音上[10] 從事神聖或獻

---

7 Dunn 2.859; Schreiner 766. Cf. Moo III 889 n.30; Chae 26 n.32. λειτουργός = 祭司這用法見於（例如）：來八 2；尼十 39（LXX 40）；賽六十一 6；次經傳道經七 30（思高德訓篇 31）。

8 So also Thayer 376 (s.v. 2); Penna, 'Christianity' 181.（1）Black 202 提出腓二 17 作爲比較，認爲保羅在該處「加上」另一個思想：他以自己的血（生命）爲陪同著主祭獻上的奠祭。但該處的圖像不是本節的圖像：本節的獻祭者是保羅，該節的獻祭者是腓立比的信徒，保羅是被獻的奠祭（詳參《腓》289-93，尤其是 291-93）。（2）Vanhoye（'Rom 15:16' 268）辯證如下：λειτουργός 在來八 2 相當於「大祭司」，因基督在該節被描寫爲「在聖所……作執事」，而「聖所」即至聖所；保羅稱自己爲「基督耶穌的僕人」，表示他並不以自己爲大祭司，而是較次級的事奉者。此論證缺乏說服力，尤其因爲來八 2 的「聖所」很可能並非指至聖所，而是指整個的、天上的聖所，其中並無「聖所」與「至聖所」之分（參《來》2.8-10）。（3）Hultgren 134 認爲，本節的背後有次經傳道經五十 12～14（思高德訓篇 13～15）的圖像：眾祭司環繞著大祭司西門，他們一起在全以色列的集會跟前將祭品獻給至高的全能者。但此圖像與保羅所用的頗有出入。

9 Fitzmyer III 213.「別處」所用的名詞依次是：διάκονος, ὑπηρέτης, οἰκονόμος（第二個字在保羅書信僅此一次）。Peterson（'Paul' 179）同樣指出，本節和一 9 一起表明，保羅審慎地認爲，他的使徒職事就是他特別被召在新約底下敬拜或事奉神的方法。參《羅》1.209。

10 「神的福音」一詞已在一 1 出現過；θεοῦ 是來源所有格。U. Becker（*DNTT* 2.111）則認爲它同時是受詞所有格和主詞所有格（神是福音的創始者，又是福音的內容）；但見《羅》1.170 連註 52、53。由於 ἱερουργέω 是不及物動詞（見下註），τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ 'is probably an accusative of respect' (Moo III 890 n.32). 參僞經馬加比肆書七 8 異文：τοὺς ἱερουργοῦντας τὸν νόμον = 向律法執行祭司的事奉（G. Schrenk, *TDNT* 3.252）。亦參一 9：λατρεύω ... ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, 保羅對神的事奉在於他傳揚有關祂兒子的福音。如在該節，「福音」在這裏很可能是指傳福音的行動（參《羅》1.211）。另見十五 19（參下面 593 註 51）。

祭的事奉。[11] 原文動詞在希臘文聖經僅此一次，但約瑟夫和斐羅以此字來指獻上初熟之果、屬靈的燔祭，及祭司受職時的祭；引申而得的意思是「做祭司的工作」，但在猶太及非猶太的文獻中亦用於最廣闊的「獻祭」之意思上，並無指明負責獻祭者是否祭司。[12] 葛嵐斐認爲此動詞不一定包含祭司的活動之意，因此他解釋爲「以神聖的事奉來事奉」。[13] 不過，鑑於此詞在斐羅及約瑟夫的著作中常常出現並且總是有「獻祭」之意，[14] 筆者贊同多數釋經者及中英譯本的意見，即此詞很可能表示保羅在這裏將自己的福音工作比喻爲祭司的事奉。[15]

保羅的事奉之目的是「使所獻上的外族人得蒙悅納」（**16c**，新譯）。[16] 此句引起的主要問題是，「外邦人的供獻」（原文〔見註 16〕直譯）[17] 一詞應如何理解？這有至少三種答案：（一）絕大多數的釋經者認爲，「外邦人」是同位所有格，意即「供獻就

11 ἱερουργέω = 'to perform holy or sacrificial ministry' (G. Schrenk, loc. cit.); 活泉 235。Field 165 根據來自赫西紏（Hesychius: 埃及主教，約三世紀）、斐羅及蒲魯他克的例子，認爲此字的正確意思是「獻祭」; cf. RV margin, 'ministering in sacrifice'.

12 Peterson, 'Paul' 191-92 n.37; O'Brien, 'Romans 15:14-33' 31 n.7. Cf. Vanhoye, 'Rom 15:16' 268-69.

13 Cranfield 2.756 ('serve with a holy service').

14 G. Schrenk, loc. cit.

15 E.g., SH 405; Dunn 2.860; Moo III 890 n.32; Fitzmyer III 213; BDAG 471 (s.v.); Thayer 300 (s.v.); G. Schneider, *EDNT* 2.179*b*; NAS ('ministering as a priest . . . '); RSV, NEB, NRSV ('priestly service'); NIV ('priestly duty'); TEV ('I serve like a priest'); CEV ('do the work of a priest'); 新譯、新和／思高（「福音的祭司／司祭」）、現修／當代（「像／好像祭司一樣」）。

16 εὐπρόσδεκτος 在 31 節再次出現；保羅書信另二次（林後六 2，八 12），新約另外僅一次（彼前二 5）。此字在本節是緊接著 ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν 的，好些中譯本（思高、當代、新和、金譯、現修、和修）卻把「蒙悅納」的意思放在末句，因而改動了原句的重點。有古卷省略了此字（Schreiner 771 認爲可能是意外），意思變成「使外邦人的供獻得以成爲『藉著聖靈成爲聖潔』的」：如此笨拙的表達法足以表明，短語句不是原來的。

17 προσφορά 在新約另外出現八次：三次指「獻祭」（來十 18）或基督「獻上」自己（10、14 節，新譯）的舉動，其餘五次則指所獻上之物（5、8 節；徒二十一 26，二十四 17；弗五 2）。Cf. BDAG 887 (s.v.); 《來》2.145 註 7 及所屬正文。

是外邦人」，聽信了福音的外邦人就是被獻上的供物。[18] 以賽亞書末章有類似的講法：「他們〔列國中歸信了耶和華的人〕必將你們的弟兄〔流遷的以色列人〕從列國中送回……到我的聖山耶路撒冷，作為供物獻給耶和華」（20 節）。[19] 也許保羅在本句以人為供物的觀念就是得自以賽亞書該節，[20] 只是，在該節被獻上的是猶太人，在本節則為外邦人。[21]（二）在「同位所有格」的前提下，歐拜恩將討論中的片語解為同時包含兩個意思：一方面，保羅以外邦信徒本身為被獻上的供物；另一方面，外邦信徒為耶路撒冷的信徒所收集的捐款（參 25～32 節）是此供物的縮影。因

---

18 I.e., τῶν ἐθνῶν = epexegetical genitive （Moo III 890 n.35; Byrne 438; Grieb 137） or genitive of apposition （Aus, 'Rom. xi 25' 236; Morris 511; Mounce 266 n.6; Schreiner 767; 活泉 235；鮑 2.177 註 8）。亦有稱之為 objective genitive 的（但解釋相同）：Bruce, 'Jerusalem' 23; Fitzmyer I 867*a* (§128); Denney 712*a*. 採立場（一）的釋經者還包括：Thayer 550 (s.v. προσφορά, 2); BDAG 887 (s.v. 2); C. Brown, *DNTT* 3.431; Michel 457; Schlatter 265; Stott 379（斯托得 514）；Cranfield 2.755 n.3（只是，757 以獻祭者為基督，不是保羅〔參本節註釋首段，上面 566〕）。（1）Kürzinger 53*a-b*, Käsemann 393 和 Wright 754*a* 皆認為，被獻上的是「外邦世界」；但保羅說所獻的供物是「因著聖靈成為聖潔」的（16d），可見構成供物的只是信了主的外邦人（O'Brien, 'Romans 15:14-33' 51）。（2）W. Schenk（*EDNT* 3.178*b*）認為，供物並不是外邦人本身，而是保羅帶領外邦人歸向神此一事實。可是，16d 所形容的不大可能是保羅領人歸主的行動（尤其鑑於一 I 所提的事實，這行動為甚麼需要「靠著聖靈成為聖潔」〔新譯〕？），而是他所帶領歸主的外邦人。

19 Cf. Westermann, *Isaiah 40-66* 427; Whybray, *Isaiah 40-66* 291; Watts, *Isaiah 34-66* 362, 365; J. Baehr, *DNTT* 3.38.

20 Cf. Murray 2.210-11; Hill 1106*b*. 認為「外邦人的供獻」這詞的背景是賽六十六 20 的釋經者還包括：Hultgren 134; Edwards 345; Schreiner 767; Jewett, 'Romans 15:14—16:24' 598; Stott 379（斯托得 514-15）。

21 Munck（*Paul* 51）認為「外國人之受供獻」（呂譯）和「外國人的滿數」（十一 25，呂譯）是指同一事件（cf. Nickle, *Collection* 134 n.259）。Aus（'Rom. xi 25' 260-61, cf. 234）有類似的見解：當保羅把來自西班牙的基督徒代表（連同他們的禮物）也帶到耶路撒冷時，十一 25 所說的「外邦人的滿數」便會進來，而這就是本節所言的「外邦人的供獻」之完成（參下面註 29 所屬正文）。但見《羅》3.615 之（八）的評語。

此，「外邦人的供物」同時指信主的外邦人和他們的捐獻。[22] 可是，保羅在下文提到後者時，並沒有使用本節的「供獻」一詞，而是用了其他的字眼表明他的意思。[23] 此外，歐氏自己認爲，保羅的活動之目標，即是「外邦人的供獻可蒙神悅納」，正在達成並要在末日完全的成就；[24]「要在末日完全的成就」這話，表明了「外邦人的供獻」不應包括他們的物質捐獻；事實上，保羅在下文再用「蒙悅納」這詞時，所指的是這物質捐獻如今（不是在末日）可蒙耶路撒冷的聖徒（不是神）悅納。（三）另有釋經者將「外邦人」視爲主詞所有格，「外邦人的供獻」意即外邦人自己所作的供獻，他們所獻上的被視爲或是（甲）他們對神的讚美（9節）或對神的順服（18 節），或是（乙）他們將自己當作祭物獻給神（十二 1，參六 13、16、19）。[25] 此解釋的說服力不大，因爲：（1）文理的焦點是在保羅自己的使徒職事，不是在外邦人的貢獻，故此「保羅將外邦人獻上」比「外邦人把自己獻上」更符合文理；（2）更爲重要的，此解釋忽視或輕視了討論中的片語可能的舊約背景（賽六十六 20）。[26] 因此，（3）不宜用十二章一節來斷定本片語的意思。事實上，區別二者得出更豐富的意思：保羅在傳福音的事上從事祭司事奉的目的，是要把外邦信徒獻上給

---

22 O'Brien, 'Romans 15:14-33' 31, 47, 50-51. 同樣的立場見 Hill 1106*b*. Wan（'Collection' 206）認爲，此詞言及（'speaks of'）外邦人是保羅的供獻，同時暗指（'alludes to'）外邦人的捐項是一種供獻。

23 「供給」（25 節：διακονεῖν）、「捐項」（26 節：κοινωνία）、「善果」（28 節：καρπός）。

24 O'Brien, art. cit. 32, 47.

25 依次見：Robinson, 'Priesthood' 231-32; 及 Peterson, 'Paul' 180-81; 'Romans 12' 279 n.18; 'Maturity' 186（作者給予十二 1 斷定性的地位）。Dunn 2.860 認爲解釋（三）是可能的。

26 依次見：Schreiner 767; Moo III 890 n.35. Peterson 完全沒有提及賽六十六 20；Robinson（art. cit. 231 n.2）則因該節的被獻者是「被他們的外邦主人帶回耶路撒冷，作爲對以色列的神之禮物」的猶太人，而認爲該節不能支持解釋（一）。但保羅不一定是依足原來圖像的細節來使用該圖像（參《羅》3.612-13）。

神；但這目的是無法達到的，除非他們曉得將身體當作祭物獻上給神（十二1）。[27] 總言之，仍是解釋（一）可取。

由於「外邦人的供獻」所指的是外邦信徒整體被獻上，獻上的時間就（一）不可能是個別信徒受洗之時。[28]（二A）按歐斯的解釋，保羅以基督徒的眼光來解讀以賽亞書六十六章二十節（及其文理），得出以下的意思：基督徒宣教士（主要是他和他的助手），一反有關末日的、正常的猶太思想，要從所有的外邦國家中招聚代表，將這些外邦人（不是流遷的猶太人）帶到耶路撒冷作爲對主耶穌的「供獻」或「禮物」。這就是保羅在本節所言的「外邦人的供獻」。[29]（二B）布魯斯認爲，保羅計畫在耶路撒冷（十五25）將這「外邦人的供獻」獻給神，作爲他的「祭司事奉」之頂點。多年前，神曾在聖殿裏向他顯現，把他差遣「到遠方外邦人那裏去」（徒二十二21，思高）；如今，他盼望在聖殿裏敬拜神，爲過去感恩並爲將來繼續奉獻自己。他把外邦教會的捐項交給耶城的教會（羅十五26～28），就是這「外邦人的供獻」一個可見的記號。[30] 不過，（三）保羅在這裏所談及的似乎是他的職事的最後目的，因此「外邦人的供獻」較可能是指他在末日把他們呈獻（參：林後十一2；西一28；帖前二19；腓四1），[31] 而外邦教會的代表帶著捐項到耶路撒冷，也許可以視爲這末日的

---

27 Dahl, *Paul* 87. Morris 511 認爲，保羅用本片語表達這樣的意思：他把福音傳給外邦人，使他們將自己獻給神。

28 So, rightly, Best, 'Sacrifice' 288-89.

29 Aus, 'Rom. xi 25' 237, 241, cf. 248-49. 亦參上面註 21。「禮物（δῶρον）」一詞見 LXX 賽六十六20。

30 F. F. Bruce, *DPL* 686*b*. Cf. idem, 'Romans' 355.

31 在腓四1，「當我們的主耶穌來臨時，在他面前」（帖前二19）這意思也可能離開保羅的思想不遠。參《腓》418-19。*Pace* O'Neill, 'Strategy' 178: 外邦信徒要在每一地方成爲與猶太信徒分開的會衆，自己負責向神獻上純潔、沒有玷污的敬拜。

「外邦人的供獻」之「預嚐」。[32]

末句「因著聖靈成爲聖潔」（**16d**）是和「蒙悅納」同格的，前者解釋了後者：外邦信徒所構成的供獻是蒙神悅納的，因爲這供獻由於聖靈的工作[33]已成爲（因而是）聖潔的。[34]有認爲本句的意思是：信主的外邦人領受了聖靈，這就是他們蒙悅納的原因。[35]不過，「成爲聖潔」在這裏（如在林前一2，六11）較可能的意思是「因爲罪得潔淨而被分別出來歸屬於神，做神的聖潔子民」；[36]外邦人的罪得潔淨是「藉著主耶穌基督的名」（林前六 11，現修），由於他們接受了神在基督裏的救贖（羅三 24；多二 14），而把他們分別出來歸屬於神則是聖靈的工作（本節）。[37]

關於本句（和上一句），還有數點値得留意：（一）在上引的以賽亞書該節（六十六20，見上面569），外邦人被喻爲盛載「素祭」（現中）的潔淨的器皿，這已經是和一般猶太人以外邦人爲不潔（參五十二 1、11）的態度相違的。[38]保羅則更進一步，把外邦信徒視爲聖潔、蒙悅納的供物本身（不是盛載供物的器皿而已）。（二）保羅強調他所獻上的外邦信徒是蒙神悅納的，因是

---

32 Cf. O'Brien, 'Romans 15:14-33' 34 n.18 ('anticipation').

33 ἐν πνεύματι ἁγίῳ = 'by the agency of the Spirit' (Easley, '*Pneumati*' 305).

34 ἡγιασμένη 和 εὐπρόσδεκτος 都是形容 ἡ προσφορά 的。ἡγιασμένη = 'sanctified', 表達一種狀況。ἁγιάζω 本書僅此一次，保羅書信另外八次；詳參《帖前》458。

35 Denney 712*a-b*.

36 參《帖前》458。這就是說，所指的是信徒在（在神面前的）地位上或（與神的）關係上之成聖。但這地位上或關係上的聖潔是成聖的過程（六 19、22：在實際生活上成爲聖潔；參《羅》2.306-8）的開始（及基礎）；cf. Fung, 'Corinthians' 250.

37 Best（'Sacrifice' 288）則認爲，外邦人是因爲在言語行爲上顯出了成聖的果子（18 節）而蒙神悅納的。現修「聖靈所獻上的祭物」（TEV: 'dedicated . . . by the Holy Spirit'）這意譯有欠準確。本節的意思有別於帖後二 13 的「藉著聖靈成聖」（現修）；參《帖後》261-62。留意本節的「潛伏的三位一體論」（Fee, *Presence* 627; cf. Morris 512）。

38 Whybray, *Isaiah 40-66* 291.

聖潔的，也許是回應猶太人對他的工作的懷疑：外邦人可能被神悅納嗎（徒十 28）？保羅表示，他好像祭司把外邦信徒獻上，所獻上的自然必須是聖潔的；這供物實在是聖潔的，因爲他們所領受的聖靈（八 9，十五 13）已把他們分別爲聖歸給神，因而他們是蒙神悅納的。[39]（三）這可能是保羅對羅馬的猶太基督徒間接的最後進言，要他們接納（參十五 7）外邦基督徒：後者原是不潔的（不但在禮儀意義上〔因爲沒有受割禮，賽五十二 1；也不接受猶太人的飲食條例，羅十四 14〕，更在實際生活上〔六 19〕），他們甚至不能走近聖殿內的祭壇（參：徒二十一 28；弗二 14），但如今已被聖靈使之成爲聖潔，因此不應繼續被視爲不潔（參：徒十 15）。[40]

保羅書信中使用獻祭的言語，也許最濃烈的地方就是本節：保羅共用了三個禮儀性的詞語來形容他的職事：「僕役」、「做祭司」、「供獻」。[41] 不過，這並不表示保羅把自己視爲禮儀意義上的祭司（他並無自稱有祭司的血統）。「僕役」一詞「可能純作比方用，看不出保羅以爲自己的職事具有『聖品』的性質。」[42]「做祭司」同樣是比喻性用法，[43] 因而「供獻」也是。這就是說，保羅用了禮儀式的言語來描寫他自己並非禮儀性的事奉；如此，他證實了一件事：對他而言，聖俗之間的阻隔已被破除並且遺棄

39　Cf. C. G. Kruse, *DPL* 605*b*; Davidson-Martin 1044*b*.

40　Cf. Fee, *Presence* 627, 859, 880 n.10.

41　Howell, 'Mission' 113. Fee（*Presence* 626）認爲，保羅在此突然如此多用祭獻的圖像，很可能是試圖將猶太人和外邦人聯繫起來的間接方法——在提及自己在外邦人當中的工作時，使用猶太禮儀的言語。另參：腓二 17 的「澆奠……祭物……供奉」；《腓》289-93。

42　活泉 235。Similarly, Jervis 121; R. Banks, *DPL* 134*a*; Peterson, 'Paul' 180 ('metaphorical'). Fitzmyer II 712 指出，ἱερεύς（祭司）一字在新約裏只用在基督身上，沒有用來指祂的使徒或門徒。到了第二世紀末，基督教的主教才被稱爲「祭司」（so Brown, 'Romans' 573 n.34）。

43　H. Seebass, *DNTT* 2.235 (e); B. D. Chilton, *DNTB* 614*a*.

了。[44] 事實上，舊約的聖殿已被新約的教會所取代（林前三 16；參：彼前二 5），舊約的牲祭亦已因基督「作了贖罪祭」（羅八 3；[45] 參：來七 27，九 26，十 12、18）而被「屬靈祭物」（彼前二 5，呂譯、現修）所取代——信徒將自己獻上作為理性的事奉或敬拜（羅十二 1～2）以及對神恒常的讚頌（來十三 15）。[46]

十五 17 「所以論到 神的事，我在基督耶穌裏有可誇的。」

「可誇的」原文是個名詞，[1] 這名詞之前是否有冠詞是首先要斷定的問題。（甲）大多數釋經者認為冠詞是原來的，理由有二：（一）冠詞在此有指示形容詞的作用，名詞加冠詞意即「這誇口〔的行動〕」，所指的就是緊接著的上文（16 節）所說的話。但該節並非明顯地是誇口的話，因此有冠詞的異文是「較難懂的抄法」。（二）原文若有冠詞，則本節與上一節的關係更為清晰。[2] 另一方面，（乙）有釋經者指出，支持短語句的外證較強；而且，「所以」一詞足以保存本節與上文的關係，因而有否冠詞對經文的意思並不造成重要的分別。[3] 按（甲）的理解，首句的意思是，「這誇口是我在基督裏有的」；[4] 按（乙）的理解，首句的意思是，由於保羅從神領受了作外邦人的使徒的恩典，在傳

---

44 Dunn 2.867; endorsed by O'Brien, 'Romans 15:14-33' 32, and by Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 168. Cf. Penna, 'Christianity' 180, 181.

45 參《羅》2.538-40。

46 Cf. Moo III 890-91; 作者提到「舊約禮儀事奉的末世性改變（eschatological transformation）」。

1 καύχησις 已在三 27 出現過；參《羅》1.542 註 4。

2 So Cranfield 2.757 n.2（鮑 2.177 註 9 表示同意）。Käsemann 393（endorsed by Morris 512 n.87）也是認為，P[46]（見上面 145 註 35）將 τήν 字省略是把原來的經文簡化了。接受長說法的釋經者還包括：Dunn 2.856 n.i（回指 15～16 節所描寫的、保羅的事奉〔861〕）；Moo III 886 n.7（回指 15b～16 節〔891 n.42〕）。

3 Schreiner 772; cf. SH 406.

4 Cranfield 2.757: 'This glorying then I have in Christ . . .' 留意 οὖν 被譯為 'then' (so also RSV, NRSV). Moo III 886 的譯文仍作 'Therefore', 但在註釋部分（891）則對此字並無解釋。

揚福音的事上從事祭司的事奉，爲要把外邦信徒獻上，做神所悅納的祭（15b～16 節），因此，保羅就「誇口」（思高）＝「覺得光榮」（現修），[5] 或「有可誇處」（呂譯）＝「有可以引以爲榮的」（新譯）。[6] 筆者認爲，（乙）給予「所以」一詞較自然的解釋，因而比（甲）可取。[7]

「在基督耶穌裏」這片語所謂「典型」的保羅用法（如在六 11）是指信徒因信與基督聯合的結果，引申的意思是「由於〔藉信〕與基督聯合」。[8] 按這種理解，本句的意思便是，保羅因信與基督聯合，享受與基督的屬靈團契，這就是他誇耀的根據。[9] 不過，此片語在這裏是與「有誇耀」連著使用，因而其意思很可能與此片語加動詞「誇耀」的意思相同，[10] 意即基督耶穌就是保羅所誇耀之「物」。這反映了保羅的一項基本信念：「人在上帝面前無可誇口」（林前一 29〔現修〕；參：弗二 9）；「人要誇耀，只可誇耀主」（當代：林前一 31；林後十 17〔引耶九 24〕）。保羅認爲，基督徒的一個特徵（應）是「單以基督耶穌爲誇耀，而絕不倚靠自己」（腓三 3〔當代〕；參〔例如〕羅五 11：以神爲誇耀）；他自己就「絕不以別的誇口，只誇我們主耶穌基督的十字架」（加六 14，新譯）。本節也不例外：他在臚列他的宣教成績

5　I.e., καύχησις = 誇耀的行動（as in SH 405; Thayer 342 [s.v.]; BDAG 537 [s.v. 1]; NIV）。

6　I.e., καύχησις = 誇耀的根據（as in Schreiner 727; Denney 712*b*; cf. Schlier 431: the object of boasting）。英譯本多採此意：NEB ('ground'); RSV, NKJV, NRSV, NAS ('reason'); TEV, NJB / CEV ('I can be proud of / take pride in').

7　Jervis 122 則認爲，οὖν 在這裏的功用是強調而非推理，意即「我實在有誇口的理由」：保羅在向讀者推薦自己。

8　參《羅》2.253-55（尤其是 254）。

9　Thayer 211*b* (s.v. ἐν, I 6 b). Cf. NEB/TEV: 'in the fellowship of / in union with Christ Jesus'.

10　Cranfield 2.833 就認爲，ἔχω [τὴν] καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ 相當於常見的 καυχᾶσθαι ἔν τινι 這種用法。

之前，首先聲明他所誇的是基督耶穌；[11] 下一節隨即解釋，他在宣教上的成就其實是基督藉著他而成的。因此，保羅的誇耀其實是他對神的恩典的回應——承認神的恩典（15c；林前十五 10），並且感恩歡樂。[12]

「論到神的事」原文片語直譯爲「與神有關的事」。[13] 此片語在這裏是副詞直接受格，即是直接受格用作副詞，所形容的是「我有誇耀」，得出的意思即是，保羅的誇耀（他以基督爲誇耀）是「*在*與神有關的事上」，[14] 亦即是在「事奉上帝」（現修）的事上。[15] 總括本節，保羅因爲蒙神的恩典作了外邦人的使徒（15b～16 節），就在事奉神的事上以基督爲誇耀（因爲，如下一節所解釋的，他在宣教上的成就是基督藉著他而成的）。

11　有古卷（包括 P[46]〔見上面註 2〕）缺 'Ιησοῦ 一字；這很可能純屬意外（Schreiner 772）。

12　參《羅》2.38、84；L. T. Johnson 210.

13　τὰ πρὸς τὸν θεόν = 'that which concerns God' (BDAG 875 [*s.v.* πρός, 3 e β]). 此片語在新約另外出現的兩次（來二 17，五 1），其用法屬 'accusative of respect or reference' (BDF §160; Moule 33). 但如 Moule 34 所說，此直接受格實際上是用作副詞，難怪 BDAG (loc. cit.) 認爲亦可視之爲 'adverbial accusative', 其解釋則仍是 'with reference to what concerns God'.《來》1.183 註 16 採 'accusative of respect/reference', 其正文的解釋則其實是屬 'adverbial accusative'（見下文）。

14　NKJV: 'in the things which pertain to God' (cf. KJV, NAS). 原文片語在 LXX 也是用了三次（出四 16，十八 19；申三十一 27）；前二次的意思與本節相同，第三次指以色列人對待神的行爲（LXE: 'in your conduct toward God'）。

15　I.e., τὰ πρὸς τὸν θεόν = 'adverbial accusative'（BDF §160; Schlier 431〔後者認爲新約的另二次也是這種用法〕），'in the service to God / in my service of God' (NEB / NIV, CEV).（1）Denney 712*b* 解爲「在他〔保羅〕與神的關係上」；但是文理（上一節，尤其是下二節）表明，保羅所說的是有關傳福音的事（Murray 2.211; Hume 211; 李保羅 2.284）。（2）Jervis 122-23 將中性的複數冠詞 τά 字解爲指 19 節所提的「神蹟奇事」（σημεία, τέρατα, 也是中性複數），πρὸς τὸν θεόν 則是「標準的介詞片語」。意即保羅認爲他寫信給羅馬信徒的權柄是基於這個事實：他的使徒身分已由基督藉著他所行的神蹟奇事獲得證實。此說流於牽強；τά 的作用只是與隨後的介詞片語合成一個（在此用作副詞的）名詞（Moo III 891 n.43）。（3）Käsemann 393 解爲「在神面前是有效的」。此解釋也是不可取。

二 保羅宣教的成績（十五 18～19）

十五 18〔～19a〕 **「除了基督藉我做的那些事，我甚麼都不敢提，只提他藉我言語作爲，用神蹟奇事的能力，並聖靈的能力，使外邦人順服；」**

在原文，「藉我言語作爲」是第十八節的結束，「用神蹟奇事的能力，並聖靈的能力」是第十九節上半（以上的標示法反映了這事實）。[1] 原文開首有「因爲」（思高）一詞：這一節半的功用是解釋上一節，保羅要解釋爲甚麼他可以說他是以基督爲誇耀，他的誇耀是在他對神的事奉上。[2] 第十八節原文的結構顯得笨拙，直譯可作：「我不敢[3] 提說基督沒有藉著我所作、藉著言語或行爲、爲使外邦人順服的事其中的任何一樣」。[4] 一些釋經者認爲，這種混亂的表達是由於保羅試圖同時合併兩個思想：其一是，若這不是基督的工作（而是我的工作），我就不敢提說；其二是，若這不是基督藉著我（而是藉著別人）做的工作，我就不敢提說。[5] 但經文並無表示保羅有想到「我／別人」這種對比。[6] 較可取的是葛嵐斐的解釋：保羅沒有使用較簡單的正面的講法（「除

---

1 第 18～19 節的原文有多個不重要的異文，以下不會逐一討論。詳參 Dunn 2.855, 856 n.h; Cranfield 2.757 n.5, 758 nn.2-5, 760 n.2; Schreiner 772.

2 Cf. Cranfield 2.757.

3 τολμάω 在上文用過一次（五 7；同字根的複合動詞 ἀποτολμάω 也用過一次〔十 20〕）。在這裏是辭令式用法（M. Wolter, *EDNT* 3.365*a*）或禮貌的慣用講法（J. A. Motyer, *DNTT* 1.365），'I will not dare' = 'I will not presume/venture' (NAS; cf. BDAG 1010 [s.v. a β] / RSV, NIV, NRSV, cf. NEB), 而不是按其嚴格的意思 =「不懼怕」或「不因恐懼而逃避」（Thayer 627 [s.v. a]）。

4 τι λαλεῖν ὧν = τι λαλεῖν ἐκείνων ἅ, 即是 ἅ 的前述詞 ἐκείνων 被納入了 ἅ 字之內，而後者亦變成了（取了）前述詞的所有格：McKay §20.1.6; Cranfield 2.758. 參《羅》1.626 註 1（初版及二版第三行的「關係代名詞」應作「關係子句」）。

5 Barrett 253; endorsed by Murray 2.212. Cf. Käsemann 393; Hume 212.

6 So, rightly, Moo III 892 n.47. Cranfield 2.758 n.1 提出的反對理由是，有關的「兩個思想」是甚麼，答案並不一致。

了基督藉我做的那些事」），而代以他實在使用了的負面講法，爲要強調他絕對排除「他會提說基督沒有藉著他所作的事」之可能性。[7]

保羅不說「我藉著基督而作的事」（參較：腓四 13），而說「基督藉著我所作成[8]的事」（呂譯），強調了基督的行動，保羅只是基督手中的器皿。[9] 基督藉著保羅所作成的事（即是保羅的使徒工作）之目的，是「使外邦人順服」。[10] 保羅在一章五節曾說，他領受了使徒職分的恩典，這職分的直接目的是在外邦人中使人產生「由信而生的順服」。[11] 本節的「使外邦人順服」似乎是那個意思的速記，因而保羅所想到的很可能不僅是外邦人的歸主，[12] 也包括他們因信基督而產生的順服，即是在基督徒行爲上堅定不移、日趨成熟以至完全的地步。[13]

原文用了三個介詞片語來表達基督藉著保羅達成此目的所用的

---

7 Cranfield 2.758.

8 κατεργάζομαι, 參《羅》1.313 註 8；《羅》2.462-65，尤其是註 18 所屬正文。

9 依次見：Murray 2.211-12; Barclay 203. Cf. NEB: 'I have been Christ's instrument'. 與此同時，保羅強調基督藉著他行事和說話（18 節；林後十三 3），這表示他曉得自己是神的啓示之盛載者（W. Mundle, *DNTT* 3.314）。

10 εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν. 英譯本多認爲 εἰς 是表達目的（so, e.g., NEB, NKJV, NRSV, NJB），NAS, NIV 則視爲表達結果。ἐθνῶν 是主詞所有格（Thayer 637 [s.v. ὑπακοή]）。

11 εἰς ὑπακοὴν πίστεως, 參《羅》188-91，尤見第（6）解釋。

12 As in Käsemann 393-94; Michel 459; Barrett 253.

13 O'Brien, 'Romans 15:14-33' 33-34, 48（作者採納 Garlington 對一 5 該詞的解釋，即《羅》1.189 第〔8〕解釋，筆者則採第〔6〕解釋；但這並不影響目前的要點）；Peterson, 'Maturity' 187; Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 182; Garlington, 'Romans I' 222. Cf. Thayer 637 (s.v. ὑπακοή): 顯明於遵守基督教的要求之順服；BDAG 1028 (s.v. 1 b): 順服福音所表明的、神的旨意。此詞的另一些（較不可能的）解釋包括：（1）按照基督的榜樣，彼此接納，使神得榮耀（十五 7）（Miller 21）；（2）不單指個人及社群的聖潔，亦指參與向外邦人傳揚基督的普世宣教（Gruenler 954*b*）；（3）參與保羅的宣教計畫，支持他往羅馬帝國西部宣教（Kim, 'Romans 15:14—16:27' 86-87）。

方法：（一）「以言語，以行動」（思高），即是「藉著我的言語行爲」（現修）；[14]（二）「用神蹟奇事的能力」；（三）「用……上帝之靈的能力」（現修）。[15] 這幾個片語彼此的關係有至少三種看法：（一）這裏呈現交叉式排列法，即是「以言語」（甲）和「用上帝之靈的能力」（甲'）對應，「以行動」（乙）和「用神蹟奇事的能力」（乙'）對應；（甲）由（甲'）解釋，（乙）由（乙'）解釋。[16] 可是，並無字詞上的聯繫可以支持這看法。[17]（二）費歌頓認爲，「以行動」由「用神蹟奇事的能力」解釋，而後者則進一步由「用上帝之靈的能力」解釋；這提示「用神蹟奇事的能力」是「用藉著神蹟奇事顯明的、神的靈之能力」的速記。第三個片語同時形容保羅的事奉的兩方面，即是「以言語，以行動」，因而整個意思可表達如下：用言語和行動，即是藉著神蹟奇事，這一切都是由神的靈之能力成就的。[18] 可是，雖然「行動」一詞的原文（「工作」）在保羅書信另外出現六十七次之多，但沒有一次是指神蹟。[19] 此事實不利於此說和上一說，兩者都把「行動」解爲「神蹟奇事」。此外，雖然神蹟和奇事都是行

---

14 希臘人以 λόγος 和 ἔργον 二字區別言語和行動（Käsemann 394）。在新約裏，二字有時是相連的（本節；路二十四 19；徒七 22；帖後二 17），有時則是相對的（林後十 11；西三 17；約壹三 18）。

15 梵諦岡抄本缺 θεοῦ 一字（cf. NIV, NAS）；SH 407, Cranfield 2.758 n.5 及 Moo III 886-87 n.8 皆認爲此短說法是原來的，加上 θεοῦ 或 ἁγίου 都顯然是對經文的「改進」。ἁγίου（cf. RSV, NEB, CEV）可能是與 13 節同化的結果。但外證支持 πνεύματος θεοῦ 這抄法（KJV, TEV, NKJV, NRSV, NJB; Dunn 2.855, 863; Fitzmyer II 713; Schreiner 772）。Metzger 537 則把 θεοῦ 放在方括號內，以保持外證和抄傳可能性（抄寫員加上此字，使意思更完整）的平衡。

16 E.g., K. H. Rengstorf, *TDNT* 7.259; Michel 459; Ellis, 'Christ' 270; 'Spirit' 36; cf. Denney 713*a*.

17 Harvey, 'Romans' 153-54. 作者又指出，艾氏要將（甲'）解爲「用〔說預言之〕靈的能力」，才可以使之與（甲）對應。

18 Fee, *Presence* 629, cf. 849. 認爲 ἔργῳ 是指神蹟奇事的還有：O. Hofius, *DNTT* 2.632; Hume 212.

19 詳見《帖前》63-64 註 27。Cf. Cranfield 2.759.

動，但並非所有行動都屬神蹟奇事的一類，故此不能將二者等同。[20] 較可取的是（三）：第一片語描寫保羅如何履行他的事奉，就是用言語和行動；第二和第三片語進一步形容他的事奉，前者指出這事奉是由神蹟奇事伴隨著，後者指出他的整個事奉都是藉著聖靈的能力完成的。[21]

按這種理解，（一）「以言語」主要是指口頭的宣講和教導，但亦包括藉文字宣講和教導（如在本書）。[22]「以行動」包括保羅所做的和所忍受（參：提後二 10）的一切，他的生活見證、行事爲人（參：林前四 16～17，十一 1；帖後三 7、9；提後三 10～11；徒二十 35）。[23]（二）「用神蹟奇事的能力」[24] 意即「以神蹟奇事爲例證的能力」。[25]「神蹟」、「奇事」在新約另有四次與「異能」一起出現（林後十二 12；來二 4；帖後二 9；徒二 22），[26] 三個詞所指的都是通常統稱爲神蹟的那些事情，但三者各有其重點：「神蹟」一詞指出，神蹟是一種「徵兆」（林後十二 12，思高），表示有神的同在或含屬靈的眞理；「奇事」一詞著眼於這些

---

20 So, rightly, Murray 2.212; Moo III 893.

21 Cranfield 2.759 with n.5; followed by O'Brien, 'Romans 15:14-33' 34.

22 Cranfield 2.759. λόγος 在帖後三 4 指保羅「在這封信上所吩咐的話」（現修），又在來十三 22 指該書爲作者的「勸勉的話」。此字在保羅書信共用了 84 次；詳參《帖後》153-56。

23 Denney 712*b*; Cranfield 2.759; 賈 221（「身傳」）；活泉 235-36。

24 有古卷在 ἐν δυνάμει 之後加上 αὐτοῦ, 表明這能力是基督的；但鑑於 18 節的 δι' ἐμοῦ, 這是不必要的（Dunn 2.856 n.i）。Cranfield 2.758 n.3 和 Schreiner 772 同樣認爲此字不是原來的。

25 Murray 2.212: 'the power *exemplified* in signs and wonders'. Cranfield 2.759 n.3 認爲這是基督的能力（參 18 節：κατειργάσατο Χριστός）；但是緊接著的第三片語提到「神的靈的能力」，因而第二片語的「能力」較可能是聖靈的（參費歌頓的解釋，上面註 18 所屬正文）。兩個看法在實質意義上的分別不大，因神的靈是「他兒子的靈」（加四 6），即是基督／耶穌基督的靈（羅八 9／腓一 19）；參《羅》2.593-95。

26 出現的次序是「神蹟、奇事、異能」（首二節），「異能」（單數）在先（第三節），「異能、奇事、神蹟」（第四節）。留意第三節所指的是不法者所行的「欺騙人的奇蹟異事」（思高），因而三個詞皆具負面意義（參《帖後》222）；下文的解釋並非全部適用於此節。

事情的奇特性質，它使人驚奇、詫異、難忘；「異能」一詞的重點則在於神的能力之彰顯，此詞的用意是要指向那些屬天的「來世的能力」（來六 5，現中），這些能力已進到現今的世界中。[27] 本節沒有使用這三組合，而只用了「神蹟和奇事」（新譯）此二組合；[28] 這是此二組合在保羅書信出現唯一的一次。歐拜恩指出，此事實提示，保羅有意用這組合使人想起其舊約的相等詞。「神蹟和奇事」是舊約常見的固定語，已成爲指出埃及之神蹟的傳統方式：[29] 神用神蹟和奇事救贖祂的子民脫離埃及，把他們帶到所應許之地。這詞在舊約又和眞預言有關（賽八 18，二十 3），在新約則與耶穌的工作（徒二 22〔連同「異能」〕）、祂的使徒（43 節，五 12），包括保羅（十四 3，十五 12），和他們的同工（六 8）有關（參：來二 4〔連同「異能」〕）。因此，保羅在這裏使用此詞，不但表明了作爲神對外邦人的特使，他具備「〔眞〕使徒的記號」（林後十二 12，呂譯），也同時申述，他向外邦人的工作是在救恩歷史的架構中進行的：神的救贖行動曾藉摩西（領以色列人出埃及）、衆先知、耶穌的救贖工作、特別向猶太人傳福音的使徒而完成；而保羅向外邦人宣教的召命和工作就是在此

27　《來》1.118；《帖後》221-222。Cf. Stott 381（斯托得 516）。

28　此二組合在新約另外出現十一次，包括以相反次序出現的四次。詳見《來》1.118 註 46；《帖後》221 註 27 及所屬正文。

29　出七 3、9，十一 9～10；申四 34，六 22，七 19，十一 3，二十六 8，二十九 3，三十四 11；尼九 10（LXX 缺「奇事」）；詩七十八〔LXX 七十七〕43，一〇五（一〇四）27，一三五〔一三四〕9；耶三十二〔三十九〕20～21；參：次經巴錄書二 11；徒七 36。參《來》1.118 註 45；Dunn 2.862-63; Grayston 121. Moo III 893 n.57 說，σημεῖα 和 τέρατα 二字在 LXX 一起出現共 29 次，其中 15 次是指出埃及之事件。但他所引的尼九 10 在 LXX 缺 τέρατα 一字；他也沒有提及耶三十二（LXX 三十九）20～21。當然，亦有另一類的「神蹟奇事」，其目的是要將人導入歧途的：申十三 2～3；太二十四 24 ‖ 可十三 22；帖後二 9；參：啓十三 13～14（O'Brien, 'Romans 15:14-33' 35 n.22）。鑑於上述的舊約背景，H. Balz（*EDNT* 3.350*b*）的見解値得置疑：他認爲在本節和林後十二 12，保羅很可能想到聖靈的恩賜和治病。

架構中發生的，並且本身就是神的救贖行動（要拯救猶太人和外邦人）一個重要的部分。[30] 保羅在本節（和林後十二 12）的宣告及使徒行傳的記載，一同見證了保羅確有行神蹟奇事（徒十九 11～12；參較十三 11），包括治病（十四 8～10，二十八 1～6、8～9）、趕鬼（十六 16～18），甚至使死人復甦（二十 7～12）。[31]

（三）「用上帝之靈的能力」意即藉著從神的靈而來的能力，更準確地可說是聖靈所行使的能力。[32] 這詞不是單指保羅傳道的能力或行神蹟奇事的能力，而是保羅藉以成就一切——不論是他的言語或行動，或是他所行的神蹟奇事——的能力。[33] 像路加一樣（參：路四 14，一 35；徒一 8，十 38），保羅將能力和聖靈緊連在一起（參：羅十五 13，一 4；弗三 16；提後一 7）；「能力」和「聖靈」有時幾乎是同義的。保羅（「以言語」）宣講福音的能力是聖靈所賜的（帖前一 5），他的信息和他的宣講也是「倚靠聖靈的大能來證實的」（林前二 4，現修）；[34] 聖靈在聽者的心中對他們證實信息的眞確。[35] 保羅的生活見證、行事爲人（「以行動」）同樣有賴聖靈的力量（參〔例如〕：林後六 6；提後一 7）。[36]「神蹟奇事」更明顯地是聖靈能力的彰顯。[37]

---

30 O'Brien, art. cit. 35-36, 48; Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 169. Cf. Dunn 2.862-63; Moo III 893.

31 Cf. Witherington, *Quest* 81; L. T. Johnson 211; G. H. Twelftree, *DPL* 380*b*-81*a* (§4.2-3), 877*a* (§5).

32 Murray 2.212.「能力」和「聖靈」在保羅書信是形影不離的伙伴（參上面 547 註 24）。

33 Murray 2.213; Moo III 892-93; Schreiner 768. 參上面註 21 及所屬正文。

34 依次參：《帖前》79-80；Fee, *First Corinthians* 95.

35 T. Paige, *DPL* 409*a*; Stott 381（斯托得 517）。

36 前一節所提及的忍耐、恩慈和愛都是聖靈所結的果子（加五 22）。Cf. Furnish, *II Corinthians* 355. 基督徒（包括使徒保羅）因信稱義之後的整個「義的生活」是藉著聖靈的工作（《羅》2.7、10；參上面 442 註 27 所屬正文）。T. Paige（*DPL* 406*b*）指出，保羅書信裏提到聖靈的能力的地方，多數把它直接連於傳福音這個目的，或是連於在基督裏過新生活。

37 保羅說這些神蹟奇事是基督「通過我」（18 節，金譯）作的。S. Kim（*DPL* 486*b* = 'Jesus Tradition' 282）由此推論，保羅曉得耶穌是個行神蹟者，祂曾藉著所行的神蹟來說明神的國之救恩。

十五 19〔b〕 「甚至我從耶路撒冷，直轉到以利哩古，到處傳了基督的福音。」

「甚至」、「故此／因此」（呂譯／現修）都不是原文小字的意思；「以致」（思高）才是。[1] 這下半節所描寫的、福音工作的進展，是上一節半（18～19a）所提到的、基督藉著保羅工作的結果。[2]「我從耶路撒冷，[3] 直轉到以利哩古」這話的解釋引起了多種不同的看法。問題的關鍵在於，並無清楚的證據顯示，保羅是從耶路撒冷開始他的福音工作，或曾到以利哩古傳福音。[4] 以下依次討論這話的兩部分的意思。（甲）加拉太書及使徒行傳的證據顯示，保羅歸主／蒙召後，隨即往阿拉伯從事宣教活動（加一17），[5] 然後在大馬士革向不信主的猶太人證道（徒九 19b～22、27），[6] 繼而在耶路撒冷（以下簡稱「耶城」）向說希臘語的猶太人傳福音（28～29 節）。他較長期的向外邦人宣教的工作則是當

Cf. C. G. Kruse, *DPL* 605*b*-6*a*.

1 ὥστε = 'so that' (KJV, RSV, NKJV, NRSV, NAS), 'As a result' (NEB). Cf. McKay §16.2.1: ὥστε + 不定式語法是古希臘語的從屬結果子句中最常見的一種。「這樣／於是」（新譯；NJB 'in this way'／金譯；TEV 'And so'）是可接受的意譯。

2 Cranfield 2.760.

3 Ἰερουσαλήμ（保羅書信另六次〔十五 25、26、31；林前十六 3；加四 25、26〕，新約全部 77 次）比 Ἰεροσόλυμα（保羅書信僅三次〔加一 17、18，二 1〕，新約共 66 次）較接近這名字的閃族格式（Michel 464 n.8; Dunn 2.873）。

4 A. S. Geyser（as reported in *NTA* §4(1960)-726）認為，這話不應按其歷史或地理的意思來理解；保羅並沒有在耶城傳福音，很可能在以利哩古也沒有。像「從耶路撒冷直到地極」（參：路二十四 47；徒一 8）一樣，這話的功用是要表明保羅確是個使徒，因他像耶路撒冷的十一個使徒一樣，實現了這「使徒公式（formula of apostleship）」。這解釋欠缺說服力，因為文理提到的地方都是保羅曾經到過及／或計畫造訪的：西班牙（24、28 節）、耶路撒冷（25、31 節）、馬其頓、亞該亞（26 節）、猶大（31 節）、羅馬（你們：22、23、24、28、29、32 節）；cf. Morris 514 n.100.

5 「阿拉伯」指當時的拿巴提阿王國，其西北邊界延伸至大馬士革的城牆。如此理解保羅往阿拉伯的目的（而不是靜修默想、與神相交），詳參《真理》65-68；Fung, *Galatians* 68-69.

6 往阿拉伯在先、訪耶城在後這次序的理由，詳見《真理》63-65；cf. Fung, *Galatians* 68.

他以安提阿爲基地時開始的（十一 25～26，十三 1～3）。保羅怎可以說他的傳福音工作是「從耶路撒冷」開始的呢？釋經者提供了不同的答案：（一）兩個地名表明了保羅到目前爲止的宣教工作之界限，這工作是在此界限之內進行的；保羅並非聲稱他曾在該二地傳道，只是說他的宣教活動的範圍是從耶城的邊界一直延至以利哩古的邊界。[7] 保羅以這兩個地名來界定羅馬帝國的東部：一端是耶城，這從救恩歷史的角度而言是世界的中心，也是福音的起點；另一端是以利哩古，那是依格那吉亞路西面的終點。[8] 保羅只是籠統地想到從耶城延伸至以利哩古這個範圍，因而經文並不要求保羅曾在耶城向外邦人傳福音。[9]（二）保羅提到這兩個地名，因他要對他的使徒事奉作一神學性的描述。耶城是基督教的發源地，因而是福音進入世界的路線之起點。和這地位對應的是猶太人的地位：福音首先是傳給他們的。但福音並非僅是給他們，萬國都是傳福音的對象；因此，這裏也提到以利哩古，代表著基督的福音之相關性是無遠弗屆的。[10]（三）「從耶路撒冷」這話應從救恩歷史的角度來理解：保羅將耶城視爲整個基督教運動的起點，因福音是從耶城出去的（參：路二十四 47；徒一 4、

---

7 SH 409; Barth 178; Morris 514. Cf. Michel 460; Hultgren 131. D. H. Madvig（*ISBE* 2.802*b*）指出，以耶城爲保羅的福音工作東面的界限，與保羅曾在大馬士革傳福音（徒九 19～20）的事實不符，因大馬士革是在耶城以東。

8 Käsemann 394-95.「依格那吉亞路」即 'Via Aegnatia/Egnatia' = 'the Egnatian Way'. 這是羅馬人所建的行軍大道，是從亞細亞直通往西方的主要陸路幹線。參《腓》27-28；《帖前》20。

9 Schreiner 769. Cf. Fitzmyer II 713: 保羅是從地理（而非歷史）的角度描寫他在地中海世界的東部傳福音的範圍。

10 Lohse, 'Romans' 138-39; cf. E. Lohse, *TDNT* 7.334. Cf. also Sampley, 'Romans: Response' 126-27（「從耶路撒冷」首先是一項神學性的聲言，而不僅是地理方面的申述）；Menoud, 'Revelation' 140（保羅的宣教工作之神學性起點只能是耶城）。

8）。[11] 這是傳統的、早期基督徒的看法，即耶城是「福音傳播〔的〕中心」，福音要由這裏傳到地極（徒一 8）。保羅接受了這觀點，把福音描寫爲自耶路撒冷開始，（透過他的工作）橫掃整個東地中海世界。[12] 保羅這話表示，他不是僅在描寫他自己的工作，而是將後者放在普世宣教運動的框架之內。[13]

以上三說同有一個困難，就是「我」字清楚表明，「從耶路撒冷……到以利哩古」這話是指保羅自己的事奉，因而不能把「從耶路撒冷」分開來視爲指基督教的發源地、福音的傳播中心、整個宣教運動的起點等。[14]（四）使徒行傳的證據顯示，保羅確曾在耶路撒冷傳福音（徒九 26～30，參二十六 20）；雖然那段時間可能很短（亦參：加一 18～19、22），保羅仍可合理地從地理的角度宣稱耶城是他的事奉工作之起點。[15] 葛嵐斐對此提出異議：保羅在耶城（向猶太人）傳福音不能自然地被看爲向外邦人的宣教工作之一部分，而文理所論的是保羅向外邦人宣教的工作（18 節）。[16]（五）按恒馬丁的解釋，「從耶路撒冷」這話意即保羅的宣教事工由聖城開始。他從耶城往大馬士革，在路上經歷了基督向他顯現，呼召他成爲福音的使者；這事發生在他將要抵達大馬士革之

11 Bruce 247; endorsed by Cranfield 2.760-61. Cf. Bruce, *Paul* 321-22; 'Romans' 352-53; Davidson-Martin 1044*b*; Bornkamm, *Paul* 53; *Experience* 26 n.12; Wilckens 3.119-20; Riesner, *Early Period* 242. 葛嵐斐又認爲，此外，在十分眞實的意義上，耶城也是保羅自己的屬靈基地，又是向猶太人宣教的運動之屬靈基地（參：羅十五 25～31〔尤其是 27 節〕；及加一 18，二 1～10）。

12 Byrne 438. Cf. R. H. Stein, *DPL* 463*b*-64*a*（耶城在早期基督教佔中心位置）。

13 Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 171. Cf. O'Brien, 'Romans 15:14-33' 37-38 (with reference to Wilckens 3.120), 48; Kim, 'Rom 11.25-6' 419 n.24.

14 Hengel, *Paul* 24-25; endorsed by Scott, 'Romans 15' 136-37. Cf. Dunn 2.863: 保羅是在想到他自己的宣教工作，不是較籠統地論及福音的發展（如在西一 5～6）。

15 Moo III 894. 參李保羅 2.285；斯托得 517（Stott 382）。後者加上另一原因：基督教的宣教事工本身始於耶城。Murray 2.213-14 也是合併這兩個原因。

16 Cranfield 2.760.

時。[17] 大馬士革和耶城十分接近，保羅在他的自述中（加一17～18）也曾同時提及二地；因此他在本節可以越過較不重要的大馬士革而提到耶城。[18]（六）斯各特指出，「從耶路撒冷」這話的要點不在於表示保羅曾在耶城證道，而是在於表示他向外邦人宣教的工作源自該處。保羅在耶路撒冷的聖殿內禱告時，曾在異象中蒙召向外邦人傳道（徒二十二 17～21）。也是在耶城，保羅的福音和他的使徒職分被認可（加二 7～9）。因此，保羅有理由說他向外邦人宣教的工作是源自耶城的。[19] 筆者認為，（六）比（五）自然，因而是最可取的解釋。

（乙）在「直轉到以利哩古」一語內，「轉」字原文[20]（連同之前的小字）主要有四種解釋。（一）將此二字連於「從耶路撒冷」，得出的意思即是，「從耶路撒冷四周／及其四周」（金譯／思高）或「從耶路撒冷及在周圍的地區」。[21] 可是，此解釋不大可能是正確的，理由如下：[22]（1）這不是原文最自然的意思。[23]

---

17 Hengel, *Paul* 25; cited with approval by Nanos 282 n.121.

18 Hengal, op. cit. 73.

19 Scott, 'Romans 15' 137 with n.8. Cf. Dunn 2.863-64:「從耶路撒冷」所指的可能是加拉太書二章（1～10 節）所載的、保羅造訪耶城的事：保羅在那裏為他的福音作證，及對他對福音的了解提出辯護；在該次的協議（9 節）及安提阿事件（11～14 節）之後，保羅成為比在此之前獨立得多的宣教士，比起在此之前更明顯的是「外邦人的使徒」。（兩位作者都是將加二 1～10 連於徒十五所載的使徒會議〔即是採 G2（加二 1～10）= A3（徒十五 2～29）的立場；see Dunn, *Galatians* 8, 87-89〕；筆者則採 G2 = A2〔徒十一 30 = 十二 25〕的立場。詳參《真理》125-50〔尤其是 133-40〕；Fung, *Galatians* 9-28 [esp. 16-22]. 但這分歧並不影響討論中的要點。）

20 κύκλῳ — dative of κύκλος（a ring, circle）— 在新約另外出現七次：兩次為副詞，意即「周圍」（可三 34，六 6）；兩次用作形容詞「周圍的」（新譯：可六 36 ‖ 路九 12）；另三次用作介系詞，意即「在……〔的〕周圍」（思高、新譯：啓四 6，五 11，七 11）。在本節也是副詞。「此字在新約總是用作副詞」（Moo III 895）這話有商榷的餘地。Cf. BDAG 574 (s.v. 2); G. Schneider, *EDNT* 2.327*a*.

21 Cf. Thayer 364 (s.v. κύκλῳ); NJB. 有關的原文為 ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ.

22 Cranfield 2.761.

23 「及其周圍的地區」這意思較自然的表達法是 καὶ τῆς κύκλῳ χώρας（Cranfield 2.761）或 καὶ

（2）「直到以利哩古」緊接著「轉」字，這有力地提示後者應連於前者（而不連於「從耶路撒冷」）來解釋。（3）並無清楚的證據表示保羅曾在耶城周圍的地區從事宣教活動，到了一個地步使他可以在本節這樣提及；[24] 按使徒行傳的記載，保羅在耶城的活動十分短暫（徒九 26～30；參：加一 18），[25] 他自己的見證更表示（加一 21～22），他沒有和猶太的衆教會建立起「個人認識」的關係，便離開了耶城往敍利亞（的安提阿）和基利家（的大數）去，在那次離開和他信主後第二次造訪耶城（二 1）的期間，從沒有回到這些教會中間去傳福音。[26]（二）作爲副詞，「轉」字意即「四處遊行（描寫一個圓圈）」。[27] 此解釋的重點在於，保羅並不是沿直線「從耶路撒冷一直到以利哩古一帶地方」（現修），而

τοῦ κύκλῳ（SH 407）或複數的 καὶ τῶν κύκλῳ（Riesner, *Early Period* 242）。參：LXX 結五 5：καὶ τὰς κύκλῳ αὐτῆς χώρας；可六 36（見上面註 20）：τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας.

24 Murray 2.214.

25 按徒二十六 20 所載保羅自己的見證，他曾在「猶太全地區」（呂譯）傳道。可是，這話既與作者本身的記敘不符，亦與保羅在加一 17～24 的敍述有別；這話的文法結構（直接受格）亦與在其前及其後所用的間接受格不協調。此片語（πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς 'Ιουδαίας）也許是（1）有早期抄寫員加上的錯誤的註解（so Haenchen, *Acts* 686-87）；或（2）應修正爲 εἰς πᾶσάν τε χώραν 'Ιουδαίοις, 意即「在每一個國土，對猶太人〔及外邦人〕」（Bruce, *Acts* 467 n.30, 468 n. 32; Harrison 379）。C. S. C. Williams（*Acts* 264）也是認爲，原文的困難指向經文未經作者最後修訂。Marshall（*Acts* 397）認爲（1）和（2）都是可能的；Witherington（*Acts* 746）則接受（2）和（3）。（3）D. J. Williams（*Acts* 420-21）將原文片語視爲 'an accusative of extent', 所指的是保羅後來在猶太全地傳福音的機會和活動（參：徒十一 30，十二 25，十五 3，十八 22，二十一 7～16）。可是，上述經文（除了十五 3）都沒有提及保羅傳福音的活動。Haenchen（*Acts* 687）斷言，使徒行傳的作者對保羅在猶太地的宣教工作全無著墨。（4）Kistemaker（*Acts* 900-1）將原文片語譯爲 '*throughout* Judea', 所指的是保羅傳福音這事實被傳遍猶太地的鄉村地帶，而並不表示保羅曾在猶太全地傳福音。雖然此解釋支持正文的論點，筆者認爲此解釋並不自然。張永信（《使徒行傳》3.374-75）認爲（2）至（4）都是「解決困難……主要的方法」（註 230 首行的希臘文有誤）。

26 參《眞理》89-92；Fung, *Galatians* 80-82.

27 G. Schneider, *EDNT* 2.327*a*; cf. BDAG 574 (s.v. κύκλῳ, 3). 但後者認爲（三）的譯法更好。

是採了迂迴的路線。[28]（三）「轉」字也許可以譯爲「採弧形或彎形的路線」，意即保羅已傳福音的範圍可說是構成了一大弧形。[29]如鄧雅各所指出的，從耶路撒冷開始，經過敘利亞的安提阿，再經過亞細亞，直到以利哩古，這些地方可以用一條弧形的線把它們連起來。[30]

（四）諾克斯強調，「轉」字背後的名詞（見註 20）通常指一個圓圈而不是弧形或彎形。因此他提出這個可能（他強調這僅是個可能而已）：保羅對自己的宣教任命整體的概念，不是往來於耶城和亞細亞及希臘之間一連串的宣教旅程，而是以耶城開始又以耶城結束的一次巨大的旅程，包括了整個地中海的世界在其範圍之內。「從耶路撒冷直到以利哩古」代表了環繞著地中海的國家所構成的圓圈的一部分（上半），這部分的福音工作已告完成；但保羅的盼望和期待是要完成這個圓圈，將福音種植於（圓圈的下半）沒有被別人傳到的地方。[31]但這個可能性不大，因爲保

---

28 I.e., κύκλῳ = 'around, in a circuitous route' (Moo III 895). Cf. KJV/NKJV/NAS ('and round about unto/ to / as far as'); RSV, NEB / NRSV ('as far round/around as'); NIV ('all the way around to'); Calvin 313. 敘利亞主教狄奧多勒（《羅》3.185 註 14）說（see Bray 362*a-b*）：保羅的意思是，他是經過羅馬帝國東部的省分、黑海地帶、亞細亞和希臘才來到以利哩古的。

29 BDAG 574 (s.v. κύκλῳ, 3): '*in an arc* or *curve*'; Käsemann 394; Munck, *Paul* 52; Hultgren 131; Hume 212; Grieb 138; Wright 754*b*（亦參下面註 31 末部分）；Riesner, *Early Period* 242（基於下註所提的證據）。參呂譯：「從耶路撒冷轉灣〔原文照錄〕到以利里古」。Cranfield 2.761 認爲保羅可能想到三個意思其中的一個或兩個或全部三個，即是上述的（二）、（三），和下面這個：在耶城和以利哩古之間，他曾從不同的中心朝不同的方向作了無數次的宣教旅程。

30 Dunn 2.864. Scott（'Romans 15' 138）認爲此解釋的弱點是，κύκλῳ 正常的意思是 'in a circle'（參下文）。不過，他同時引 W. P. Bowers 指出，有三個例子顯示，κύκλος 可用來指「只是彎形的路線，並無完整的圓圈之意」（ibid. n.16）。

31 Knox, 'Rom 15:14-33' 10-11 with n.12; endorsed by: Beker, *Paul* 71; Wagner, 'Romans' 198; and Rogers 344*a*（精華 509）。Dunn 2.864 同樣認爲不能排除這個可能：保羅不僅將他的工作視爲一個弧形，而是看爲一個圓圈的上半，這假定了別人在此圓圈的下半（經過埃及、亞歷山太，和北非）工作。Wright 755*b* 甚至認爲，也許保羅計畫在西班牙宣教，完成了地中海北部（這圓圈的上半）的工作後，回程時取道地中海的南岸以完成這圓圈的下半（作者承認這是臆測）。

羅從沒有提及北非，連埃及也沒有；亦即是說，沒有任何證據表示，保羅有意到埃及或南地中海岸的其他地方宣教。[32]（五）斯各特認爲，鑑於以西結書五章五節（耶路撒冷是世界的中心；參：三十八 12）以及整個「列國圖表」（創十；代上一 1～二 2）的傳統（舊約及猶太傳統皆以耶城爲世界的地理中心），本節（羅十五 19）很可能是從這個角度（即耶城是在一圓圈的中心，此圓圈包括了整個有人居住的世界）來描寫保羅往列邦宣教的工作。這就是說，「轉」字強調了耶城的中心位置。[33]筆者認爲，此說的釋經根據不足，[34]得出的意思也不及（二）或（三）來得自然，因此仍是以該二說較爲可取；而在後二者之中，（二）比（三）更爲肯定。

32　依次見：Morris 514 n.100; W. P. Bowers, *DPL* 612*a*. Bruce（*History* 318）認爲，可從保羅往西班牙宣教的計畫及十五 20 的原則合理地推論，東地中海世界中、保羅沒有把福音傳到的那些部分（包括亞歷山太和古利奈及其內陸），此時已由別人把福音傳到了。若是這樣，保羅的「緘默」就更易理解了。

33　Scott, 'Romans 15' 138-39; endorsed by Schreiner 769, and by Kim, 'Romans 15:14—16:27' 87.「列國圖表」即 Table of Nations: 可參作者此文所屬該書首章；*EBD* 981 (s.v.); D. I. Block, *ISBE* 4.707-13.

34　結五 5 說：「我〔耶和華〕曾將她〔耶城〕安置在列邦之中（ἐν μέσῳ τῶν ἐθνῶν），列國都在她的四圍（καὶ τὰς κύκλῳ αὐτῆς χώρας）。」括號內的希臘文是斯各特引自 LXX 該節的。作者聲稱，第二行將列國描寫爲被安放 '"in a circle" (κύκλῳ)' 在耶城的周圍。但 LXX 是這樣說的：ἐν μέσῳ τῶν ἐθνῶν τέθεικα αὐτὴν καὶ τὰς κύκλῳ αὐτῆς χώρας（LXE: 'I have set her and the countries round about her in the midst of the nations'）=「我已將耶路撒冷及其周圍的地區置於列國的中央」。這就是說，κύκλῳ 在這裏的意思並不是 'in a circle', 而是「在〔耶城〕周圍的」，如在可六 36 ‖ 路九 12（見上面註 20）一樣。因此，κύκλῳ 在結五 5 的用法，並不支持斯氏的做法，即是從羅十五 9 此字看出保羅以耶城爲一個圓圈（κύκλος）的中心，此圓圈包括整個有人居住的世界在內。Matera（Review 399）說，斯各特甚至在羅十五找到證據，表示保羅的宣教策略是基於列國的圖表。「甚至」一詞暗示不同意。Meadors（Review 755）提出另一疑點：若列國的圖表對保羅的宣教策略之形成有如此重要的影響，爲甚麼在保羅的書信中沒有較明白的提到此圖表呢？

「直到以利里古」（新譯）這話引起的問題是：其意思是直到以利哩古的邊界，抑是直到進入了以利哩古的範圍內？[35]（一）若採前一個意思，則這話只是表達了保羅在馬其頓的宣教範圍北（或西北）面的界限，[36] 亦即是保羅的整個宣教工作西北面的界限，就如耶城是其東南方的界限。由於以利哩古位於亞得里亞海之東岸，馬其頓及亞該亞之西北，而保羅曾於後兩個省分致力傳福音，因此「到了以利哩古的邊界」可滿足「直到以利哩古」這話的要求。[37] 在這前提下，這話可進一步理解如下：（1）希臘地理及歷史學家斯特拉波[38] 從亞得里亞海岸描寫依格那吉亞路時說，此路要經過以利哩古的一部分地域才抵達馬其頓，在此路上的旅客可看見以利哩古的山脈在他的左邊。保羅必曾沿此路西行直到帖撒羅尼迦，若他指著西面問及那個山脈地區和在其中居住的人民名叫甚麼，他所得的答案必會是「以利哩亞」。因此，他自然地會想到以這地名描寫他往西方的旅程之界限。[39]（2）若保羅沿依格那吉亞路西行直抵其末端（在亞得里亞海岸）的地拉居暗（見下段），他便已十分接近以利哩古省分的邊界，足以使他可以說「直到以利哩古」而沒有過分誇大其詞；因為省內的利索斯

35 介系詞 μέχρι 容許二者任擇其一。以利哩古（Illyricum）大約是今天的阿爾巴尼亞（Albania）及前南斯拉夫（Yugoslavia）＝今之 Croatia, Bosnia, Serbia 所佔的地域（L. T. Johnson 212; Grieb 138）。

36 Wilckens 3.119 n.583; cf. Riesner, *Early Period* 242.

37 Murray 2.214. 採「並無進入」這立場的釋經者還包括：Manson 952*a* (§827b); Hunter 125; Mounce 267 n.11; Schreiner 769; Knox 645-46; Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 171-72; 李保羅 2.285。諾克斯認為保羅的話亦可理解如下：雖然他自己沒有到過以利哩古，但是他曉得，他在馬其頓開始的工作已伸展至該處。Dunn 2.864 也是認為，「直到以利哩古」這聲稱可指保羅的同工遵照他的吩咐並在他的鼓勵之下而作的宣教工作。Sanders（*Law* 186）則認為保羅在本節誇大其詞，因他並沒有在耶城或以利哩古傳福音。

38 Strabo, 約主前 63 至主後 64 年（《宗教》286*a*）。

39 SH 407-8, 409 (2). Cf. Denney 713*b*. 以利哩亞＝Illyria, 這是以利哩古的希臘名字；參 SH 408 的解釋，及下文之（二）。

城距離地拉居暗只有約四十英哩。[40]

（十）若採第二個意思，則保羅曾於何時進入以利哩古境內呢？釋經者多認為，那是在保羅所謂的第三次宣教旅程，於以弗所的事奉結束後（徒二十 1）和啓程返回耶路撒冷（這結果成了他的最後一次）之間的時期。按此理解，保羅在由以弗所及特羅亞經馬其頓往哥林多途中（徒二十 2；參：林前十六 5~9；林後七 5~16），曾沿依格那吉亞路西行橫跨馬其頓省，然後北上以利哩古。[41] 布魯斯指出，「以利哩古」是這省分的拉丁名字，其希臘名字是「以利哩亞」；後一個名字在希臘語用法裏所指的地域比起拉丁名字的「以利哩古」所指的再向南伸展，將地居拉暗包括在內（這地居拉暗就是在馬其頓省內的依格那吉亞路西面的一個終端）。[42] 布魯斯認為，若保羅用了希臘名字說「直到以利哩亞」，這話解釋為他在馬其頓的工作一直延伸至地拉居暗（參上段之〔2〕）便已足夠；但他用了拉丁名字以利哩古，這提示他確曾進入該羅馬省分，而他這樣做的理由是夠明顯的：讓自己熟習說拉丁語的環境。在這種環境下逗留一段時間，對他所計畫的、西班牙的宣教工作是一種有用的準備。[43]

---

40 Cranfield 2.761-62 提出有此可能。（地拉居暗 = Dyrrhachium; 利索斯 = Lissus.）

41 F. F. Bruce, *DPL* 686*b*-87*a*; 'Jerusalem' 3 with n.2; 'Macedonia' 353; L. C. A. Alexander, *DPL* 118*a*-*b*; P. Trebilco, *DPL* 448*a*; Moo III 894-95 n.64; Reicke, 'Romans' 63; Brown, 'Romans' 573 n.35; 'Corinth' 316-17; 活泉 236；《帖前》27-28。Dodd 232, Cranfield 2.762, L. M. McDonald（*DNTB* 788*a*）和 Harrison 156 都認為這事至少可能曾發生。（海爾遜 325「他預料在以利哩古的日子裡自己就可以自由渡海，踏足於意大利」是 'anticipating in Illyricum the day when…' 之誤譯；原意是「〔我們可想像他〕在以利哩古期待著可以自由渡海……的那一天」。）

42 另一個是亞波羅尼亞：參《腓》27。

43 Bruce, *Paul* 315-17; 'Romans' 350; *History* 317; Bruce 247. Cf. B. F. C. Atkinson, *IBD* 2.683. Dodd 231 同樣認為，「以利哩古」所指的是該羅馬省分，而不是被歸併入馬其頓省的以利哩亞地區（'Illyrian districts'）。Riesner（*Early Period* 243）指出，支持此立場的是（1）：文理提及的都是羅馬省分：西班牙、馬其頓和亞該亞（24、26、28 節）；尤其是（2）：保羅用的是拉丁化的 Ἰλλυρικόν 而不是正文所說的「希臘名字」Ἰλλυρία 或 Ἰλλυρίς.

筆者認為（二）較（一）優勝，並且可從提摩太後書四章十節獲得支持。保羅在該處說，「革勒士去了加拉太，提多去了達馬太」（新譯）；「達馬太」是以利哩古的另一名字。[44] 在上一句「底馬貪愛現世，離開我到帖撒羅尼迦去了」（現修）與本句的對比下，革勒士和提多去了那些地方，很可能是受命前往，與宣教活動有關。[45] 這就提示，保羅本身曾在達馬太宣教，現在打發提多帶著某種任務回到那裏去。[46] 這種做法在保羅書信另有不少例子（參〔例如〕：〔提摩太〕帖前三 2、6；林前四 17，十六 10；腓二 19；〔提多〕林後二 13，七 6、13～14，八 23，十二 18；〔推基古〕弗六 21；西四 7；提後四 12；多三 12）。

（丙）「到處傳了基督的福音」這話引起至少兩個問題。較少的問題是：「基督的福音」是甚麼意思？理論上，其意思可能是「屬於基督的福音」，或「來自基督的福音」，或「基督所宣講的福音」，或「宣講基督的福音」。[47] 蕭華認為保羅並不是想到這些意思之中的任何一個；他只是用了一個籠統（「含糊」）的詞語來指他所傳的信息。[48] 這個可能不能排除，不過，「基督的福音」一詞在保羅書信出現時，其文理大多數與「傳講」的意思有關（這裏也不例外），因而「關於基督的福音」（現修）似乎仍是

---

44 L. T. Johnson 212.「達馬太是羅馬省分以利哩古的南部」（W. S. LaSor, *ISBE* 1.852*a*）這講法所指的是公元 9 年之前的情形；在那年，羅馬將該省的北部（Pannonia）與南部分開，成為另一個省分，南部則繼續稱為以利哩古，但同時亦稱為達馬太（Bruce, *Paul* 316; 'Macedonia' 353 n.3; cf. Marshall, *Pastoral* 816）。

45 Hendriksen, *Timothy* 320; Kelly, *Pastoral* 213. Fairbairn（*Pastoral* 395）則認為，他們不是受保羅差派，而是自己去的。

46 Cf. Scott, *Pastoral* 136. Kelly（loc. cit.）和 Marshall（loc. cit.）也是認為保羅曾在該處傳福音。

47 即 τοῦ Χριστοῦ 依次為：所有所有格、來源所有格、主詞所有格（so Cullman, *Early Church* 69）、受詞所有格。

48 Silva, *Language* 109. G. Friedrich（*TDNT* 2.731）也是認為毋需斷定 Χριστοῦ 是主詞或受詞所有格。W. Grundmann（*TDNT* 9.543）認為它同時是受詞所有格（表示內容）和來源所有格。

最可能的解釋。[49]

較大的問題是，保羅這話應如何理解？[50] 多本中譯本作「傳遍了」（呂譯、思高）或「傳開了」（新譯；當代欠「了」字）；英譯本則主要分為兩種譯法：「我已完全地宣講（基督的福音）」，或「我已完成了宣講（基督的福音）」。[51] 釋經者提供了多種不同的解釋，以下舉例說明：（一）保羅用福音填滿了整個東地中海的範圍。可是，原文不定詞的受詞是「基督的福音」，此解釋卻不合理地使受詞變成「範圍」。[52]（二）保羅將自己的宣

---

49 「基督的福音」一詞在保羅書信另見於：林前九 12；林後二 12，九 13，十 14；加一 7；腓一 27；帖前三 2（參：帖後一 8；亦參：林後四 4）。Cranfield 2.762 斬釘截鐵的說：'the genitive is of course objective.' Cf. Michel 460; Käsemann 394; Fitzmyer II 714; Moo III 895 n.73; Richardson, *God* 279 n.2 (continued); Ridderbos, *Paul* 49; Fung, *Galatians* 45-46;《腓》172-73；《帖前》228。亦參《羅》1.170 連註 52、53。Lo II 182 n.89 (continued) 認為，保羅很可能刻意用了「基督的福音」這詞（有別於 16 節的「神的福音」），為要表示他和猶太基督徒分享了同一個福音（參一 1～4），藉此向羅馬的猶太信徒提出呼籲。筆者倒認為這「呼籲」的意思並不明顯；保羅在這裏用「基督的」，較可能是因為上文剛提過基督（18a），及／或（尤其是）因為下文將會提到，保羅努力「不在基督的名被稱過的地方傳福音」（20a）。有趣的是，在 15～17 節，神和基督的名字交替出現（15c 神、16a 基督、16b 神、17a 基督、17b 神），但在 18～20 節沒有再提神的名字（除了在 19a 的「神的靈」一語內）而只提基督（18a、19b、20a）；這似乎進一步支持筆者的理解。

50 πληρόω 在上文已用了五次，其意思分別是「充滿」（十五 13）或（被動語態）「充滿著」（一 29，十五 14），「成就（律法之義）」（八 4），和「成全（律法）」（十三 8）。本節用的是完成時態的不定式語法 πεπληρωκέναι. McKay §16.2.1 認為完成時態強調已完成的情況，因而提示保羅因此情況而獲得的滿足感；若非如此，用過去不定時時態已足夠。但是 Fanning 397 指出，非直說式語法（non-indicative forms, 如本節的不定詞）的完成時態凸顯行動之完成，較少理會其結果。

51 'I have fully preached/proclaimed (the gospel of Christ)' (KJV, RSV, NKJV, NAS / NIV, NRSV, cf. TEV); 'I have completed / fully carried out the preaching (of the gospel of Christ)' (NEB/NJB). 在原文，「基督的福音」是不定詞 πεπληρωκέναι 的直接受詞（參：西一 25，πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ），但前一個詞的意思顯然是「基督的福音之宣講」（Cranfield 2.762-63 n.5; Moo III 895 with n. 72; 參《羅》1.169-70、211；上面 567 註 10）。Cook（'Paul' 173*a*）在這裏意譯為 'establish the gospel'. 但這意思不見得特別合適。

52 依次見：Michel 460; Moo III 895. Cranfield 2.762 認為，Black 203 暗示這並非保羅的意思。

教工作視為在主的復活與再來之間這很短的時間內進行；福音已代表性地傳遍「從耶路撒冷直到以利哩古」這整個範圍，他認為在基督再來之前所能做的福音工作，他已完成了。[53] 使徒將自己的工作視為預備主的即將再臨。[54] 可是，雖然保羅確實將自己看為救恩歷史中一個重要的人物，在向外邦人宣教的事上扮演著主要的角色，但是他認為這工作將會由他自己完成，這一點是絕不清楚的。[55]（三）保羅將福音帶到成全的地步：福音在人的生命中產生完全的作用時，就是被成全了；在保羅的宣講中，基督顯出祂是有效能的（18 節），祂的名字在信徒群體中被稱揚。[56] 可是，上文（18～19a）提示，基督藉著保羅工作，以致保羅按照神的救贖計畫而履行了傳福音的任務；這種「完成一項任務、達成一個目標」的意思是這第（三）解釋所缺乏的。[57]

（四）「完成福音」的意思和「完成神的道」（西一 25）相同，即是把「外邦人〔的〕全數」（羅十一 25，思高、現修）帶進來。[58] 若本節的不定詞是和十一章二十五節的名詞「全數」相連的，這就暗示保羅從耶路撒冷至以利哩古從事他的宣教工作，乃

---

53 Barrett, *Adam* 114; Barrett 253.

54 Käsemann 395. Jewett（'Romans as Ambassadorial Letter' 17）認為，πληρόω 在行政的文理中用來指「履行義務或指示」（G. Delling, *TDNT* 6.287），這個意思完全符合保羅在這裏所顯示的宣教使命，就是在末日之前完成那個圓圈（見上面 588 註 30 所屬正文）。

55 Moo III 893-94. 參《羅》3.534-35、536-37。W. P. Bowers（*DPL* 617*b*）指出，保羅對於「工場」之敏感，以及因別人入侵了他的工場而感到惱怒（羅十五 18～21；林後十 12～16），表示他承認，在福音的傳播上，他自己的貢獻是有限的。

56 G. Friedrich, *TDNT* 2.732. Cf. Jervis 123: 當外邦信徒看見藉保羅的工作而顯明的、聖靈的能力（19a），基督的福音之成全就達到了。Cranfield 2.762 稱 Schlatter 所持類似的解釋為不大可能。認為不定詞是指保羅宣講了福音的全部（沒有遺漏，沒有避諱不談〔參：徒二十 20、27〕），這解釋也被葛嵐斐和 Murray 2.214 否定。

57 Cf. O'Brien, 'Romans 15:14-33' 41-42.

58 Hughes, *Prophecy* 91.「完成」英文原作 'fulfil'.

是按照他一早所得的「奧祕」（十一 25）而存著這樣的盼望：以「外邦人的全數」爲「外邦人的供獻」（十五 16），以致全以色列（十一 26a）亦可作爲供物被獻上（參：賽六十六 19～20）。[59] 從列國中有代表性的一班人歸主（相當於十一 25 的「外邦人的全數」）可能就是以賽亞的預言（賽六十六 18～23）之應驗，並且促使基督迅速地再來。[60] **可是**，把「完成基督的福音〔之宣講〕」這樣連於十一章二十五節的「外邦人的全數」甚或將二者認同，這從釋經的角度是有疑問的。[61]（**五**）要理解保羅這話（參 23a），我們必須明白他不是想到個別的人，而是想到「列國」。[62] 保羅的思想可稱爲「代表性普世論」，即是以部分代表整體：東方列國——透過他們的代表（保羅所建立的教會）——已接受了福音，因此保羅可以說他在東方的福音工作已告完成。[63] **可是**，此說似乎需要假定：對於他當日的羅馬帝國包括多少國家，保羅的理解十分不足；他又把羅馬帝國以外衆多的國家視爲在神的關注之外；而這些假設都是十分有問題的。[64]

---

59 Kim, 'Rom 11.25-6' 425 (5). Cf. Donaldson, *Paul* 252.

60 Hill 1106*b*. 作者正確地指出，盼望末日的來臨和爲它的延遲作好準備，並不是互相排斥的；保羅多年來都是這樣做。

61 Cf. O'Brien, 'Romans 15:14-33' 41. 亦參《羅》3.613-18，尤其是（十一）和（十五）二說。

62 Hultgren 132; Munck, *Paul* 52.

63 Munck, *Paul* 278; cf. Munck 96-97.「代表性普世論」即 'representative universalism' (278). Aus（'Rom. xi 25' 257-60）認爲，其舊約背景是耶三 14。

64 Cranfield 2.767-68. 作者（767）指出：（1）認爲保羅不曉得在舊約顯著地出現的那些地方，肯定是胡說八道。（2）他自己提到「西古提」這名字（西三 11）。（3）保羅當日任何一個有頭腦的羅馬公民，都不會不曉得有帕提亞（參：徒二 9）、大不列顛（其南部剛在本書的成書日期之前數年，被克勞弟的軍隊所征服）或德國之存在（羅馬軍隊曾於奧古斯都〔舊譯「奧古士督」；參：路二 1〕任期內在德國被殲滅；提比留的養子之姓氏 'Germanicus' 是由該地得名的）。（4）一個像保羅那麼遊蹤廣遠，又曾與那麼多不同種族的人混在一起的人，很不可能不會知道印度（參：斯一 1，八 9；亞歷山大大帝曾領軍進入該地，希羅作者亦常提及該地）及其他偏遠地方的存在。Dunn 2.871 則認爲，葛嵐斐混淆了保羅的異象之地理範圍（甲）和對主快要

（六）緊接著的下文（20～21 節）提示這個意思：保羅完成了拓荒者的宣講，他自信那是他個人特別的使徒職分。[65] 可是，包瓦斯指出，保羅不欲建造在別人所立的根基上（20 節），不等於說他對於建造在自己所立的根基上也不感興趣。他一再表明了，他委身從事的不僅是設立也是建立，不僅是（在福音上）生產也是養育，不僅是播種也是培植。[66] 包氏因此認爲，（七）討論中的這句話（19b）的意思即是：在所提及的地域範圍內，衆多的教會已被建立起來，並且穩步在福音的事工上向前進發。[67] 歐拜恩同意包氏的結論；他同樣認爲，「我完成了基督的福音」是指保羅的宣教活動之範疇（或內涵），這包括最初的佈道、培植新興的教會，和把他們穩固地建立起來。此理解與上文對「使外邦人順

再來的期待（乙）這兩件事。但（乙）本身是未經證實的假設；參十三 12a 註釋末段（上面 315-17），尤其是（一）、（五）兩點。

65 Cranfield, 'Eschatology' 505; Cranfield 2.762, endorsed by Stott 382（斯托得 518）。Cf. Bruce 247-48: 保羅已在猶大和以利哩古之間的每一省分傳揚福音，因而在該部分的外邦世界履行了他的使徒任命。SH 409（endorsed by Murray 2.214）認爲，保羅對於使徒的責任之觀念是，他要建立教會，然後讓別人在他所立的根基上建造（林前三 7、10）。Morris 514 明言，保羅作爲開荒的佈道者，其責任並不包括將信徒建立起來。J. Munck（*DNTT* 1.662）也是認爲：保羅相信自己被召只是要從事立根基（宣教、佈道）而不是建立教會（林前三 10）的工作。

66 Bowers, 'Gospel' 188-89. 作者（189-97）從三方面辯證，保羅將培植新興的教會視爲他的宣教工作不可少的特色：（1）保羅的習慣——重訪所建立的教會（參〔例如〕：徒十四 21～28，十五 36，十六 1～5）；長時間留在一個地方（哥林多〔徒十八 11〕、以弗所〔二十 31〕），一面從事新的外展工作，同時將新興的教會帶至穩定成熟的地步（帖前二 11～12）。（2）保羅的優次——他只有一項工作：從宣講福音使人歸主開始，進到設立教會，再進到將教會穩固地建立起來。在環境許可之下，在一個地區完成這項工作（甲）比起在另一個地區開始這項工作（乙）有優先權（參：帖前二 17～三 13；林後十 13～16，二 12～13）。（3）保羅對自己的任命之描寫——勸勉、警告、教導信徒，使他們在基督裏達到完全的地步（參：西一 24～二 7；羅一 1～15，十五 14～16；亦參：腓一 3～26〔尤其是 19～27 節的含義〕）。這一切都表明，保羅明白他的任命不僅是撒種，也是將幼苗培植爲茁壯的植物。Cf. O'Brien, 'Romans 15:14-33' 42. Knox（*Chapters* 106-7）則認爲：即使是建造在他自己所立的根基上，保羅也並不眞正享受這工作。他基本上是個巡迴佈道的拓荒者。上述的證據爲此說扣上了問號。

67 Bowers, 'Gospel' 198. Cf. Riesner, *Early Period* 243-44.

服」（18 節）一語的解釋相符，即不僅是使他們歸主，也使他們在基督徒行爲上堅定不移、日趨成熟以至完全的地步。[68] 可是，包氏自己承認，「宣講福音」一詞首先的含義就是佈道性的宣講。[69] 雖然本節的不定詞並非下一節的「傳福音」一詞（參十 15，一 15），但歐氏明言本節的「福音」一詞是指宣講的舉動或佈道的工作（與下一節的「傳福音」平行），並且將討論中的話解爲「保羅完成了『基督的福音之宣講』」。[70] 由此看來，雖然保羅的宣教工作整體確實並非限於佈道性的宣講福音，也包括設立教會，並把教會建立起來至成熟的地步，但是就本節而論，重點似乎仍是在於福音的宣講這一方面。

因此，（八）在下文（20～21 節、23a「在這裏再沒有可傳的地方」）的提示下，本句最自然的意思仍然是，在所提及的地域範圍內，保羅已完成了宣講基督福音之工作。[71] 以下的解釋可視爲這第（八）解釋的要旨之補充：（九）在所提及的範圍內，保羅已完成了他自己特別的使徒任命，就是建立戰略性的教會。[72] 他的宣教工作徹頭徹尾是以城市爲對象的；他已在地中海的東北一些戰略性的城市中建立教會，因而他可以說已把福音傳遍了那個地區。[73] 由於保羅的三次「宣教旅程」，多個教會已在一些主要的城

---

68 O'Brien, 'Romans 15:14-33' 43, 48. Cf. Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 184. 亦參上面 578。Sampley（'Romans: Response' 114-15）同樣認爲，保羅的宣教召命不單是傳福音給外邦人，也包括在他所建立的教會中教導行事爲人的新方式，醫治群體內部的分裂，以及呼籲信徒要成長及彼此建立，無論何處外邦人是基督身體的一部分。從這角度來看，羅馬書本身也是保羅宣教事工的一部分——他的宣教工作正在進行！

69 Bowers, 'Gospel' 197. 參《羅》1.233 註 10 所引 Moo I 57 的意見。

70 O'Brien, 'Romans 15:14-33' 39.

71 Cf. NEB, NJB（見上面註 51）。G. Delling（*TDNT* 6.297）將不定詞解爲 'to execute fully'.

72 Moo III 896.

73 Jeffers, *Greco-Roman* 69; Meeks, *Urban* 9-10. Cf. Stendahl 10. Bornkamm（*Paul* 53-54）認爲，保羅以他所建立的每一間教會爲代表著一整個區域：腓立比代表馬其頓（腓四 15），帖撒羅尼迦代

市建立起來：在亞細亞的南部及西部（大數、彼西底的安提阿、以弗所），在馬其頓（腓立比、帖撒羅尼迦），在希臘（哥林多）。這些教會可負起在自己的區域傳福音的責任（參：徒十九10；西四12～13）。[74]

總結以上的討論，保羅聲稱他已將福音「代表性地」[75]傳遍了「從耶路撒冷直到以利哩古」這整個地域，因而他自己可以開始朝西方的未得之地進發。他把所建立的教會視爲具策略性，它們會繼續在自己及鄰近（或再遠）的地區把福音傳開；因此他更能安心地將他的注意力轉向西方。[76]

三 保羅的宣教方針（十五20～21）

十五20 「我立了志向，不在基督的名被稱過的地方傳福音，免得建造在別人的根基上。」

凱撒曼認爲，本節從新的角度繼續保羅的誇耀（17節），從

表馬其頓和亞該亞（帖前一7～8），哥林多代表亞該亞（林前十六15；林後一1），以弗所代表亞細亞（羅十六5；林前十六19；林後一8）。

74 Moo I 2, Moo III 2. Cf. Schreiner 770; Wright 755*b*; P. Trebilco, *DPL* 450*a*; Edwards 346; Bell 337 n. 4. Denney 713*b* 說，保羅的召命是在人口稠密的地方立好教會的根基，一俟教會可以達到自傳的地步便繼而他往。Cf. Knox 647: 他的工作已觸及亞細亞和希臘的每一個國家，在其中傳福音的工作已經開始並且正在向前邁進。

75 Ziesler 343: 'in a representative fashion'.

76 Riesner（*Early Period* 244-53）提出這樣的理論：保羅也許從賽六十六18～21（尤其是19節）看見，舊約預示了他的宣教路線（地理意義）（244）；他認爲自己的宣教活動實現了這段經文，羅十五16～24的背後有此解讀法的痕跡（246）。作者聲明，他的理論不是：保羅的宣教計畫從開始就是用賽六十六19來決定的，也不是：這節經文的預言就是保羅定下他的宣教路線唯一的根據（連最重要的根據也不是）；作者要探討的是：保羅在他的宣教旅程中一些決定性的站口，是否也受到這舊約的宣教預言所影響（253）。不過如作者所承認的，他對於保羅如何解讀這節經文的理解是猜測而已（249; cf. 305: 'much in our considerations must remain hypothetical'）。

而過渡到第二十二節及以下所宣佈的計畫。[1] 較好的解釋是，本節的目的是要限制上一句（19b）的聲稱：他已從耶路撒冷直到以利哩古完成了福音的宣講，這話不應按其絕對的意思來理解，而只是就他對自己特別的使徒職事之了解而說的；在那個地域範圍內，有些地方是他無意在其中宣講福音的，因他不欲建造在別人的根基上。[2] 原文開首有「這樣」（呂譯）一詞，主要有兩種解釋：（一）這詞回望上一節的末句，將該句和本節的下文連起來：「但我是這樣完成福音〔之宣講〕（19b）的：藉著努力〔只〕在基督的名沒有被傳揚的地方傳福音」。[3] 保羅意即，他之所以能夠完成基督的福音之宣講，正是由於他一向都是在福音未被傳到的地方傳福音。[4] 可是，細看上面穆爾的引句和鄧雅各的意譯，「這樣」一詞其實仍是形容隨後的某字或某個意思的；[5] 這些釋經者只是將兩個意思（19b、20 節）連起來，卻沒有成功地表明是「這樣」一詞將二者連起來。較可取的解釋是：（二）「這樣」指向下文的「傳福音」一詞，為「不在基督的名被稱過的地方」鋪路，得出的意思即是：保羅是如此傳福音，以致他「不在基督的名已經傳揚過的地方傳福音」（和修）。[6]

「我立了志向」原文[7] 動詞的意思可以是（甲）「引以為榮」

---

1 Käsemann 395.

2 Cf. SH 408; Denney 713*b*; Cranfield 2.763; Fitzmyer II 715; 活泉 236。按此理解，δέ 字有反語氣的作用（='But': Cranfield 2.750; cf. Wilckens 3.120）。

3 Moo III 896. 作者（n.80）將 φιλοτιμούμενον 視為繫於 πεπληρωκέναι 的 modal participle. 但分詞之前有 οὕτως δέ 二字，這事實不利於此說。

4 Dunn 2.865 ('. . . complete the gospel of Christ by thus aspiring to preach. . . '); Byrne 439. Cf. Wagner, 'Romans' 198-99.

5 在 Byrne 435 的譯法裏（'being eager in this way to avoid preaching where Christ has already been named'），'in this way' 所指何物並不清楚；讀者自然的反應是問：'in *what* way?'

6 Denney 713*b*; Cranfield 2.763; Schlier 433; Morris 514 n.103; 鮑 2.178。

7 分詞 φιλοτιμούμενον, 有古卷作直說式語法的 φιλοτιμοῦμαι. 前者是「較難懂的抄法」（參上面

（思高）、「以之為〔一己的〕雄心大志」（即是立志），或（乙）「有〔這樣的〕抱負」。[8] 這動詞在新約另外只用了兩次（林後五9；帖前四11），兩次都不必有「雄心大志」之意；另有蒲草紙及其他希臘文獻的證據，支持「切願」、「竭力／務求」、「以之為抱負」等意思。[9] 在這裏可譯為「熱切地努力」。[10] 好些釋經者認為，「被稱」意即被宣告（為主），並（以主的身分）被承認和受敬拜（參：提後二19；賽二十六13；書二十三7）。[11] 不過，這三節經文在希臘原文所用的結構有別於本節；[12] 更為重要的，文理（21 節：「未曾耳聞……未曾聽見」〔和修〕）提示，「被稱」在這裏的意思較可能是「其名字為人所知，人聽過他的名字」。[13]「不在基督的名被稱過的地方傳福音」這負面的講法，

---

65 註 7），因而較可能是原來的。Cf. Cranfield 2.763 n.1; Schlier 432; Käsemann 395; Schreiner 772. 葛嵐斐認為，前者（中性分詞）比後者（現在時態）更適合表達一項在過去、現在、將來都同樣支配著保羅的宣教習慣之一般原則。

8 Cf. BDAG 1059 (*s.v.* φιλοτιμέομαι); Thayer 655 (s.v. b); C. Brown, *DNTT* 2.550; *EDNT* 3.428*b*; RSV, NEB, NIV, TEV, NRSV ('my ambition'); NAS ('I aspired').

9 SH 408; MM 672 (s.v.); Cranfield 2.763 n.1; Derrett, 'Master-builder' 133 n.*18*;《帖前》328。魏司道 454 則認為此字的正確意思是「愛殊榮」。

10 Cf. Cranfield, loc. cit.: 'be eager', 'strive eagerly', 'aspire'; 750: 'I made it my earnest endeavour'; Dunn 2.865: 'strive eagerly, endeavour earnestly, aspire'; Moo III 896 n.80; Hume 212.《牛津現代高級英漢雙解詞典》（第三版；香港：啓思出版有限公司，1992）63*a* 將 'aspire' 解釋為「be filled with high ambition: 有抱負；有雄心；立志；熱望」；但是按 *Chambers Twentieth Century Dictionary*（new ed.; London 1972）75*a* 的解釋，'aspire' = 'to desire eagerly: to aim at or strive for high things'. 葛嵐斐及鄧雅各對 'aspire' 一字的理解顯然是與後者而非前者相同。

11 SH 408; Denney 713*b*; Murray 2.215; Michel 461; Cranfield 2.764; Dunn 2.865; O'Brien, 'Romans 15: 14-33' 44. Cf. A. B. Luter, *DPL* 627*a*.

12 除了使用動詞 ὀνομάζω 外，還有同字根的名詞 ὄνομα，或是作為動詞的受詞（賽二十六13；提後二19），或是作為動詞（被動語態）的主詞（書二十三7）。本節則並無「名」字，動詞（被動語態）的主詞只是「基督」；「基督的名」是（正確的）意譯。

13 Cf. NIV; BDAG 714 (s.v. ὀνομάζω, 3); LN 28.22 / NEB, NJB, cf. TEV, CEV: 'known' / 'heard'; H. Bietenhard, *TDNT* 5.278: 福音（其內容是基督）已經來到。ὀνομάζω 在 LXX 摩六10；賽十九17；

暗示其正面的補充「〔而是〕在還沒有聽見基督的地方傳福音」（現修）。[14] 末句表達了保羅如此傳福音的目的。「建造」在這裏是指最初的佈道工作；保羅盡力避免建造在別人的根基上，[15] 因爲最初的佈道工作是他的宣教任命不可少的一部分。[16] 保羅按照這裏的原則傳福音，決定性的原因不是爲要避免和別人競爭，也不是爲要在主再來之前將福音傳得儘量廣遠；[17] 而是由於他對於神所交託給他的特別使命之理解，此理解由下一節的聖經引句證實了。[18]

耶三16，二十9等處的意思是「提說」；第一和第四節仍有 ὄνομα 一字（參上註），第三節用被動語態的動詞，如在本節一樣。

14 Barrett 253; endorsed by Cranfield 2.764. 後者指出，ὀνομάσθη 相當於英文的過去完成時態。Cook（'Paul' 173*a*）不必要地將 εὐαγγελίζεσθει 譯爲 'to live the gospel'.

15 ἀλλότριος 在上文出現過一次（十四 4）。θεμέλιον 在此模稜兩可，可能是陽性或中性；詳參《來》2.265 註 23。這裏用 οἰκοδομέω 而不用較專門的 ἐποικοδομέω, Derrett（'Master-builder' 133）認爲是由於之前的片語含有介系詞 ἐπί (ἀλλότριον θεμέλιον). 在林前三 12 和弗二 20，ἐποικοδομέω 之後仍然用介系詞 ἐπί；因此，理論上在 ἐπί 之後仍可使用 ἐποικοδομέω；但使用 οἰκοδομέω 似乎較爲簡潔。

16 依次見：Peterson, 'Edification' 48; 及 O'Brien, 'Romans 15:14-33' 45, 48-49.

17 As in Barrett 253-54. Cf. Harrison 157（海爾遜 326）：保羅被基督的愛推動，要儘量把福音多傳給人。W. S. Campbell 103 將這裏的原則歸因於保羅在安提阿事件中（加二 11～14）反對彼得不成功，導致安提阿教會分爲猶太人部分和外邦人部分，各自守聖餐。這分裂的結果就是，保羅與巴拿巴拆夥，開始他自己獨立的宣教事工；在未來，他會去福音未被傳到的地方傳福音，以避免這類事件重演。可是，至少按徒十五 35～40 的記載，「二人起了爭論，甚至彼此分開」（39 節）是因馬可而起的。Cf. Fung, *Galatians* 21-22 n.51.

18 Cranfield 2.763-64. Cf. Morris 515; Wagner, 'Romans' 199; Pedersen, 'Römerbriefes' 62. Derrett（'Master-builder'）借助於林前三 10～13 來解釋羅十五 20，如下：保羅作爲「建築師」（林前三 10，思高　現修）已立好了根基，別人在其上建造，必須按照原來的藍圖；若超越藍圖的限制，或改動建築物的基本構思或性質，就可能會危害建築物的安全，使其至終倒塌，不但投資者（'patron'）受到損失，建造者亦會蒙羞（顯爲無能）（132-33）。一方面，保羅作爲一位可畏的初步的傳福音者，將他隨後的所有傳道者都放在「在他所立的根基上建造」這次等的位置上；另一方面，他拒絕「建造在別人的根基上」，按照另一個建築師所定下的藍圖來建造，即是根據別人的構思來發展教會的工作（134）。可是，下一節的引句似乎表示，這完全不是保羅在這裏的思想的方向。

保羅寫信給羅馬的教會，且在信上一些地方大膽直言（十五 15），又表明他有意訪問他們，在他們中間得些果子，並在羅馬傳福音（一 13～15），這是否違反了本節所說的原則呢？有認為確是這樣，只不過羅馬是世界的首都，因而具特別的重要性，保羅才會這樣做。[19] 不過，以下的觀察值得留意：（一）本節所表達的其實並非一成不變的「規則」，[20] 而是保羅熱切的「願望」（現中）和努力，基於他對神給他的特別任命之理解，要從事開荒佈道和建立教會的工作，而不是建造在別人所立的根基上；這裏完全沒有任何提示，保羅覺得在任何情況下都絕對不可造訪由別人設立的教會。[21]（二）作為外邦人的使徒（十一 13，參一 5，十二 3，十五 15），保羅認為羅馬教會是在他的責任範圍之內（一 6），尤其因為（就證據所及）羅馬的教會並不是由任何其他的使徒設立的。[22] 因此，保羅認為他對羅馬教會亦有牧養的責任（一 11）。[23]（三）這裏所說的不是一禁制性的「法規」，[24] 而是引導

19 Georgi, 'God' 148. 針對 Klein 的解釋，即本節的原則並不與保羅造訪羅馬的決心構成衝突，因羅馬教會缺少正當的使徒根基（Klein, 'Romans' 32, 37, 42; 參《羅》1.82 之〔二〕），Donfried（'Romans 16' 45; endorsed by Fitzmyer II 76）認為本節上半必須被理解為保羅的辯護：他遲遲未能造訪羅馬，因他首先的責任是把福音傳給基督的名未被稱過的地方。但見上面註 2 所屬正文（599）；亦參十五 22 註釋首段關於 διὸ καί 的解釋（下面 608-9）。

20 NJB: 'it has been my rule . . .'

21 Cranfield 2.765; endorsed by Bowers, 'Gospel' 196 n.24. 參《羅》1.226-27。Wagner（'Romans' 199 n.22）認為，本節和一 13～15 發生衝突，是因過分硬梆梆地了解保羅的言語而產生的假問題。O. Michel（*TDNT* 5.140）認為，這原則對保羅來說「是常規（a rule）而非絕對的律（absolute law）。」

22 參《羅》1.192。Fitzmyer II 76 認為，也許連保羅也不曉得是誰首先把福音帶到羅馬。Wenham（'Rome' 154-56）認為保羅在本節末句暗示羅馬教會是彼得設立的。但見《羅》1.63-64 之（乙）。

23 參《羅》1.215-20（尤其是 220）；Jervis 124. Ziesler 343 及 Hübner（*Law* 69）分別認為，保羅將羅馬視為他的宣教工場，因該處有「保羅派的基督徒（Pauline Christians）」或「跟從保羅的人（Paulinist followers）」。此說值得置疑。

24 As in Käsemann 395: 'the Pauline "canon"'.

著保羅的宣教工作之整個方向的主要「抱負」（現修）。關於此點，保羅所用的準確字眼可能有其重要性：在原文，否定詞並非連於不定詞「傳福音」，而是連於副詞「的地方」。[25] 保羅沒有說：「在基督的名字已被稱過的地方，我切願不傳福音」，乃是說：「我的切願是傳福音——不在基督的名字被稱過的地方」。問題不是要禁止他在何處傳福音，而是戰略性地選擇在何處傳。保羅寫信時的處境要求他向他的羅馬讀者澄清兩點：爲甚麼他要路經羅馬，以及爲甚麼他只是路經羅馬（24 節）。保羅提到他切願在未得之地傳福音，爲要解釋爲甚麼他只能路經羅馬而不能留下來；他提到他蒙召向外邦人宣教，爲要解釋他對羅馬信徒的事奉（如今藉書信，稍後藉造訪）是合宜的。二者並不互相排斥。[26]

十五 21　「就如經上所記：

未曾聞知他信息的，將要看見；

未曾聽過的，將要明白。」

原文開首有「卻是／反而」（呂譯／新譯）一詞。[1] 有認爲這連接詞在此並無反語氣作用，因此最好視爲只是過渡詞，不必譯出。[2] 可是，將這詞視爲反語氣符合文理：保羅的宣教習慣是不建造在別人的根基上，相反地，他要開荒佈道、設立和建立教會，這宣教策略「是符合聖經所說的」（金譯）。[3] 這是本書第十四次（也是最後一次）使用「如經上所記」此引句公式。[4] 引句出自以

25　φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός.

26　Bowers, 'Gospel' 197 n.24 (continued). Cf. O'Brien, 'Romans 15:14-33' 44.

1　ἀλλά = 'But/but' (KJV / RSV, NEB, NKJV, NRSV, NAS), 'Rather' (NIV).

2　LN 91.2. 沒有譯出的譯本包括：TEV, CEV, NJB; 及多數中譯本（呂譯、新譯是例外）。

3　Wagner, 'Romans' 199-200. 作者（200 n.25）認爲，引句公式內的 καθώς 很可能有完全的副詞作用，所形容的是上一節的不定詞 εὐαγγελίζεσθαι（cf. NJB: 'in accordance with Scripture'）。可是，引句公式之前有「但是」一詞，這不利於此說。

4　參《羅》1.263 註 1，402 註 2。

賽亞書五十二章十五節，引句幾乎是七十士譯本該節下半的「原文照錄」。[5]

關於此引句的使用，以下數方面值得留意：（一）希伯來文原句的重點是，有關的人所要看見和明白的，是「沒有向他們講述過的事」和「他們沒有聽說過的事」（參思高、新譯）。這「事」是指受苦的僕人「從卑微受辱的境況高升」。[6] 七十士譯本原句的重點是，那些還「沒有得傳告關於他〔耶和華的僕人〕的事」（呂譯）[7]、尚未聽說的人，[8] 將要看見和明白。七十士譯本的意思更自然地符合保羅的目的，[9] 即是用聖經來支持他在上一節所述的宣教方針，就是在外邦人尚未聽聞有關這位受苦的僕人之事的地方，從事開荒佈道的工作。而當他熱切地努力這樣做的時候，東地中海多國的人民就得以看見和明白這位僕人爲他們所成就的救贖，並且歸向基督。[10]（二）七十士譯本的字眼對保羅極其重要，因爲只有希臘譯文含有「關於他」一詞（見註 7），這個「他」就是文理所論的耶和華的受苦僕人（賽五十二 13）。在保

---

5 有古卷（包括梵諦岡抄本）將動詞 ὄψονται 放在句首；採此抄法的釋經者認爲，將此字放在第一行末的抄法是與 LXX 同化的結果（cf. Ellis, *Paul's Use* 172-73, 150-51; Cranfield 2.765 n.1; Dunn 2.856 n.1）。另一方面，動詞放在句首這字次，可能是抄寫員爲要避免句子以關係代名詞 οἷς 開始這種不雅的文法結構而作出改動所致（Stanley, *Scripture* 184 n.344）。肯定的是，保羅將原句開首的 ὅτι 一字省略，使引句與文理的銜接更爲順暢（ibid. 184）。

6 串釋（增簡）1046*b*. Cf. Bruce 248.

7 參思高：「那些關於他（περὶ αὐτοῦ）沒有得到傳報的人」。

8 換句話說，LXX 將原來的重點（אֲשֶׁר）改放在 οἷς 上（Chae 30; Ellis, *Paul's Use* 143 n.4）。ἀνηγγέλη 爲過去不定時時態，ἀκηκόασιν 則爲完成時態；二字用了不同的時態，原因不容易看出來，但時態的分別並不造成意思上的分別（so Morris 516）。ἀναγγέλλω 在保羅書信另外只出現一次（林後七 7），新約全部十四次。

9 Cranfield 2.765 n.1; Fitzmyer I 867*a* (§129); Fitzmyer II 716; Lo II 182 n.90.

10 O'Brien, 'Romans 15:14-33' 45. Wagner（'Romans' 216）指出，引句的原句含有賽五十二 10b（亦參 10a）的回響，因而保羅將外邦人透過他的工作得以看見的，視爲「神的救恩」。前一位作者（art. cit. 46, 49）又指出，保羅這種拓荒的事工是與主耶穌對失喪者的憐憫一致的。

羅的引用下，引句的「他」顯然是指上一節的「基督」；保羅在上文曾把自己描寫為在地中海東部完成了基督的福音之宣講（19 節），他在以賽亞的預言裏發現，他的宣教事工早已被先知預先宣告了：他是受託傳揚有關基督的信息者，要將這信息傳給那些尚未得聞福音的人。[11] 保羅在外邦人當中開荒佈道、建立教會的職事，正兌現了引句的預言：外邦人要看見和明白關乎耶和華的僕人之信息。[12]

（三）剛在引句的原句之前的半節（賽五十二 15b）是引句（甲）與保羅對他蒙召在外邦人中間服事基督（羅十五 16、18）之闡釋（乙）之間另一重要的聯繫。引句中「那些關於他沒有得到傳報的人」（思高）就是原句的前半節所提及的「許多國家」和「許多君王」（現中）。雖然保羅沒有引用這前半節，但他顯然認為引句原來的文理，和他把經文視為預告了自己向外邦人宣教的事工，是互相協調的。[13]（四）有釋經者指出，引用一節經文暗示引用構成該節的上下文之整段；本引句的文理是第四首僕人之歌（賽五十二 13～五十三 12），這是舊約中最清楚地預示耶穌的一段。[14] 緊隨著本引句的原句的，是以賽亞書五十三章一節，保羅曾於十章十六節引用該節來指他的猶太同胞不信福音。在本節如在該節，保羅對引句的使用提示，他曾仔細研讀引句的整個文

11　Wagner, 'Romans' 200. Cf. J. Jeremias, *TDNT* 5.709, 708.

12　Moo III 898.

13　Wagner, 'Romans' 200-1. 作者（201-2）又指出，引句還與九～十一較廣的主題（外邦人被收納，以色列硬心）產生回響（參〔例如〕九 25～26，十 19～20；十 16～18，十一 8、10）。

14　Stern 437. Dodd（*Scriptures* 126）早就認為，初期教會的傳道者和教師引用舊約的方法，就是首先選定某些大段落，尤其是取自以賽亞書、耶利米書及某些小先知書，以及詩篇。這些段落被視為整體，從一段之中引用的特別經節或句子指向整段，而不是本身構成見證。與此同時，取自舊約其他部分的、不是連著文理使用的句子可用來說明或澄清討論中的主要段落的意思。但是就那些基礎性的大段經文而論，著眼點是在於整個文理，後者是論證的根據。

理（賽五十二 13～五十三 12），不但在其中發現使徒所傳的基督，[15] 更把該段視為預示了基督教的宣教事工，尤其預示了他自己向列邦宣講福音的職事。[16]（五）雖然保羅用以證實他的宣教任命的這引句是出自以賽亞的僕人之歌，但是他很不可能將自己視為扮演著耶和華僕人的角色，[17] 因為他的宣講正是「關於他〔那僕人，即基督〕」的。[18] 較可取的講法是，保羅用耶和華的僕人之使命來解釋他自己的宣教召命（加一 15～16；參：羅一 1），按他的理解，他所要扮演的角色就是要藉著把福音的光帶到外邦人那裏去（賽四十九 6）而繼續耶和華的僕人之使命。[19]

---

15 Cf. Aageson, *Written* 67; L. T. Johnson 213-14.

16 Wagner, 'Romans' 199. 參《羅》3.420-21。事實上，以賽亞似乎是保羅最喜愛引用的先知，保羅的使徒意識尤其受到這位先知的應許之影響（Chae 31; 參《羅》3.235-36 註 11）。Chae 32 n.65 認為，本書所有出自以賽亞書的引句（除了三 15～17〔參《羅》1.460〕），都是用來證實猶太人的不信（二 24，九 27～28、29、33，十 16、21，十一 8；參十一 26b～27）、外邦人之被納入神的子民內（十 20，十五 12、21），以及救恩的普世性（九 33，十 11、15，十一 34～35，十四 11）。不過，細察之下，筆者認為部分的引句並不符合這籠統的描述：二 24 的功用是要證明猶太人確是因違犯律法而玷辱了神（參《羅》1.401-3）；十一 26b～27 的功用是將全以色列的得救解釋為屬靈性質的「罪得赦免」（參《羅》3.639-51）；九 33 的複合引句之要旨是預言以色列的不信，只是其末句強調，信靠基督是在末日的審判中不致蒙羞失望的唯一方法，因而暗示救恩的普世性（參《羅》3.281-89）；十 15b 的功用是要表明「必須有人奉差遣，必須有人宣講福音」這兩項條件已經實現（參《羅》3.407-13）；十一 35 根本不是出自以賽亞書，34 節也不見得是論救恩的普世性（參《羅》3.695-98）；十四 11 的功用是支持審判的普世性（參上面 400-4，尤其是 404）。

17 Moo II 1157*a*. *Pace* Dunn 2.866; Aus, 'Rom. xi 25' 240. 但 Moo III 898 n.86 表示同意，保羅在別處提示這種認同。C. G. Kruse（*DPL* 870*a*）指出，保羅從沒有在其書信中明白地將自己認同為耶和華的僕人（只在徒十三 47 才這樣做）。不過，即使徒十三 47 也不必如此解釋，而可理解為保羅分擔（繼續）了基督獨力完成救贖大功之後的使命（賽四十九 6）（cf. Bruce, *Book of Acts* 267; Marshall, *Acts* 230）。

18 Fitzmyer I 867*a* (§129), Fitzmyer II 716; Byrne 439; Schreiner 770. Cf. Cranfield 2.765 n.2; Schlier 433.

19 Köstenberger-O'Brien, 'Paul' 170; O'Brien, 'Romans 15:14-33' 46; cf. Fung, *Galatians* 63-64;《真理》52-53。Dunn（*Spirit* 113）的講法是，「保羅完成了耶穌所沒有完成的、〔耶和華的〕僕人的角色」；「耶穌和保羅一起履行了那僕人的末世性角色」。

貳　保羅的旅行計畫（十五 22～29）

22 我因多次被攔阻，總不得到你們那裏去。

23 但如今，在這裏再沒有可傳的地方，而且這好幾年，我切心想望到西班牙去的時候，可以到你們那裏，

24 盼望從你們那裏經過，得見你們，先與你們彼此交往，心裏稍微滿足，然後蒙你們送行。

25 但現在，我往耶路撒冷去供給聖徒。

26 因為馬其頓和亞該亞人樂意湊出捐項給耶路撒冷聖徒中的窮人。

27 這固然是他們樂意的，其實也算是所欠的債；因外邦人既然在他們屬靈的好處上有分，就當把養身之物供給他們。

28 等我辦完了這事，把這善果向他們交付明白，我就要路過你們那裏，往西班牙去。

29 我也曉得，去的時候必帶著基督豐盛的恩典而去。

一　計畫訪問羅馬（十五 22～24）

十五 22　「我因多次被攔阻，總不得到你們那裏去。」

本節應改譯爲「因此，我多次被攔阻，不能到你們那裏去」（和修）。[1] 保羅早於一章十三節表示，他曾多次計畫造訪羅馬，只是「直到現在，總是被阻延」（思高）。本節同樣說「我屢次

1　關於 ἐνεκοπτόμην τοῦ ἐλθεῖν 一語，BDF §400(4) 指出，表示攔阻、停止等意思的動詞與 τοῦ μή + 不定詞連著使用，這結構有古典希臘文用法的先例可援（cf. Zerwick §386: 'genitive of separation'）；保羅則把 μή 字省略，以致 τοῦ ἐλθεῖν 是繫於動詞 ἐνεκοπτόμην 的事實顯得更爲清楚。Cf. DM §192 (2 b).

被阻延」（思高），[2] 但首次表明了他「多次 [3] 受到攔阻」（新譯）的原因。[4] 由於下一節的首句與第十九節前後一致，可見「因此」[5] 所指的不是保羅欲避免在別人的根基上建造（20～21 節），[6] 而是他在地中海東部的宣教工作（18～19 節）；[7] 這宣教工作並非限於佈道性的宣講福音，也包括設立教會，並把教會建立起來至成熟的地步，[8] 因而包括了處理一些教會的問題；爲耶路撒冷的聖徒募捐的事受到阻延（參：林後八 10～11）也是導致保羅「受到攔

2　兩節所用的動詞在原文並不是同一個字：在一 13 是 κωλύω, 在本節是 ἐγκόπτω. 此字在新約另外出現四次（徒二十四 4；加五 7；帖前二 18；彼前三 17；詳參《帖前》213），同字根的名詞 ἐγκοπή 只出現一次（林前九 12）。「攔阻」的意思產生自動詞的軍事用法：在軍隊撤退時，可能把去路截斷（進行破壞）以阻追兵（G. Stählin, *TDNT* 3.855; C. H. Preisker, *DNTT* 2.220）；參呂譯本節：「我總被截斷了去路」。

3　τὰ πολλά 有古卷作 πολλάκις（一 13）。這很可能是抄寫員將不常見的前者（新約另外只一次：徒二十六 24）改爲較常見的後者（新約共十八次）所致（cf. Dunn 2.870 n.a）。前者的解釋包括：（1）'as to the many things'（Robertson, *Pictures* 4.422; 活泉 237 作「許多事」），指保羅的工作；（2）「在很大的程度上」（Zerwick §74）；（3）'all this time'（NEB）（這似乎只是意譯）；（4）「這許多次」（RV; SH 410; Cranfield 2.766; Moo III 898, 899 n.6）——但是 Denney 714*b* 認爲此意思並無別的例子支持；（5）「（你們都知道的）那許多次」或「多數的時候」（Moule 108）；（6）「常常」，幾乎是「經常地」（Käsemann 397; Dunn 2.871）；'often / so often / always'（NIV, NAS / RSV, NRSV, NJB / CEV; 呂譯「總」；cf. Michel 462 n.1）。對筆者而言，Porter 105 的解釋（either 'the many' or 'the large number referred to'）並不清晰。總括來說，也許（6）最可取。

4　在本節如在一 13，動詞是被動語態的，暗示攔阻者是神（'divine passive': Schreiner 774; cf. Stuhlmacher 240）。Barrett 254 認爲，帖前二 18 提示，攔阻者可能不是神。可是，該節的動詞是主動語態的，其主詞明說是「撒但」；因此，不宜把該節的意思插進本節（so, rightly, Schreiner 774 n.2）。

5　διὸ καί 所引介的是上文所說的某事之結果（參《來》2.274 註 64）。

6　Black 204 似乎認爲所指的是：有人攔阻保羅造訪（闖入）羅馬，因它是別的「使徒」的範圍。

7　這是釋經者幾乎一致的意見。Cf., e.g., SH 410; Murray 2.216; Dunn 2.871; Wilckens 3.123-24; Ziesler 344; Byrne 440, 443; Byrne, 'Rom 15,15' 95 n.37; Moo III 899; Schreiner 773; Cranfield 2.765-66（活泉 237）；賈 223；魏司道 456；鮑 2.179；俄利根（see Bray 363*b*）。Stott 383（斯托得 519）則合併上述兩個理由。

8　參上面 596 註 66 及所屬正文，597 首段末。

阻」的一個因素。[9] 保羅也許是在祕而不宣地回答一項異議或批評：他對羅馬教會沒有足夠的興趣，使他遲遲沒有造訪羅馬。保羅解釋，他在東方的宣教工作使他一直未能抽身前來。

十五 23〔～24a〕　**「但如今，在這裏再沒有可傳的地方，而且這好幾年，我切心想望到西班牙去的時候，可以到你們那裏，」**

按原文的次序，本節應劃分為兩部分，如思高聖經（及新譯本）的分節法：「但如今在這一帶再沒有可傳的地方了，而且多年以來，我就有到你們那裏去的心願〔23 節，思高〕，無論我甚麼時候到西班牙去〔24a，新譯〕」。[1] 這一節半的經文在原文是未完成的句子，[2] 在文法上與隨後的話（24b）並不銜接，因該句話是一新句子的開始。這現象之所以發生，是由於保羅在完成舊句子之前，覺得必須解釋他要往西班牙去和他欲造訪羅馬二者之間的關係，因此他就以「〔因為我〕盼望從你們那裏經過……」（24 b～c）開始；然後他又覺得必須解釋為何不能立即前去，因此他就提到將要訪問耶路撒冷及此行的目的（25～27 節）。經過這「側線」的插入句子（24b～27 節）之後，他才回到原來的句子上，提出其合乎邏輯（但不是合乎文法）的歸結子句（28 節）。[3]

9　參《羅》1.224-25。按 Käsemann 397 的解釋，攔阻保羅的是在地中海東部他的教會中不斷發生的危機。

1　只是，思高及新譯都在 24a 以「所以」一詞開始，但原文並無此詞。

2　NAS 在 24a 之後用破折號，反映了這事實。23～24a 的基本結構是：兩個表達原因的分詞片語（23a μηκέτι τόπον ἔχων, 23b ἐπιποθίαν ἔχων）之後是表達時間的從屬條件子句（24a, ὡς ἂν πορεύωμαι）；因而並無主句。一些古卷在此之後加上 'I will/shall come to you'（KJV/NKJV），就是為要處理此文法上不銜接（anacoluthon）的現象（cf. Moo III 898 n.1; Schreiner 779; R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿此處）；Michel 463 認為需要如此補充。NIV/TEV 補充所欠缺的主句 'I plan/hope to do so'; NEB 則把兩個分詞譯為限定動詞。Cf. Moo III 898 n.3. 一些古卷以 ἔχω 代替第二個分詞 ἔχων, 但之前的 δέ 字顯示，這異文的抄法不是原來的，而只是企圖除去上述現象的方法；分詞有很強的外證支持（Cranfield 2.768 n.1; Schreiner 779）。

3　SH 411; Dunn 2.871. Murray 2.216 只是把 24 節放在括號內。Barrett 254 則認為，保羅在 24a 之後中斷句子，可能是由於局勢微妙（羅馬教會並非保羅設立的），需要小心處理。

「但如今」表示上一節所提到的情況已改變了。「這些地帶」（呂譯）[4] 是指保羅曾在其中致力宣教的那些地區，包括愛琴海以東的加拉太和亞細亞，及愛琴海以西的馬其頓和亞該亞。[5]「可傳的地方」原文只是「地方」一詞，在這裏是指工作的機會、活動的範圍（參：十二 19；弗四 27；來十二 17）；保羅意即在這一帶再沒有宣教的機會或「餘地」（呂譯）。[6] 這話有兩種解釋：（一）保羅後來在耶路撒冷被捕，是由於從亞細亞來的猶太人煽動群衆向他下手（徒二十一 27）而導致的，這提示他的同胞的敵對使他無法繼續在東方工作；因此保羅欲遠赴西班牙開拓新的宣教工場，遠離他在馬其頓和亞該亞的敵對者，亦遠離耶路撒冷，盼望在西班牙可以終於擺脫他的敵對者，在不受干擾的情況下傳福音。[7] 可是，這種負面的理解與保羅在上文第十九節的正面申述（在所提及的地域範圍內，他已完成了宣講基督福音之工作）不符。[8] 因此，較可取的解釋是，（二）這話應按上文（19～20 節）的提示來理解：在「從耶路撒冷直到以利哩古」這範圍內，保羅「已經完成了這一帶的工作」（現修），即是「在還沒有聽見基督的地方」（20 節，現修）「代表性地」完成了開荒佈道、設立和建立教會的工作，而他所建立具策略性的教會可繼續在自己及鄰近（或再遠）的地區把福音傳開；[9] 因而保羅可以說「已沒有甚

---

4 κλίμα 在新約另外只出現兩次，也是複數的：林後十一 10；加一 21。

5 俄利根（see Bray 364*a*）則認爲（只）是指保羅當時所在的亞該亞，以及鄰近的馬其頓（他是第一個把福音傳到該處的人）。

6 SH 410; H. Köster, *TDNT* 8.205; RSV ('room for work').

7 依次參：L. T. Johnson 214; Heyer, 'Rome' 243; Achtemeier, *Unity* 61（保羅這話是 'a sorrowful confession of defeat'）。Schweitzer（*Mysticism* 45, 158）從 31～32 節的請求推論，提示保羅要往西方工作的另一因素，就是猶太人及猶太基督徒（後者有耶城的使徒撐腰）的敵意。

8 此外，保羅有意要遠離耶路撒冷的聲稱（Heyer, loc. cit.）亦與 25～27 節的計畫不符。

9 Cf. Dahl, *Paul* 76; Jervis 125; Patte, *Faith* 245; Morris 517; Ziesler 344; Schreiner 774; Stott 384（斯托得 523）。亦參十五 19b 註釋末後兩段（上面 597-98）。

麼事可再留住我」（金譯）。[10]

除了「這一帶再沒有可傳的地方」（23a，新譯）外，保羅準備造訪羅馬的另一原因是，「多年以來，[11] 我就有到你們那裏去的心願 [12]」（23b〔思高〕，參一 13）。保羅對羅馬教會的特別興趣，也許始自他在哥林多首次與亞居拉和百基拉同工之時（參：徒十八1～3；林前十六19）；[13] 若保羅在哥林多的十八個月（徒十八 11）是從 50 至 52 年，而羅馬書是寫於 55～56 或 56～57 年的冬天或初春，[14] 則二者相隔約有五、六年的時間。無論如何，到了保羅書寫哥林多後書時，他的目光似乎已牢固地放在「將福音傳到你們以外的地方」（林後十 16），即是把福音傳到（以利哩古

---

10 Cf. NJB: 'there is nothing more to keep me in these parts'.（1）這話的含義是，保羅作爲「外邦人的使徒」（十一 13，參十五 18），其宣教任命並不包括許多重要的外邦地區，如米所波大米和非洲北岸（Dunn 2.871; Byrne 443）。參下面註 29。（2）Barrett 254 說，既然福音已傳遍地中海的東面，保羅「在這裏再沒有可傳的地方」，餘下的宣教工場就是非洲的北岸（從埃及的亞歷山太至羅馬的省分亞非利加〔由元老院委派總督管轄〕）、高盧，和西班牙。不過，這見解跟作者對 19 節「到處傳了基督的福音」一語的解釋有關聯（見上面 593-94 註 53 所屬正文）。Cranfield（'Eschatology' 505）就批評巴列特這話，認爲後者將古代人的地理知識強行修改，以支持一己對新約的末世論的看法。其實保羅不太可能不曉得，在羅馬帝國的版圖之外，還有很多別的國家（Cranfield 2.766-68; Byrne 443; 上面 595-96 註 64）。

11 ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν, 代替表示時間（或空間）之延伸的直接受格（如在路 十二 19：εἰς ἔτη πολλά）；cf. Zerwick §70(c). 有古卷以（乙）ἱκανῶν（ἱκανός = 足夠）代替（甲）πολλῶν. Dunn 2.870 n.b 認爲，ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν 這詞較不常見，因而是「較難懂的抄法」（此詞見上面 65 註 7），應視爲原來的；按此理解，（甲）是一種用詞上的改進（Cranfield 2.768 n.2; 參《羅》1.61-62 註 1）。採納（乙）的釋經者還包括：SH 410; Denney 714*b*; Käsemann 397; W. von Meding, *DNTT* 3.729-30. *另一方面*，（甲）有早期及不同類型的古卷外證支持，因而（乙）可能是爲要減弱保羅的誇大之詞而作的改進（Metzger 537; Schreiner 779）。

12 τοῦ ἐλθεῖν = epexegetic of ἐπιποθίαν (MHT 3.141). ἐπιποθία 不見於其他地方，很可能是得自動詞 ἐπιποθέω（見《羅》1.216 註 4 及所屬正文），就如 ἐπιθυμία 是得自 ἐπιθυμέω 一樣（BDF §109 [5]）。ἐπιποθία 所屬的一組字彙在新約都有正面的意思（cf. H. Schönweiss, *DNTT* 1.458;《帖前》243）。

13 SH1; Michel 463; Reicke, 'Romans' 63.

14 依次見：《帖前》30-31；《羅》1.76-78。

〔羅十五 19〕？然後）羅馬（參：徒十九 21；羅一 15）和更遠的西班牙（十五 24、28）。[15]

「無論我甚麼時候[16]到西班牙去」（24a，新譯）這話，若視爲從屬於前一個分詞片語（23b），得出的意思便是「這好幾年，我切心想望到西班牙去的時候，可以到你們那裏」；[17]但這話較可能是從屬於因爲句子沒有完成而沒有表達出來的主句，得出的意思即是，「當我往西班牙去的時候〔我會來到你們那裏〕」。[18]這是保羅首次提及他有意往西班牙去，而除了本節下文的「蒙你們送行到那裏去」（24b，呂譯）之外，新約另外提到西班牙的就只有第二十八節。[19]**保羅爲甚麼想要到西班牙去**呢？（一）葛嵐斐認爲，很可能這時候在西班牙有猶太人的殖民地，而保羅希望後者會爲他提供傳福音的機會。[20]可是，包瓦斯在這方面的詳盡研究達到以下的三重結論：（1）有關的證據（包括實質方面的〔如銘文〕及文學方面的）暗示，在西班牙，人數衆多及具影響力的猶太社群約於第三世紀才出現，其根源是在於 70～135 年的巨變期間及其後所發生的移民浪潮。在耶路撒冷於 70 年被毀之前已有猶太

---

15 Cf. Dodd 232; Barrett, *Second Corinthians* 268; Bruce, *Corinthians* 233. Hengel（*Paul* 10）認爲，「在很早的階段」，保羅目光的焦點已放在首都羅馬，然後伸展至艾比利亞（Iberian）半島的西方省分，那是當時世界的盡頭。

16 ὡς ἄν + 假設式語法相當於 ὅταν + 假設式語法（BDF §455[2]）。ἄν 字「表示不確定時間」（活泉 238）；cf. SH 411; Moule 133; Moo III 900 n.14.

17 參呂譯；NEB, NRSV, NAS; Cranfield 2.768. Beker（*Paul* 72）聲言，若保羅沒有計畫往西班牙宣教，他是不會造訪羅馬的。但徒十九 21 不利於此說。

18 Moo III 900; cf. NIV（見上面註 2）；Hume 213; Fitzmyer III 210. Moo III 900 n.16 進一步指出，句子結構所表達的不確定（見上面註 16）不是由於保羅造訪羅馬的計畫本身是不確定的，而是由於不能確定他造訪耶路撒冷這事會否容許他將這計畫付諸實行。

19 Cranfield 2.768, cf. 749.

20 Cranfield 2.769; cf. Michel 29. Michel 463 及 Käsemann 398 皆認爲，在西班牙有猶太人的會堂。Ellis（*New Testament* 282）認爲，保羅有意往西班牙去，這表示他可以說拉丁語並且曉得那裏有一所會堂。

群體在西班牙，這看法並無任何現有的證據支持。[21]（2）不但各方面的證據都不支持在保羅的時代西班牙有猶太人的社群，羅馬書本身更提供了證據，表示當時沒有猶太人的社群在那裏。因爲保羅一方面說對猶太宣講福音的工作已告完成，他們不能以沒有聽見作爲不信的藉口（十 18），同時表示他計畫到西班牙去作拓荒的宣教工作，這肯定暗示，保羅在當日並無理由將西班牙視爲猶太人聚居的中心。（3）因此，保羅造訪西班牙的計畫，不宜以「當日有猶太人的社群在西班牙」爲其理由。[22]

（二）按歐斯的理解，保羅的宣教事工整體的方向是由東至西，所涵蓋的範圍相當於以賽亞書六十六章十九節所提及的國家合起來。保羅計畫往西班牙宣教，而不是往非洲或東方的巴比倫，是由於他相信：唯有當以賽亞書該節所提及的最遠的國家（他施＝西班牙）亦派代表到耶路撒冷時，保羅的集資企業或對彌賽亞的供獻（羅十五 16）才眞正的完成，「外族人的全數」（十一 25，新譯）才進了來；那時，彌賽亞便會回來，外邦人和猶太人要一起敬拜主。[23] 可是，完全沒有證據表示，保羅計畫把來

21　Bowers, 'Spain' 395-400 (esp. 400).（文章的日期是 1975 年；但是據筆者所知，到目前〔2002.09.10〕爲止，該文的結論沒有受到質疑，更遑論被推翻。）作者（401）又指出，同樣沒有可靠的證據表示，在地中海西岸（除了羅馬和義大利南部）的大部分其他的地方，在 70 年之前已有猶太人聚居。雖然古代文獻常提到猶太人已散播到每一個國家，但於實在列舉這些國家的名字時，總沒有羅馬以西的地中海西部的份兒（徒二 9～11 就是個明顯的例子）。

22　Bowers, art. cit. 402. Thornton（'Intentions' 120*a*）同樣指出，到目前爲止（文章日期爲 1974 年），並無考古學或文學方面的證據，表示一世紀時在西班牙有猶太人的社群。Williams（'Romans' 250 n.34）和 Fitzmyer II 717 都接受上述結論之（1）。Cf. Moo III 900 with n.18; Dewey, 'Paul' 324-27 (esp. 326). Jewett（'Phoebe' 145）指出，由於保羅在希臘城市中宣教慣用的方法是利用猶太人的會堂作爲福音的橋頭堡（參《羅》1.65-66），而西班牙並無猶太殖民地，因此在西班牙宣教的整個策略需要重新構思。參下面 619 註 12 所屬正文。

23　Aus, 'Rom xi 25' 240-42, 242-46 (esp. 242), cf. 260-61. 作者認爲（251-52），羅十一 25 τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ 這話的來源是 LXX 賽六十 5：保羅曉得他將要在 26b～27 節引用經修改的賽五十九 20～21（參《羅》3.639-42）），就在 25 節故意將鄰近的賽六十 5 的 πλοῦτος

自西班牙的捐項帶到耶路撒冷；事實上，保羅連羅馬信徒也沒有預期他們對捐項有所貢獻，他只是請求他們代禱（十五30～31），不是解囊相助。[24]（三）鄧雅各認爲，西班牙是羅馬人所喜歡的地方，該處又有很多羅馬殖民地；對一個地中海區域的土生者及羅馬公民如保羅，西班牙的吸引力很可能遠超過北面再遠的地區（包括高盧）。因此，西班牙肯定是羅馬之外明顯的下一站。[25]（四）巴克萊提供二個理由：其一是，西班牙是在歐洲的西端，在某個意義上是文明世界當時的界限，而保羅典型地要把福音帶到地極。其二是，在這時候，西班牙正經歷著一種「天才的光輝照耀」，羅馬帝國內最偉大的人物中許多是西班牙人（包括辛尼加）；保羅可能認爲，只要他能爲基督接觸到西班牙，奇妙的大事可能發生。[26]（五）布魯斯認爲，保羅寫羅馬書時（主後57 年），福音肯定已傳到亞歷山太和古利奈（參：徒二 10，十一20，十三 1），若不是到了非洲海岸更西的地方；而亞細亞省與那波年思之間的緊密關係提示，福音在五十年代初期傳到前一個省分後，很快亦傳到後一個省分；因而保羅在地中海地區的選擇是

（西乃抄本的原文作 πλῆθος）[τῶν] ἐθνῶν 改爲讀音相近的 τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, 並且配合著此改動將希伯來文的動詞（יָבֹא）正確地譯爲 εἰσέλθῃ, 所指的是外邦基督徒的代表，在保羅的陪同下，帶著他們的禮物進入地上的耶路撒冷。

24 Schreiner 775-76. 參上面 569 註 21。Ziesler 344 認爲，保羅沒有請求羅馬信徒參與捐獻，大抵是由於羅馬並不是由保羅建立的教會。不過，更明顯的理由是，捐項已告完成（25 節）。此外，歐斯的理論十分倚賴「他施＝西班牙」這看法（Aus, art. cit. 242-46），但這看法受到嚴重的質疑（Riesner, *Early Period* 250-51; cf. 245 n.55）；後者認爲「他施」是指基利家的大數。

25 Dunn 2.872. 作者認爲很可能已有猶太人在西班牙定居，儘管他承認這方面並無可靠的證據。他又認爲，若跟從保羅在 19 節所用的弧的圖像，把這弧延伸便顯然會橫掃義大利（羅馬）而進到西班牙（cf. Edwards 348）。不過，19 節是否使用了弧的圖像是不肯定的（參上面 586-89〔乙〕之下首二段）。

26 Barclay 204. 引句英文原作 'a blaze of genius'.

有限的。但西班牙向保羅招手，做他的下一個宣教工場。[27]（六）費茲邁認爲，保羅對西班牙的興趣，肯定是源自他對該地有所聞，以及他對自己是「外邦人的使徒」（十一 13）之信念。對他來說，西班牙代表了未歸主的西方世界，在羅馬帝國的偏遠部分的異教徒。[28]

也許最佳的解釋是：（七）保羅將西班牙包括在他的宣教計畫之內，表示他欲把福音傳到舊約末世論所說的「地極」（例如：亞九 10）。在古代，西班牙被視爲位於有人居住的世界西方的邊緣，在一般人所認爲的四極之中，只有這末端是在羅馬帝國之內，因而是較可接近的。鑑於保羅的宣教行蹤大致上是朝著西方進發，他可能將西班牙視爲具末世性意義的宣教對象，藉著在西班牙宣教，他就帶著福音橫過了他的世界，從位於帝國東邊的、福音的發源地，直到世界西邊的界限。[29]這很可能與他的使徒召命有密切的關係：他自覺是特別蒙揀選去繼續耶和華僕人的工作之

27　Bruce, 'Romans' 350;「緊密關係」的解釋見 Bruce, *Paul* 315.「那波年思」是 Gallia Narbonensis（法國南部一羅馬省分：see *NIVSB* Map No. 14, C-3）的翻譯。Riesner（*Early Period* 304）則質疑福音並不是由保羅或其同工傳到高盧這個看法：他認爲提後四 10的 Γαλατία 不是指小亞細亞的加拉太，而是指高盧。

28　Fitzmyer II 717. M. Reasoner（*DPL* 722*b*）認爲，保羅在宣教方面所作的努力（十五 17～24）可能是受了克勞弟在擴張羅馬帝國這方面的努力之影響所致：克勞弟將多個省分加入羅馬帝國的版圖，又把羅馬公民權賦予許多人。

29　W. P. Bowers, *DPL* 612*b*-13*a*. Cosgrove 84 也是認爲，舊約聖經預言，不同的偏遠國家（包括他施）將要分享神的福澤並向以色列的神致敬，這足以解釋保羅爲何計畫往西班牙宣教：他施在當日被認同爲西班牙，這是地極的一方，向往西進發的保羅招手。前一位作者又指出（613*b*），保羅當日爲人所知的世界比羅馬帝國大很多。路加的世界至少是從（馬代的）厄克巴塔納（Ecbatana; 見〔例如〕：次經多比傳三 7〔譯名出自思高〕）一直伸展到羅馬，當代的文獻提到印度及恒河（Ganges）亦非不尋常。不過，雖然保羅有提到「未開化的人和西古提人」（西三 11，新譯），但並無言語或行動表示（連暗示也沒有）他計畫往羅馬帝國管轄的範圍之外去。就證據所及，他的宣教異象所涉及的世界似乎比他當日爲人所知的世界小。參上面註 10 之（1）。

使徒（加一 15～16a）；[30] 論到這位僕人，以賽亞書第二首僕人之歌說，「我〔耶和華〕更要使你作萬民的光明，使我的救恩達於地極」（賽四十九 6，思高），而對保羅當代的人來說，西班牙西岸的聖文生角就是地極。[31]

有釋經者認爲，既然在保羅的時代在西班牙並無猶太人的社群（見上面第〔一〕說之下〔612-13〕），則保羅準備往該地宣教代表了一項嶄新的嘗試——在幾乎完全沒有猶太影響，並以拉丁文爲主要語言的人當中宣教。一個在羅馬帝國東部旅行多如保羅的人，可能略懂拉丁語，但能操流利的拉丁語是另一回事。因此，當保羅計畫往西班牙宣教時，他必是準備好（只）使用他所有的拉丁文知識（懂多少便說多少），或是倚賴傳譯員。[32] 在這方面，上文對「直到以利哩古」（十五 19）一語的解釋有其重要性：若該詞的確表示保羅曾在該地宣教，[33] 則保羅已曾在說拉丁語的環境中宣講福音，因而在某程度上爲西班牙的宣教工作做了準備。但即使是這樣，西班牙的宣教工作仍是對保羅一項高難度的挑戰，一來因爲我們並無堅實的證據，表示保羅可以用流利的拉丁語宣講福音而不需要傳譯員的幫助；二來因爲希伯來文的聖經當時尚未被譯成拉丁文，說拉丁語的教會要到第二世紀中葉才首次出現，就連羅馬的教會也是說希臘語的，直至三世紀中葉，這提示

30　參上面 606 註 19。

31　Cf. Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 330; 'Last Years' 361 n.85.「聖文生角」即 Cape St. Vincent.

32　Thornton, 'Intentions' 120 with n.5. Hengel（*Paul* 10）認爲，保羅作爲羅馬公民略懂拉丁語，是完全可以想像的事。A. F. Walls（*IBD* 3.1476*c*）指出，即使保羅首先的對象是與希臘同化了的城鎮（'the Hellenized towns'），他的西班牙宣教計畫仍然標誌著一全新的嘗試——從文明世界的希臘部分過到它的羅馬部分去。

33　參十五 19b 註釋（乙）之下的末後三段（上面 590-92）。

保羅要找說拉丁語的翻譯員可能也非易事。[34]

無論如何，如包瓦斯所指出的，從保羅如何從事他的宣教工作並加以反省看來，宣教對他而言有很清楚的「空間」性，即其含義是保羅有一召命感，要刻意地將福音從一個地土推廣至另一地土，以致他至終可以用地理的講法來概覽他的成就，可以聲稱他被分派在某一連串地區傳福音的工作已經完成（19 節），又可以宣告他計畫在同一個召命裏朝著同一方向繼續向新的地土進發（24、28 節）。[35]

十五 24〔b～c〕 「盼望從你們那裏經過，得見你們，先與你們彼此交往，心裏稍微滿足，然後蒙你們送行。」

原文以「因為」一詞[1]開始：保羅現在詳述他在上文（23～24a）所暗示的意思，即是他盼望在往西班牙的途中[2]得償訪

---

34 Jewett, 'Phoebe' 146-47. 作者（145）指出，雖然在西班牙的主要城市中，至少有部分的人說拉丁語（有時並不流利），但是西班牙的「艾比利亞人和賽爾特—艾比利亞人（Celt-Iberians）」說的是他們自己的語言。若是這樣，我們不難想像，保羅會按照他的習慣，集中在西班牙的主要城市中宣講福音。Murphy-O'Connor（'Looking Westward' 330-31）則認為，拉丁文只是羅馬官方的語言，居民中說拉丁語的為數不多；也很少人說希臘語，在東岸幾個古老的希臘殖民地，希臘語仍未湮沒，但在內陸則使用多種艾比利亞土語（但作者在 'Last Years' 362 卻指出，艾比利亞半島是在羅馬管轄下的地區之中最羅馬化的一個）。若是這樣，保羅的西班牙宣教計畫在語言方面的困難就更大了。保羅不大可能會滿足於在東岸傳福音，因「地極」是在西岸（參上面註 31 及所屬正文）。

35 Bowers, 'Propaganda' 317.「宣教對他而言有很清楚的空間性」此句英文原作：'for him mission had a distinctly spatial dimension.' Cf. O'Brien, 'Romans 15:14-33' 48: 保羅的旅程是有目的和有計畫的，不是偶發性的、隨便的、進入外邦地帶的「小戰（skirmishes）」。亦參上面註釋第二段（610-11）。包氏進一步指出：（1）這種有計畫的地域性的擴張正是保羅當代的許多漫遊傳道者（'wandering preachers'）所缺少的：他們只是漫遊，保羅卻是前進（art. cit. 318-19）。（2）保羅的宣教工作的焦點是在於建立及培植信徒群體（參上面 596 註 66 及所屬正文），在當代世界的許多宗教宣傳的例子中沒有完全相等的情形（W. P. Bowers, *DPL* 610*b*）。

1 γάρ = 'For/for' (NKJV, NRSV / KJV, NAS).

2 διαπορευόμενος 有古卷作 πορευόμενος, 這可能是受了前一句的 πορεύωμαι 之影響所致。第一個動詞比第二個符合文理多了：保羅準備以「過境旅客」的身分「在我往西班牙去的途中，順便

問羅馬教會的宿願。[3] 除了探訪羅馬教會外，保羅還希望「由你們送我上道」（24b，金譯）。原文隨後還有副詞「那裏」，此詞本身的意思可以是「在那裏」（如在〔例如〕太二 13、15）或「到那裏」（如在〔例如〕太二 22，十七 20）；在這裏顯然是後一個意思，[4] 即保羅盼望「由[5] 你們給我送行到那裏去」（新譯；參呂譯）。動詞「送行」的原文[6] 屬最早期基督教的宣教辭彙，幾乎是個專門用語，指教會對所支持的宣教士而作的供應。[7] 就本節而論，其意思幾可肯定爲不止於以禱告和祝願打發保羅上路，[8] 而是

去看你們」（現修）（so Cranfield 2.769 n.3; cf. Schreiner 779）；第二個動詞失掉了前置詞 διά 的微妙含義（so Dunn 2.870 n.d）。διαπορεύομαι 在新約另外只出現四次（路六 1，十三 22，十八 36；徒十六 4）。

3 Moo III 901. θεάομαι 在保羅書信僅此一次（新約另外 21 次）。（1）有認爲此字在這裏的意思是「爲要認識（to get to know）」（Michel 463; Käsemann 398; Schlier 435），但更可能的意思是「拜訪（visit）」（NIV; Thayer 284 [s.v.]; BDAG 445 [s.v. 2]; LN 34.50; K. Dahn, *DNTT* 3.516）。（2）W. Michaelis（*TDNT* 5.344）認爲，與一 11（及他處）的 ἰδεῖν 相比，θεάσασθαι 在此所提示的訪問爲時較長，且是較熱情和親密的。此區別值得置疑。

4 BDAG 301 (s.v. ἐκεῖ, 2 [=ἐκεῖσε]). Cf. NKJV, NAS / TEV, CEV ('on my way there / to Spain'), RSV, NIV ('on my journey there'). 鮑 2.181 譯作「從那裏由你們送行」；但原文的字次（ἐκεῖ 緊接著 προπεμφθῆναι, 不是在此字或 ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι 之前）不利於此譯法。

5 ὑφ' (ὑμῶν) 有古卷作 ἀφ' 或 ἀπό, 意即「從你們那裏（送行）」，但固有的可能性支持第一個字，因它表達了羅馬基督徒有主動的角色扮演之意（Cranfield 2.769 n.4）；另二個抄法也許是爲要減少使徒保羅需要倚賴羅馬的基督徒這含義而作的修改（Dunn 2.870 n.e）。

6 προπέμπω（cf. *EDNT* 3.160*a*），在新約另外出現八次：除了兩次（徒二十 38，二十一 5）意思爲「陪同／護送」，其餘六次皆指「送行」（徒十五 3；林後一 16），即是「幫助〔人〕繼續他們的旅程」（現修：約叁 6，參：林前十六 6、11），或「促成〔某人〕旅行的計畫」（多三 13，現修）。

7 Michel 463 n.4; Käsemann 398; Cranfield 2.769 n.4 (Moo II 1157*b*); Schlier 435; Dunn 2.872 (cf. Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 329); Moo III 901 (cf. Blomberg, 'Paul' 201); Schreiner 774.

8 *Pace* SH 411. Murray 2.217-18 認爲，保羅所期待的是類似較早時安提阿教會打發他出去的那種經歷（參：徒十三 1～4，十四 26，十五 40）。LN 15.72 則認爲動詞的意思是打發人繼續他的旅程，很可能有提供幫助的含義。

包括實質的幫助，例如：供應食物、金錢，安排旅伴、交通工具，[9] 提供旅途的指示和介紹信函。[10] 保羅很可能盼望一些認識西班牙的羅馬基督徒可被教會委派，陪同他前往。[11] 由於在西班牙保羅不能再使用猶太會堂作為初步的接觸點（既然沒有會堂，也就沒有「〔說希臘語的〕虔敬的人」），他將會經歷語言和文化上很大的差異，並且他不一定有機會繼續他的皮革業的工作以自食其力，因此他需要多方面的幫助（經濟支持、推薦信、能作翻譯員及建立初步接觸的旅伴），這次眞正跨文化的宣教計畫才能成功。[12] 總而言之，雖然保羅沒有明說，但他似乎是盼望羅馬教會支持他的西班牙宣教工作，並發展為他向地中海西部進發的福音基地，就如彼西底的安提阿曾是保羅和巴拿巴早期在塞浦路斯及南加拉太傳福音的基地，其後哥林多和以弗所又分別成為保羅在亞該亞和亞細亞傳福音的基地。[13]

---

9 BDAG 872 (s.v. 2); followed by Rogers 344*a*（＝精華 509）。Du Toit（'Rm 1.7' 385）認為肯定包括經濟上的資助；L. T. Johnson 214 則只解為提供經濟上的支持（cf. Wagner, 'Romans' 197）。

10 Black 204（除了物質的供應外）。何宜敦 86 提到「證明函件和經濟上的供應」；cf. Michel 463 with n.4. Byrne 443 包括此二項。Dodd 232-33 根據原文在林前十六 6、林後一 16、徒十五 3 和約叁 6 等處的用法，強調「認可」之意。Hunter 127 謂動詞的意思幾乎是「認可一個代表」；Bryan 224 說保羅希望羅馬教會在他的西班牙事工上「認可和支持」他。Olson（'Confidence' 294）認為物質上的支持就是對保羅的權柄至終的承認。

11 Käsemann 398; Cranfield 2.769; Dunn 2.872; Ziesler 343; Moo III 901 n.26. Schlier 435 包括此項。Wilckens 3.124 提到「陪送」（參：徒二十 38）至第一站。Miller 102 認為可包括翻譯員。

12 Cf. Crafton, 'Romans' 326-27. 參上面 613 註 22 末部分（Jewett）。

13 Robinson 9; Bruce 248; Bruce, 'Romans' 350-51. Cf. Dunn 2.881 ('as a continuing base'); Morris 518; Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 329-30; 'Last Years' 362; Stott 385（斯托得 523）。Beker（*Paul* 333）指出，我們若假定保羅曉得，這時在義大利只有羅馬教會（徒十八 1～2，二十八 15），或至多在港市部丟利也有基督徒（13～14 節），則顯見羅馬是他要到羅馬帝國西部宣教的最佳出發點。從羅馬往西班牙，走海路只需四天的時間（Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 329 with n.31; 作者在 'Last Years' 361 則說是七天，但 n.86 與上述的 n.31 引用了相同的證據，這證據支持「四天」的講法）。Knox 359*b*-60*a* 正確地認為，雖然保羅無疑是有興趣向羅馬

但是在此之前，保羅盼望「先與你們彼此交往」，意即「享受與你們相聚之樂」（24c，當代）。[14] 譯爲「稍微」的原文片語若視爲表達時間，得出的意思便是「在你們那裏歡聚一些時候」（現修）；[15] 不過，此片語在新約出現的另四次（全是在保羅書信內）都是表達「一部分」（十一 25，思高、新譯）、「有些地方」（十五 15，呂譯）、「有幾分」（林後一 14，二 5）等意思，因此在本節可能應同樣解爲「到某程度」之意，[16] 暗示保羅所構思的順道的訪問絕不能滿足他「與你們相聚」的渴望，但至少可使他在某程度上得嚐相聚之樂。[17] 朱維特認爲，本句是巧妙的外交語言，讓讀者自行將細節補充進去；「滿足」有滿足其物質需要和享受與別人一起的雙重意思。另有認爲，「滿足」是指保羅到時因爲看見羅馬的基督徒順服福音，他們的信心狀況良好；他盼望成功地將捐項送交耶路撒冷的教會後（25～27 節），進一步從羅馬教會合乎他的心意的情況獲得鼓勵。盧龍光更明確地將此情況描寫爲猶太基督徒與外邦基督徒在一起敬拜和一起用膳時彼此接

的基督徒舉薦他自己和他的福音，卻只有太少的證據表示，他的主要動機是渴望獲得他們支持他的西班牙宣教事工。參《羅》1.95。

14 動詞 ἐμπί(μ)πλημι 在新約另外出現四次，其意思分別是（主動語態）「（用美物／食物）滿足〔人〕」（呂譯：路一 53／徒十四 17）、（被動語態）「飽足」（路六 25）、「吃飽」（約六 12）。Moule 88 似乎提示，前置詞 ἐν 加強了動詞的意思。這裏的 ἐμπλησθῆναι ὑμῶν = enjoy your company (BDAG 324 [s.v. 3]; LN 25.114); cf. Thayer 208 (s.v.); RSV, NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS, NJB; Murray 2.217; Hume 214.

15 I.e., ἀπὸ μέρους = 'for a while / for a little while / for a time' (NEB, NIV, TEV, NKJV, NAS; LN 67.109; Moo III 901; Fitzmyer III 211; Wright 756*a* / NRSV / Dunn 2.873).

16 I.e., ἀπὸ μέρους = 'somewhat / for a little / in some measure' (KJV / RSV; *EDNT* 1.445*b* / Cranfield 2.750; cf. Denney 7146-15*a*);「稍微」（思高、新譯同）。參《羅》3.610 註 8；上面 562 之（三）。

17 Cf. Denney 714*b*-15*a*; Michel 463-64. 後者又認爲，保羅在此顯然是用了一熟悉的「盼望公式」：他所渴望的不是物質的好處，最大的滿足就是與他們相聚之樂。

納。[18] 不過，這三個解釋似乎都超越了經文最自然的意思，即是「享受和你們在一起」；滿足保羅的物質需要之意（若保羅確有這意思）已在上一句（「由你們送我上道」）暗示了，而有關猶太基督徒與外邦基督的關係之討論，亦已在本章第十三節畫上了句號。

二 先往耶路撒冷（十五 25～27）

十五 25 「但現在，我往耶路撒冷去供給聖徒。」

「但現在」並非重拾第二十三節開首的「但如今」（原文相同），而是重新開始：保羅的思緒從往西班牙途中訪問羅馬的計畫（23～24 節）回到目前。[1] 他解釋爲甚麼不能立即實行該項計畫，因他「先要往耶路撒冷去、供應聖徒的需要」（呂譯）。[2]「往」字原文的現在時態暗示，保羅即將起程前往。[3]「供給」原文爲現在時態的分詞；此分詞表達了保羅此行的目的，[4] 就是把外

---

18 依次見：Jewett, 'Romans as Ambassadorial Letter' 18; Wedderburn 100-01 (cf. Byrne 441); Lo II 169.

1 Cf. Denney 714*a*; Käsemann 398.

2 「聖徒」一詞本身可用在任何的基督徒身上（參《羅》1.196-97）；不過，保羅似乎特別喜歡以此詞稱耶路撒冷的基督徒（除本節外，另見：林前十六 1；林後八 4，九 1、12；亦參：羅十五 31），有釋經者認爲這種用法反映了（Nickle, *Collection* 138）或有可能反映（Dunn 2.873）耶路撒冷教會以「聖徒」自稱的事實。可是，此說是不確定的，因爲每一次保羅以此詞稱耶路撒冷的基督徒時，文理（或明白的修飾語，如在 26 節）都表明此詞是指這一班基督徒（Moo III 902 n.30; Cranfield 2.771 n.3）。

3 Cranfield 2.770; Dunn 2.873; Moo III 902 n.28; Stott 385（斯托得 524）；cf. NEB, NIV, Manson, *Studies* 225 n.2: 'I am on my way'. Porter（*Aspect* 388）則只是稱之爲「指向未來的現在時態」。

4 I.e., διακονῶν = 'telic participle' (DM §201[1]), expressing purpose（O'Rourke, 'Rom 15,25', esp. 118. 另一些例子是路十 25；徒三 26，十七 13）。異文 διακονῆσαι 和 διακονήσων 都是表達目的的較易懂的抄法（so Cranfield 2.771 n.2; Schreiner 779）。採「分詞在此是表達目的」這立場的釋經者還包括：Fitzmyer II 721; Wilckens 3.124 n.601; Moo III 902 n.29.（1）Moule 103 則認爲不容易找到肯定是表達目的之現在時態的分詞；他只提出路十 25 爲可能的例子。（2）Michel 464

邦教會爲「耶路撒冷聖徒中的窮人」（26 節）所收集的捐項送交耶路撒冷。[5] 原文動詞[6]（參：林後八 19、20）與名詞「服務」（羅十二 7，思高、現修）或「服事」（新譯）同字根，這名詞在哥林多後書有幾次（八 4，九 1、12、13）用來指這集資濟貧的事；保羅稱此行動爲一種「服務／服事」，表明了這是外邦基督徒可藉以表達他們對有需要的主內肢體的關愛一種十分實際的方式。[7]

這捐項是保羅的所謂第三次佈道旅程中一項主要的企劃，保羅在此旅程中所寫的每一封信都有提及（參：林前十六 1～2；林後八～九）。[8] 他在書寫哥林多前書時，曾表示準備由外邦教會認可的代表把捐款送到耶路撒冷去（十六 3），倘若他「也該去」（4 節），他就會「親自走一趟」（現修）。但是到了此時，他已決定親自前往。[9] 保羅願意延遲他往西方宣教的計畫，爲要親自把捐

認爲所表達的是延續的行動——從捐項的開始收集，至捐項被送交耶路撒冷的教會；作者（n. 4）認爲最好的譯法是 'im Dienst' = 'in the service of'（NIV, NJB）。Käsemann 398 和 Schlier 436 皆反對 Michel 的解釋；凱撒曼認爲所指的只是將捐項交予教會此一舉動。（3）Porter（loc. cit.）指出，同一個分詞（被動語態）在林後八 19 也是與這捐項有關。

5 Schlatter 267-68 將 25 節的「聖徒」解爲馬其頓和亞該亞的基督徒，但 26 節清楚表明，所指的是耶路撒冷的聖徒（cf. Cranfield 2.771）。

6 διακονέω, BDAG 229 (s.v. 3) 在此解爲「滿足即時的需要、幫助」聖徒；Thayer 137 (s.v. 3) 解作「舒緩〔某人〕的需要〔例如藉著募捐〕」。

7 Moo III 902.「服事聖徒」（διακονεῖν τοῖς ἁγίοις）這詞亦見於來六 10，但在該處的意思與本節不盡相同（參《來》1.383）。較早時，安提阿的教會曾集資救濟耶路撒冷教會（徒十一 27～30，十二 25）；若這就是保羅歸主後第二次訪問耶城（加二 1～10），則加二 10b 正是指此捐項。Cf. Cranfield 2.770; P. Trebilco, *DPL* 455*b*; Fung, *Galatians* 103-4;《眞理》120-21。

8 Moo III 902. 關於此捐項，可參 Nickle, *Collection*; F. F. Bruce, *IBD* 1.302-4; S. McKnight, *DPL* 143-47*a*; R. H. Stein, *DPL* 472-73 (§6); J. M. Everts, *DPL* 297-99 (§2). 後者（297*b*）指出，有關此捐項的直接資料全部來自保羅的書信。

9 L. C. A. Alexander, *DPL* 118*a*. Wan（'Collection' 194-95 n.10）指出，保羅很可能較早時已作了這決定，因林後一 16b 說，他原本希望在兩次訪問哥林多教會之後「讓你們幫助我前往猶太」（現修）。這（本節、林前十六 4、林後一 16）是保羅書信中提及的、第三次的訪問耶路撒冷（另二次見：加一 18，二 1）。關於保羅造訪耶路撒冷之概要，及有關的討論，可參 P. Trebilco, *DPL*

項送交耶路撒冷的教會，而且冒著生命的危險這樣做（參 31 節），並有人數相當的外邦教會代表團隨行（參：林後八 19；徒二十4），可見他如何重視這件事情。[10]

是甚麼使保羅要這樣做呢？釋經者提供的答案包括：（一）保羅決定親自前往，是由於猶太地的不信者之敵意危及捐款之被耶路撒冷的教會接納（31 節）。（二）只有保羅自己才可以向耶城的教會充分地解釋這捐項的性質和功用。（三）似乎保羅認為必須在開始新的宣教工作前，與耶路撒冷教會的領袖達致新的了解。[11]（四）保羅的目的跟他歸主後「第一次」（原文照錄）訪耶路撒冷的目的相同（參：加二 1～5），只不過在保羅寫此信時，耶路撒冷的情況比起加拉太書該段所描寫的更為嚴峻，因而保羅存著更大的使徒意識，感到必須到耶路撒冷去，在熱衷律法的猶太基督徒當中為他的福音、外邦基督徒和向外邦人的宣教工作提出辯護，免得他進一步在西方的宣教工作並在東方已完成的工作一同歸於徒然。[12]（五）這捐項對保羅具重大的象徵意義：他盼望

451-55（特別留意 454*b* 的總結和 455*b* 的行程表）。Trobisch（*Letter Collection* 68-70, cf. 90）認為，羅、林前、林後、加這四卷書信是保羅為他在以弗所的朋友們編輯成册的一個文學單元，而他選了此四卷的原因，就是四卷都和他的募捐運動有密切的關係（羅十五 26；林前十六 1～2；林後八 6；加二 10）。此四卷提出了在保羅（甲）與耶路撒冷的聖徒及其領袖彼得和雅各（乙）之間的嚴重爭論中、保羅一方的論證。對筆者而言，此說並無說服力；兩位評閱者有類似的意見（Clark, Review 151*b*; Bowe, Review 172）。

10 Cf. Ziesler 345; Minear 4. J. W. D. H.（*ISBE* 1.767*b*; xiii-xiv 的作者名單中沒有一個跟這縮寫吻合，唯一的可能似乎是 John Hutchison）則認為，保羅很可能只是派認可的教會代表代替他前往，因使徒行傳並無提及他把捐款送交之事（但見徒二十四 17～18）。可是，為甚麼要捨近（羅十五 25）取遠（徒）、捨顯取晦呢？（至於使徒行傳對於此捐項幾乎隻字不提〔除了徒二十四 17〕，這一點的解釋可參〔例如〕F. F. Bruce, *IBD* 1.303*c*-4*a*. Murphy-O'Connor ['Last Years' 348] 則認為，徒二十四 17 並非指此捐項。）

11 依次見：H. Koester, *INT* 2.142; Bornkamm, 'Römerbrief' 137; Manson 940*a* (§815a).

12 Chae, 'Romans' 135-36, 131, 128; cf. Chae 15, 16; also, Bornkamm, *Paul* 92-93; *Experience* 16. Jervis 126 n.3 也是認為，保羅的目的是要從耶路撒冷的教會為外邦教會取得合法的地位。

這捐項能產生這樣的效果，就是修復耶路撒冷教會和外邦教會（至少是保羅所建立的外邦教會）之間嚴重的失和；唯其如此，保羅才能歡歡喜喜地來到羅馬（32 節）；因此保羅覺得必須不惜任何代價，親自將此捐項帶到耶城，爲要戲劇性地凸顯它的意義——來自以他爲首及象徵的外邦教會之平安祭。[13]（六）外邦基督徒帶著金錢上的捐獻而來，但是他們本身構成了保羅的活的供物，是他的祭司事奉（十五 16）的果子。除了耶路撒冷，他不會想到在任何其他地方獻上這供物；因此他決定陪同外邦教會的代表帶著捐項前往耶城。二十多年前，他曾在聖殿範圍內蒙主向他顯現，證實他被差遣向外邦人傳福音（徒二十二 17～22）；他可能有意現在回到那個地方，爲他的管家職事交賬（外邦人不能進入聖殿，但是保羅可以在靈裏把他們獻上給神），並爲下一階段的事奉再次奉獻自己。[14]（七）保羅要帶著外邦信徒的代表到耶城，爲要激發不信主的猶太人的羨妒之心（羅十一 14），起來效法外邦人的信主而得救。[15]

也許最穩妥的解釋是：（八）在耶路撒冷的教會中，較多顧忌的基督徒之影響力愈來愈大（參：徒二十一 20～26），造成該教會的一般基督徒與保羅所代表的外邦基督教會愈來愈疏遠。保羅渴望外邦教會的愛心集資能被耶城的教會視爲眞正的、愛心的證據，以及外邦基督徒與猶太基督徒之合一確定的象徵。因此他覺得必須陪同外邦教會的代表前往耶城，把捐項親自送交教會。在這意義上，這項集資運動實在是爲了維持教會之合一而作的努力；而保羅要把捐項親自送去的決心（參：徒二十 22～24）讓我

---

13 Knox 649, 650; cf. Knox, *Chapters* 54.

14 Bruce, 'Romans' 355. 作者進一步認爲，保羅很可能盼望，當他所計畫的西班牙宣教工作完成後，他會帶著新一批的外邦信徒再訪耶城，再次（也許是最後一次）爲他的使徒職事交帳。

15 Munck, *Paul* 303. Cf. Bruce 251 ('perhaps'). 亦參下面 638 註 34 及所屬正文。

們看見，爲了教會的合一和好處，若需要的話，他願意犧牲自己。[16]

十五26 「因爲馬其頓和亞該亞人樂意湊出捐項給耶路撒冷聖徒中的窮人。」

「因爲」一詞表示，本節解釋上一節的話。原文只作「馬其頓和亞該亞」（呂譯），但所指的顯然是「馬其頓和亞該亞的教會」（現修；參：林後八1），亦即是「〔該〕二省的信徒」（當代；參：林後一1〔現修〕）。[1] 這詞包括了保羅在歐洲所建立的眾教會：腓立比、帖撒羅尼迦、庇哩亞（在馬其頓）、哥林多（在亞該亞）。別的經文提示，參與這捐項的還有加拉太（林前十六1）[2] 和亞細亞的教會（徒二十4的「代表團」當中有「亞細亞人推基古和特羅非摩」）。[3] 凱撒曼暗示，保羅故意隱瞞事實，

---

16 Longenecker, *Paul* 229. 參下面637之（四）。Cf. also Murphy-O'Connor, 'Last Years' 343.

1 「馬其頓和亞該亞」一詞亦見於徒十九21及帖前一7、8（參《帖前》87-88）。Miller 118 認爲本節反映了羅馬的基督徒對於保羅在馬其頓和亞該亞的工作有所認識，不然的話，保羅這話是無意義的。較肯定的是，亞該亞有分參與捐項表示保羅和哥林多教會的關係已修復了（Marxsen, *INT* 93）。俄利根（see Bray 365*b*）及路德（Luther 203）皆認爲，保羅是暗中以馬其頓和亞該亞的榜樣來激發羅馬的信徒，要他們起來效法，參與捐獻（參：林前十六1～2）。但見下面註7所屬正文，及631-32註2之（2）。如 Bruce 249 所指出，保羅之所以能比起他在林前、林後更自由地對羅馬的基督徒談及此捐項（見27節），正是由於後者並非直接地牽涉在其中。

2 Martyn（'Paul' 2; 'Romans' 38-39）則認爲，加拉太的教會沒有在本節的名單上出現，表示他們終於退出了這集資運動，其理由很可能是，他們在來到他們當中工作的（假）教師之影響下，決意不讓耶路撒冷的教會把他們看爲屬於保羅的宣教工作之範圍；而這又表示，那些教師最初的工作，以及他們惡意地解釋保羅的加拉太書，都十分成功。不過，作者自己承認（'Paul' 11 n. 26），本節的證據並非決定性的，因保羅也沒有提到以弗所的教會。

3 後者是來自以弗所的外邦基督徒（徒二十一29）。（1）徒二十4提到的代表還有：庇哩亞的所巴特、帖撒羅尼迦的亞里達古和西公都（此三者來自馬其頓）、特庇的該猶，並路司得的提摩太（後二者代表加拉太的教會）。可能還包括路加：如果他是「我們」段落的作者，又假設他在保羅的第二次宣教旅程初訪腓立比時在那裏留了下來（徒十六10～16；在16節以後不再用「我們」的敘事法），然後在保羅的第三次宣教旅程時和他一起離開腓立比（二十6；「我們」在此節重新出現），則路加可視爲腓立比教會的代表（Munck, *Paul* 294; cf. Nickle, *Collection*

即此集資企劃涵蓋了他的整個宣教工場。但保羅沒有詳列所有有分參與的教會，此事實不足以證明保羅有凱氏所說的意圖。[4] 簡單的事實是，本節並不是詳列所有有分參與的教會之清單。[5] 保羅只提到馬其頓和亞該亞，有認爲這是（一）因他在往耶路撒冷的途中（25 節）是由此二地開始收集捐款的；或（二）因他目前只收到此二地的捐款，其他教會的捐款將會由別人帶來，在保羅離開哥林多之前與保羅會合，或在途中和他會合。[6] 可是，第二十五節的話給人的印象是，捐款的全部已收集好了。[7] 因此，較可能的解釋是，（三）因保羅當時身在亞該亞，所以就只提及最接近羅馬的兩個省分，[8] 或（四）因他在過去數月一直和他們有密切的接觸（參：徒二十 2～3；羅十六 23），因而他們此刻在保羅的思想佔了最主要的位置。[9]

---

68 with n.82; Bruce 257 n.1）。（2）這裏沒有提到哥林多（亞該亞）的代表；Wedderburn 42-43 認爲，這表示可能亞該亞（哥林多和堅革哩）的教會最後並無參與。Dodd 2.235-36 則認爲，可能哥林多的教會委派了保羅做該省的特別代表；較可能的解釋是，確有哥林多教會的代表同行，只是徒二十 4 的名單不是完整的（Nickle, op. cit. 68-69），保羅只提到那些從別處來到哥林多與保羅會合的代表（F. F. Bruce, *IBD* 1.303*b*）。布魯斯（op. cit. 303*c*）又提出另一可能：哥林多教會請了提多將他們的捐款送交耶路撒冷；若是這樣，這裏沒有提及他的名字，與他的名字在使徒行傳全書中沒有出現的事實相符。（3）Nickle（op. cit. 69; cf. S. McKnight, *DPL* 144*a*）推測，還有來自其他教會的代表在旅途上和保羅會合：特羅亞（徒二十 5～6）、腓立比（6 節）、泰爾（二十一 3～4）、多利買（7 節）、凱撒利亞，可能還有塞浦路斯（16 節）。

4 依次見：Käsemann 397; Cranfield 2.772.

5 Cf. Schreiner, *Paul* 444; Lo II 184 n.97.

6 依次見：Hume 214; Knox 651.

7 Käsemann 397 就認爲，鑑於 25 節的話，不能假定保羅尚未收到其他教會的捐款。Cf. Murphy-O'Connor, 'Last Years' 345.

8 Dunn 2.875; endorsed by Moo III 903 n.34.

9 Bruce 250; Bruce, *History* 335 n.7; cf. idem, *Paul* 324（但作者在此處似乎暗示，在別的地方，收集捐款的工作仍在進行）。Dunn 2.875 認爲甚至有此可能：保羅曾把他的注意力的重點集中在這些地區的教會上（參：林後八 1～7，九 1～5）。

「樂意」原文[10]在這裏表達了有關的教會所作的決定（或選擇），[11]同時暗示他們是自由地、自動地、樂意地作此決定的。[12]（一）再一次，凱撒曼認爲保羅在此將圖畫修描了一下：他把捐款描寫爲全是愛心的餽贈，卻絕無提及顯然是沉重地壓在他身上的個人義務（參：加二10）。[13]可是，即使加拉太書該段（1～10節）可正確地認同爲保羅出席耶路撒冷的大公會議（徒十五）那一次的訪問（而這是不肯定的），亦無理由將「只是要我們記念窮人」（加二10a）那句話看爲一種強迫的徵收而不是請求慷慨的幫助。[14]（二）斯托得認爲保羅這話是值得原諒的委婉之辭：二地的基督徒確是自由地、甘心地捐獻，但只因保羅曾敦促他們這樣做！[15]不過，如葛嵐斐所指出，二者並非互不協調的：保羅熱心和大力地推行募捐運動，情理兼備的勸勉、鼓勵基督徒參與其事，[16]使他們認清自己的責任並獲得力量去履行責任，但一個基督徒決定如此行仍是他自己的、自由的個人決定。[17]（三）下一節開首重複了本節開首的動詞，強調了二省的信徒樂意捐獻的事實。[18]

---

10 εὐδοκέω, 新約共21次，超過半數是在保羅書信裏；參《帖前》150-51。

11 Cf. Thayer 258 (s.v. 1); BDAG 404 (s.v. 1); NEB/NJB ('have resolved/chosen to').

12 Cf. G. Schrenk, *TDNT* 2.741 ('free decision'); SH 412; Denney 715*a*; Manson 952*b* (§827c).

13 Käsemann 399. 凱氏認爲，與此相符的一點，就是保羅以「捐項（κοινωνία）」一詞代替了他在別處所用的法律辭彙：「巨款（ἁδρότης）」（林後八20，思高）、「捐款（λογεία）」（林前十六1）、「供給（λειτουργία）」（林後九12）。Schlier 436 同樣提出此點。

14 Cranfield 2.771-72. 作者（772 n.4）正確地質疑凱氏稱上註的後三個希臘字爲「法律辭彙」這做法。

15 Stott 386（斯托得524）。參：林後八9，九6～10。Stern 437-38 則認爲，這募捐運動是由馬其頓和亞該亞的信徒（而不是由保羅）發起的。可是，加二10和林前十六1都不利於此說。

16 林前十六1～4和林後八～九此二段經文，對於信徒在金錢上的奉獻這問題提供了十分重要的指示；可參馮蔭坤：「奉獻的幾『何』」，《傳書》9/6（2001.12）14-18。Cf. also G. F. Hawthorne, *DNTT* 3.854.

17 Cf. Cranfield 2.771.

18 至少就馬其頓的信徒而論，他們曾「再三懇求我們〔保羅及其同工〕准他們分享供應聖徒的恩惠」（林後八4，思高）。6～7節表示，保羅盼望哥林多的信徒會效法他們（參九13）。Cf.

「湊出捐項」呂振中譯本作「湊集了一筆團契捐」，此譯法反映了一件事實，即原文名詞在新約多次有「團契」或「相交」之意。[19]（一）彼得曼認為，原文的意思不是「捐了一筆款項」（思高），而是兩省的信徒樂意跟耶路撒冷的貧窮聖徒「建立團契」。[20]其理由是：第一，原文名詞用來指一具體之物（如捐款）沒有其他的例子；[21]第二，藉著餽贈與別人建立及維持個人的關係是保羅當日的希羅世界的習俗。[22]可是，原文名詞（及同字根的動詞、複合動詞和複合名詞）的意思是「與某人一同有分於某事／物」，而此組字詞在新約的用法的重點是在「有分於某事／物」，而不是在「與別人一同」之意。[23]在這前提下，此組字詞不僅可指「有分於＝分享了」，[24]亦可指「有分於＝與人分享（自己所有的）」。[25]因此，如在文理相同的哥林多後書九章十三節一樣（「捐助／捐輸」，思高／新譯），本節的名詞大可以指二省信徒

Nickle, *Collection* 106. Grayston 121 認為，希臘的外邦基督徒支持耶城的猶太基督徒，是基於「照顧家人」的原則（參：加六 10）；但 27 節顯示，保羅是在運用另一原則。

19 原文為 κοινωνία:「相交」（林後六 14；加二 9）；「團契」（現修：約壹一 3、6、7）。

20 Peterman, 'Romans 15.26' 457, following BAGD 439 [= BDAG 553] (s.v. κοινωνία, 1): 'establish a rather close relation'（但見下面註 27）。Peterman is followed by Kim, 'Romans 15:14—16:27' 88 with n.161.

21 Peterman, 'Romans 15.26' 457-59 (esp. 458) = 'Romans 15.25-31' 179-81 (esp. 179).

22 Peterman, 'Romans 15.26' 459, 460, 463; 'Romans 15.25-31' 176, 185.

23 P. T. O'Brien, *DPL* 293*b*-94*a*. Cf. J. Hainz, *EDNT* 2.304*a*.

24 κοινωνέω（參《來》1.168 註 101）：羅十五 27；提前五 22；來二 14；彼前四 13；約貳一 11；κοινωνία（參《來》2.465 連註 29）：林前一 9，十 16（二次）；林後八 4，十三 13；腓一 5，二 1，三 10；συγκοινωνέω: 弗五 11；腓四 14；啓十八 4；συγκοινωνός: 羅十一 17；林前九 23；腓一 7；啓一 9。P. T. O'Brien（*DPL* 294*b*）將林後八 4 和腓一 5 列在下一個意思之下，但參 Barrett, *Second Corinthians* 220; Furnish, *II Corinthians* 401;《腓》85-87。

25 κοινωνέω: 羅十二 13；加六 6；腓四 15；κοινωνία: 林後九 13；門 6；來十三 6。J. Hainz（*EDNT* 2.304*a*）指出，動詞的這種用法有希臘及早期基督教的文獻可考。

所作的捐獻，因而可正確地譯爲「捐項」或「捐款」（和修）。[26] 與此同時，原文以抽象的名詞來指具體的捐項，這一點是饒有意義的：此捐項是基督徒（外邦教會的信徒和耶路撒冷的猶太信徒）彼此相交的表示。[27]（二）譯爲「一筆／一些（錢）」（現修／新譯）的原文小字，也許表示所湊集的捐款的數目不是預先指定的，而是由捐獻者的意願（參：林後九 7）和客觀的環境決定。[28] 與此同時，原文小字雖然是指不肯定的數目，卻不一定是很少的數目，而可能是頗可觀的數目；新耶路撒冷譯本在此就譯爲「一筆慷慨的捐款」[29]（參金譯：「慷慨捐獻」）。

「耶路撒冷聖徒中的窮人」（一）思高聖經作「耶路撒冷的貧苦聖徒」，[30] 所提示的意思似乎是，在耶城的基督徒全部都是貧窮

---

26 這是本註釋所參考的所有中英譯本，以及絕大多數釋經者的意見：cf. Thayer 352 (s.v. κοινωνία, 3); LN 57.101; Murray 2.218; Schreiner 777 n.11.

27 Cranfield 2.772. Cf. Moo III 903; Nickle, *Collection* 106. BDAG 553 (s.v. 3) 認爲 κοινωνία 在本節是「以抽象代表具體」的用法，意即「相交的記號、弟兄合一的證據，甚至是禮物、捐項」（但見上面註 20）。Käsemann 396 同樣譯爲 'a contribution of solidarity'（表示合一的捐項）；參呂譯：「團契捐」。另一饒有意義的事實是，保羅在論及此捐項的經文中，三次將 κοινωνία 與 διακονέω（25 節）／ διακονία（林後八 4，九 13）連著使用：前者指這捐項的「團契、分享」的一面，後者指其「服事」的一面（J. W. D. H., *ISBE* 1.767*b*〔參上面 623 註 10〕）。

28 Denney 715*a*. Cf. RSV / KJV, NKJV: 'to make some / a certain contribution'. 原文小字是 τινά. 按彼得曼的解釋，此字表示馬其頓和亞該亞的信徒選擇了跟耶路撒冷的聖徒建立「特別的一種（a particular kind of）」的團契，即是 27 節所說的那一種：以物質的好處回報屬靈的好處（Peterman, 'Romans 15.26' 463 = 'Romans 15.25-31' 184）。但上文已辯證 κοινωνίαν ποιήσασθαι 的意思不是「建立關係」，而是「作出捐獻」。

29 NJB: 'a generous contribution'. Cf. BDAG 1008 (s.v. τὶς, 1 b γ): 'of an indefinite quantity that is nevertheless not without importance, *some*, *considerable*'. 參：徒十八 23；林前十六 7。Murphy-O'Connor（'Last Years' 345）指出，若捐項的數目少得可笑，便會失去它的象徵意義：它會被耶城的信徒視爲輕蔑的表現。若保羅仿照猶太僑民送聖殿稅回耶城的做法，則這捐項是兌換爲最值錢的金屬，即是黃金，爲要把它的體積減到最小；外邦代表團的人數，也是受捐項的數目支配的，因每一個人只能攜帶數個金幣（縫在衣裳裏）而不致惹人注目（345-46）。

30 參金譯：「那兒的貧苦聖徒」；KJV: 'the poor saints which are at Jerusalem'.

的；但這不是原文結構[31]最自然的意思，甚至不是此結構可容許的意思。（二）一些釋經者將「聖徒」視爲解釋「窮人」，得出的意思即是，「耶路撒冷的窮人，即是聖徒」；[32]「窮人」在這裏具有得自舊約及猶太傳統的神學性意思，即是指「義人」。[33]按此理解，這裏的整個詞語是耶路撒冷初期教會的稱號或自稱（加二 10的「窮人」是這整個詞語的縮寫）。[34]此解釋正確地被評爲牽強；沒有任何跡象顯示「窮人」在此具神學性意思，在談及捐項的文理中，此詞較可能是指在經濟或社會意義上的窮人。[35]最自然的看法是如多數中英譯本的譯法：（三）「耶路撒冷信徒中窮苦的弟兄們」（現修）。[36]

陶德稱耶路撒冷的教會爲「那長期受貧窮所害的教會」。[37]其所以長期貧窮可能有多個原因：（一）耶路撒冷從來不是個獨立的經濟單位，而巴勒斯坦的經濟狀況因饑荒和持續的不安而每況愈下。（二）從加利利移居耶城的漁夫和農民不容易在那裏謀

---

31 τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων ἐν Ἰερουσαλήμ.

32 I.e., τῶν ἁγίων = epexegetical genitive.

33 參〔例如〕：詩六十九 32（LXX 六十八 33），七十二 2。其他的猶太文獻見 Dunn 2.876.

34 E. Bammel, *TDNT* 6.909; endorsed by Schlier 436, and by H. Merklein, *EDNT* 3.195*a*; also T. E. Schmidt, *DPL* 827*b*. C. Brown（*DNTT* 2.826）認爲「耶路撒冷的貧窮人」也許是耶城教會獲得的名字；Nickle（*Collection* 138）則認爲「聖徒」是耶城信徒的自稱，也許「貧窮人」也是。Wright 756*a* 認爲加二 10 的「窮人」是指耶路撒冷那又細小又貧窮的教會。

35 依次見：Cranfield 2.772; 及 Moo III 904; G. F. Hawthorne, *DNTT* 3.854. S. C. Mott（*DPL* 270*b*）指出，並無證據顯示，在保羅寫此信時，基督徒有使用「貧窮人」來表達上述的專門意義。

36 I.e., τῶν ἁγίων = partitive genitive: BDF §164(1); BDAG 896 (s.v. πτωχός, 1); Moule 42-43, followed by Morris 520 n.131; MHT 3.209; Denny 715*a*; Käsemann 401; Wilckens 3.125; Black 205; Fitzmyer II 722; Byrne 444; Mounce 269 n.20; Schreiner 776 n.8; 活泉 240（「表分所有格」，但 xxvi 作「區分所有格」）。Michel 465 和 Dunn 2.875-76 則認爲這詞可能同時反映了耶城教會作爲神學意義上的「貧窮人」的自我意識。

37 Dodd 233: 'that chronically poverty-stricken church'.

生，因而倚賴教會的救濟。[38]（三）耶城的教會從開首就是富有者少、貧窮者多；他們曾實行部分和自願的共產主義（徒二44～45，四34～37），但實行的方法——「變現資本，把它當作收益來分配」——是經濟上的大禍患，而就證據所及，他們並沒有採取行動來補充所浪費了的資本，以致當饑荒來到時，他們就只能倚靠別人的接濟（十一27～30；加二10）。[39]（四）愈來愈多的寡婦需要教會的救濟（徒六 1～7）；（五）來耶城朝聖的老年人和加利利人成為了教會的負擔；（六）信徒受到經濟迫害（參：雅一9，二6～7，五1～6）。[40]

十五27　「這固然是他們樂意的，其實也算是所欠的債；因外邦人既然在他們屬靈的好處上有分，就當把養身之物供給他們。」

「固然是」或「眞是」（呂譯）[1] 加強了「他們的決定是個自由自主的決定」這從上一節重複過來的意思。[2]「其實」[3] 則表達了

38　F. V. Filson, *IDB* 3.590*a*; J. Schattenmann, *DNTT* 1.642.

39　Dodd 233, endorsed by Dunn 2.876, and by Stott 386（斯托得 524〔引句出處〕）。參十二13註釋註 11（上面 152）。

40　S. McKnight, *DPL* 144*a*- *b*. 關於（五），Dunn 2.882 認為，耶路撒冷在救恩歷史上的重要性必會吸引了許多猶太基督徒到那裏去；其中許多是資源不足，或是被反對他們歸信新宗教的家人斷絕了經濟支援的。關於（六），Barclay 205 認為，在耶城可做的工作很多都是和聖殿及其需要有關：所有的祭司和聖殿的管理層都是撒都該人，而撒都該人是耶穌的死敵；因此，有人一經成為基督徒便必然會失掉他的工作而變成極度貧窮。

1　γάρ = 'Yea/Yes' (RV; DM §213 [1] / NAS), 'indeed' (NKJV; Käsemann 399). BDF §452(2) 提出帖前二20 作為比較（參《帖前》222）。一些古卷缺開首的 εὐδόκησαν γάρ 二字；Schreiner 779 認為這很可能是故意的省略，因抄寫員可能認為在這裏重複 26 節的動詞是笨拙的。

2　（1）Dunn 2.874 認為，保羅重複此意思也許是為要與另一個思想構成對比：「記念窮人」（加二 10）可能被視為忠信的約民僅次於割禮的、最重要的「義行」。（2）Michel 464 認為可以假定，保羅想藉著強調兩省的教會自動的決定及他們對此捐項之必須的洞悉，影響羅馬的基督徒有同樣的表現。但此說不大可能，因25 節暗示，保羅即將啓程往耶路撒冷（cf. Dunn 2.876; Moo III 905 n.47），若於此時請求羅馬的信徒參與捐獻必會引起相當的阻延（Wedderburn 72）；此外，若羅馬書是保羅初次與羅馬教會的接觸（筆者不接受此書是由多封信函或其部分合併而成

這件事的另一面：「他們是他們的欠債人」（原文直譯）。[4] 隱含於動詞內的首個「他們」自然是指上一節同一動詞的主詞，即馬其頓和亞該亞的教會或信徒；至於第二個、表達出來的代名詞「他們」，葛嵐斐認為是指上一節的「窮人」（被視為代表著整個耶路撒冷教會），但這代名詞較可能是指上一節的「聖徒」（即是整個耶路撒冷教會），因保羅在下文的意思顯然是，外邦信徒所領受的福澤是透過猶太基督徒而來的，而不是透過聖徒中的「窮人」而已。[5] 因此，「他們是欠他們的債」（思高）意即外邦教會欠了耶路撒冷教會的債，因而捐助後者當中的窮人是前者「義不容辭」（金譯）的「本分」（新譯）。保羅在一章十四節說他是個「欠債者」（思高），該處並不牽涉有所借貸（受了恩惠）因而必須償還之意；在本節則肯定有這意思。[6] 雖然如此，這裏所牽涉的「欠債」仍然不是在法律意義上的，而是在道德意義上，[7] 如下半節隨即解釋的。

「因」字引介了二省的教會之所以是欠耶城教會的債的原因。「既然」原文作「若」（呂譯）；後者在這裏的意思是，「如果

之書；參《羅》1.43 連註 2），則要求他們參與捐項會是策略上的錯誤，使人覺得保羅倚賴他的使徒權柄而盛氣凌人，因而引起非議（Wedderburn, 'Romans Again' 201; Wedderburn 71-72）。

3 καί = 'and indeed' (RSV, NEB, NIV, NRSV). TEV 甚至譯為反語氣的 'but, as a matter of fact'.

4 ὀφειλέται εἰσὶν αὐτῶν. ὀφειλέτης 已在一 14 和八 12 出現過；參《羅》2.610 註 4。

5 依次見：Cranfield 2.773 n.2; 及 Wan, 'Collection' 208; Dunn 2.876; Moo III 904 n.45.

6 Cf. Cranfield 2.773; 鮑 2.182；《羅》1.230。李保羅 2.288 謂「保羅著意講外邦信徒在福音上是個欠債的人，可能有兩個用意……」（楷體為筆者所加）。但這不是保羅所說的；他明說外邦信徒所欠的債是「在物質上」（思高、現修）。

7 Cf. Bruce 251 ('a moral debt, not a legal one'); Schreiner 778; Schreiner, *Paul* 445. 如 Murray 2.219 所言，「慈惠是一項義務，但它不是稅項。」彼得曼則強調這是「社會債項（a social debt）」：在希羅社會中，習俗要求以物質的回禮表達對所領受的好處之感謝（Peterman, 'Romans 15.26' 460-61; 'Romans 15.25-31' 177-78）。作者又引辛尼加的話指出，雖然這是一社會債項，卻應樂意地償還；因此，二省信徒「樂意」捐獻（26a、27a）的事實跟這是「社會債項」的看法並無牴觸（'Romans 15.25-31' 178）。

（而事實確是這樣）」。保羅說（甲）外邦人「分享／分沾了」（新譯、和修／思高）「他們屬靈的好處」；[8] 這「他們」不是指「猶太人」（呂譯、新譯），[9] 而是指「猶太的基督徒」（現修）。「屬靈的好處」原文只作「屬靈的事物」，[10] 可簡單地解爲指福音及與之相關的一切福澤。[11] 不過，此詞若根據橄欖樹的圖像（十一 17～24）的提示來解釋，得出的意思更爲豐富，如下：好橄欖樹（24a，在 17c 簡單地稱爲「橄欖樹」）代表神的眞子民，其根（17c、18b，參 16b）是由以色列的族長構成的。耶路撒冷的教會代表了沒有「因爲不信，所以被折下來」的枝子，即是信主的猶太餘民（20b）；他們本來就是屬於好橄欖樹的（參 24b）。外邦的信徒原是野橄欖樹上的枝子（24a，參 17b），但是「因爲信」（20b）就被接在好橄欖樹上，成爲了神的眞子民的一部分；他們置身於信主的猶太餘民當中（17b），「同沾橄欖樹根的肥

8　κοινωνέω 見上面 628 註 24、25 及所屬正文；cf. BDAG 552 (s.v. 1 b α); Thayer 351 (s.v. a). 這裏用的結構是（1）動詞＋物的間接受格（如在十二 13；提前五 22；彼前四 13；約貳 11；次經所羅門智慧書六 23；僞經馬加比肆書四 11）。另二種結構是（2）動詞＋物的所有格（來二 14；箴一 1；次經馬加比貳書五 20，十四 25；傳道經十三 17；僞經馬加比肆書二 31），及（3）動詞＋人的間接受格（腓四 15；加六 6；次經傳道經十三 1、2a）。參《眞理》370 註 64。再一種結構是：（4）動詞＋介系詞（μετά: 伯三十四 8；πρός: 代下二十 35；傳九 4；傳道經十三 2b）。DM §95 (5) 將 τοῖς πνευματικοῖς 視爲「相關憑藉格（the instrumental of association）」（活泉 xxvii），意即 'they had fellowship (with you) by means of your spiritual benefits'. 此解釋不必要地將事情複雜化。

9　Stern 437-38 就認爲，這些好處就是九 4～5 所列出的那些、猶太人的特權。Stott 386（斯托得 525）以救恩透過猶太人的不信臨到外邦人（十一 11、17）來解釋這話。

10　BDAG 837 (s.v. πνευματικός, 2 b α). LN 26.10 則譯爲 'spiritual benefits'.

11　Thayer 523 (s.v. 3 a); Moo III 905. Fee（*Presence* 631, cf. 32）解釋爲 'things having to do with the Spirit'; 他認爲保羅選用此詞，部分的原因很可能是它有「聖靈牽涉在福音被傳出去」的含義。LN 26.10 亦認爲也可解爲「從聖靈而來的福澤」而不是「爲著人的靈的福澤」（參較上註）。J. D. G. Dunn（*DNTT* 3.707）譯作 'the things of the Spirit', 但解爲指至終是倚賴聖靈、來自聖靈，並從聖靈獲得其意義的整列的活動、態度、經歷等。但如此解釋不見得特別適合此處。

脂」（17c，思高），即是分享了神對族長的應許和祝福。這些應許和祝福在基督的福音裏獲得完全的實現。[12]

（甲）的結果就是（乙）：外邦人「也就該在物質上[13]扶助他們」（思高，參現修）。原文動詞在新約另外出現的兩次，分別指信徒的敬拜（徒十三2）和祭司的事奉（來十11）。一些釋經者因此認爲：保羅將這捐項視爲具有敬拜之神聖；或此動詞的禮儀意義暗示，聖與俗的界限已被破除，並且外邦人如今是（反過來）以祭司的身分服事猶太人；或此動詞加強了「欠債」之意，標誌著官式的支持。[14]較可取的看法是：此動詞在這裏並無官式的含義，更遑論祭司事奉之意；[15]而是用於一般的「服事」之意，像其同字根的名詞在另二處（林後九 12；腓二 30）的用法一樣。[16]無論如何，從耶路撒冷流出來的「屬靈的恩賜」（現修）的河流，應以逆流而上的「地上的物質」回應[17]（參：林前九11）。雖然這下本節採用了「投桃報李」或「交換」的表達方式，但是我

---

12 參較 Wedderburn 90; Stott 386-87（斯托得 525）。Grieb 141 認爲，這裏可能有點暗示十一 17～18 的圖像。

13 ἐν τοῖς σαρκικοῖς, 與上一句的 τοῖς πνευματικοῖς 相對及對應。σαρκικός（保羅書信另五次；詳見《來》1.446）在此意即「屬於物質範疇的」（BDAG 914 [s.v. 1 a]; Mounce 270 n.23）；而這些事情普世的象徵就是金錢（Denney 715*b*）。LN 35.22 將本句譯爲「因此他們應該用他們物質上的福氣服事他們」（cf. TEV）；但本註開首的介詞片語較自然的意思是 'in material things'（NKJV, NRSV, NAS）而不是 'with their material blessings'.

14 依次見：Murray 2.219; Dunn 2.876; Käsemann 399. H. Balz（*EDNT* 2.349*a*）似乎也是解爲具敬拜的含義。

15 Denney 715*b*.

16 H. Strathmann, *TDNT* 4.227; K. Hess, *DNTT* 3.552-53; cf. BDAG 591 (s.v. λειτουργέω, 2); Thayer 375 (s.v. 2 c); Wan, 'Collection' 209.（該二處所用的名詞是 λειτουργία.）Fitzmyer II 723 認爲，保羅是在巧妙地暗示，羅馬的基督徒應同樣思想他們對耶路撒冷的母會所欠的債。

17 Cf. J. Schattenmann, *DNTT* 1.642.（作者所說的 'spiritual gifts' 其實是指屬靈的好處。）Minear 105 則認爲：如此解釋太過簡單；正確的解釋是，信徒在基督裏欠彼此的債（林後八 5）；這就是說，外邦信徒欠了基督的債，因而欠了猶太基督徒的債（參《羅》1.230 註 14）。

們不難相信，保羅並不認爲二者是等量齊觀的：物質的供應，不管如何慷慨或存著多大的愛心而作，絕不能償還外邦教會對耶城教會所欠的債，因爲「屬靈的好處」的價值是遠超乎物質的供應之上的。[18]

綜合保羅書信的證據，此捐項有多重目的和意義。（一）至低限度，此捐項的目的是供應耶城教會的窮人的需要（26～27 節；林後九 12）；這符合舊約（例如：出二十三 10～11；申二十四 19～22）、耶穌（例如：路六34～38）和早期教會的教訓（羅十二 8b、13a；雅二 14～17）。[19]（二）外邦教會供應耶城教會物質上的需要，是對猶太基督徒讓外邦基督徒分享他們屬靈好處的一種「報答」（當代）。[20]（三）此捐項承認耶路撒冷教會作爲新以色列的母會之特殊地位，她是普世性的福音首先的領受者和宣講者（本節）；[21] 福音的散播始於耶路撒冷，先是傳到猶大地鄰近的省分（如敍利亞），然後傳到較遠的地區（如保羅過去十年在其中宣教的那些省分：加拉太、馬其頓、亞該亞、亞細亞）。[22] 一些釋經者認爲，此捐項是耶城母會向外邦教會徵收的，就如所有二十歲以上的猶太男丁（包括僑居巴勒斯坦以外的）都要每年繳納半

18　Cf. Cranfield 2.774; LN 79.1; Jewett, *Anthropological* 166. 後者、Wilckens 3.127 及 Byrne 441-42 皆認爲，下半節用了「輕與重」的辯證法；關於此辯證法，參《羅》2.68、82、141、153、761；《羅》3.523 連註 18、595。根據本節，Stern 438 呼籲今天的外邦基督徒幫助信主的猶太教會、機構和個人。

19　Cf. S. McKnight, *DPL* 145*a* (§3.1); R. H. Stein, *DPL* 472*b*-73*a*; J. M. Everts, *DPL* 299*a*.

20　L. T. Johnson 215 指出，在保羅的世界裏，「分享（κοινωνία）」是「友誼（φιλία）」的語言，而在友誼這題目上，一而再、再而三地被重複的價值是「分享」和「均等」；友誼就是最深的分享，包括物質的和屬靈的好處，如在本節。（均等〔ἰσότης〕的觀念見林後八 13～14。）Cf. Grieb 141.

21　Cf. Bruce, 'Jerusalem' 4; K. L. Schmidt, *TDNT* 3.508; Byrne 442.

22　Bruce 249 (cf. Bruce, *Paul* 475). Cf. also Witherington, *History* 196-99.

舍客勒的聖殿稅。[23] 不過，雖然此捐項與聖殿稅有重要的相似之處：兩者都是由代表（就僑民而論）送交耶路撒冷，也都是代表著神的子民之合一；但二者不同之處也是明顯的：此捐項不是爲聖殿而是爲貧窮聖徒的，亦無證據表示它是強制收集或重複執行的。[24] 保羅一再聲明馬其頓和亞該亞二省的信徒「樂意」捐獻（26a、27a；參：林後九 7），單此一點足以表明，此捐項不是聖殿稅的基督徒版本，而是自由的奉獻。[25] 又有認爲，此捐項被耶城的教會視爲徵收而非奉獻，[26] 但再一次並無證據支持此說。[27] 較可

---

23 Schweitzer, *Mysticism* 156. E. Schweizer（*TDNT* 6.414）認爲，甚至保羅也把這捐項視爲外邦教會對耶城教會的忠誠之證據，像猶太人的聖殿稅一樣。M. Reasoner（*DPL* 718*b*）認爲，這捐項的意識形態是以「羅馬政府准許猶太僑民送錢回耶路撒冷支持聖殿」（奧古斯都於主前 12 年的諭令）爲其背景的。奧古斯都於主後 2～3 年的諭令重申亞細亞的猶太人有權送錢回耶路撒冷（Murphy-O'Connor, 'Last Years' 345 n.15）。

24 J. M. Everts, *DPL* 297*b*; Schreiner, *Paul* 446. 後者又指出，鑑於保羅強調他是獨立於耶路撒冷的（加一 11～二 14），實難想像保羅會同意外邦教會要向耶城教會繳稅。關於聖殿稅和這捐項之間的異同，依次見 Nickle, *Collection* 90-93, 87-89. 作者的結論（99）值得考慮：由於聖殿稅的象徵意義（89 第八點：是猶太人合一和團結的具體表現）跟保羅所盼望此捐項會表達及促進的、教會之合一完全吻合，保羅就在籌募此捐項一事上借用了聖殿稅的許多其他方面。

25 Black 204-5; Käsemann 400-1. Cf. Moo III 904 n.46; M. J. Harris, *DNTT* 3.752; H. Schultz, *DNTT* 2.329; H. Balz, *EDNT* 2.349*a*.（以上作者皆認爲此捐項不是一種徵稅。）

26 Manson, *Studies* 206. Cf. Bruce 250（可能），F. F. Bruce, *IBD* 1.303*a*-*b*（可想像）；S. McKnight, *DPL* 145*b*（可能）。Tellbe（'Roman Setting' 187-88）認爲，保羅所作關於此捐項的安排和聖殿稅的收集十分相似（cf. Nickle, *Collection* 87-89〔見上面註 24〕），此捐項被帶到耶城很可能被視爲聖殿稅的基督徒對等物。

27 如 Wan（'Collection' 200-1）所指出，除了保羅的書信，並無其他有關此捐項的直接報導（參上面 622 註 8），因而區別保羅及其外邦教會（甲）與耶城教會（乙）對此捐項的不同看法至多是抽象的臆測而已。溫氏認爲（art. cit. 195-96），此捐項基本上是一項反羅馬政府的抗議（'it was at heart an anti-imperial and anti-hegemonic protest'）；此捐項將猶太人和外邦人的教會連起來，因而象徵了一個在出現中的普世化的社會（'an emerging universalizing society'），此社會具備其本身的、賴以建構其中的生活之經濟原則及根據。可是，此說難與保羅在十三 1～7（尤其是 1、2、6 節）的教導協調。如 Roetzel（'Response' 228）所說，任何從十五 25～28 聽出「反帝國的低調」（anti-imperial undertone）的一世紀讀者，必會被保羅的話弄糊塗了。

能的類比是僑居的猶太社群在聖殿稅之外偶然送交耶路撒冷的額外的愛心奉獻。[28]

（四）此捐項是表達外邦基督徒的愛心的聯繫物（林後八8、24），是猶太人與外邦人在基督裏合而爲一的標誌；[29] 保羅盼望藉此促進耶城教會和外邦教會之間的合一。保羅曉得，耶城教會內許多較嚴守律法的弟兄對他的外邦宣教工作存著極大的懷疑；事實上，其中一些人認爲他們有責任將保羅帶領歸主的外邦信徒贏取過來，使他們的信仰和生活與耶城教會一般的信徒較爲一致。即使情況不是如此極端時，耶城教會和外邦宣教工作之間的分裂總是有損基督的利益的。此捐項不僅會對耶路撒冷教會證明外邦信徒的信心之眞確（林後九 12～13）；保羅盼望，這種弟兄之愛的慷慨表現會克服耶城教會與外邦教會之間的分裂，使前者對後者生出深厚的弟兄之情（參 14 節）。[30]（五）對保羅個人而言，此捐項代表了他在愛琴海一帶的宣教工作之巔峰：外邦信徒帶著捐項來到耶城，表明了保羅的使徒職事（參：羅十五 15～16；徒十三47）到此爲止沒有落空。[31]（六）此捐項還可以視爲保羅要在

---

28 G. Kittel, *TDNT* 4.282-83; cf. E. Bammel, *TDNT* 6.909.

29 J. M. Everts, *DPL* 299*a*（作者認爲，對保羅來說，這可能就是此捐項最重要的一面）；cf. Bell 346; S. McKnight, *DPL* 145 (§3.2); R. H. Stein, *DPL* 473*a*.

30 Bruce 249; F. F. Bruce, *IBD* 1.302*c*-3*a*. Cf. Ellison 21; 十五 25 註釋末段（上面 624-25）。P. W. Barnett（*DPL* 651*b*）認爲，保羅推行募捐運動其中的一個動機，很可能是爲要在福音事工上維持他自己向外邦人宣教的使徒職事（甲）和以耶城爲基地並以雅各爲領袖的、向猶太人宣教的使徒職事（乙）之間的團契（參：加二 9）。Wedderburn 40 認爲，此捐項不但承認耶城教會所給予外邦教會的屬靈幫助，它很可能也是對以色列的一個記號，因它具體地表達了猶太基督徒與外邦基督徒一同分享了以色列的屬靈遺產。另有認爲，此捐項的象徵意義正是在於它表示外邦信徒已被納入基督的身體或神的子民之內（依次見：Nickle, *Collection* 129; 及 Schreiner 776; Schreiner, *Paul* 446）；耶城的教會若接受此捐項，就等於承認外邦教會在神的一個子民中享有完全的公民權（Byrne 442）。

31 Bruce 250. Weima（'Romans' 357）指出，保羅從馬其頓和亞該亞所贏得的經濟支持具體地證明，這些信徒承認了保羅的使徒權柄和他的福音。Aus（'Rom. xi 25' 250, 254-55, 235）認爲，賽六十

末日所作的「外邦人的供獻」（羅十五 16）之「預嚐」；它象徵了外邦人信主、救恩臨到了外邦世界的事實。[32] 一些釋經者甚至認爲，此捐項及隨行的外邦代表就是外邦人在末日要帶著禮物來到錫安這預言（賽二 2～3，六十 5～6；彌四 1～2）的應驗，而保羅宣教的主要目的，是要藉著激起猶太人對信主的外邦人的羨妒之心，使他們也歸信基督而得救；保羅盼望，外邦代表團帶著捐項來到耶城，會對猶太人產生這樣的效果。[33] 尤其是當「外邦人的供獻」（十五 16）由來自西班牙（即賽六十六 19 的「他施」）的信徒代表完成時，將要使猶太人激起羨妒之心，以致他們也相信耶穌爲彌賽亞。事實上，這成了保羅的集資運動的主要目的。[34] 可是，保羅談及此捐項時，從來沒有提到它的這種末世性意義；而且，保羅在這裏的關注是這捐項對猶太基督徒的影響，不是對不信主的猶太人的影響（關於後者，他只是祈求得以脫離他們〔30 節〕）；因此，這種理論純屬臆測，並無經文的根據。[35]

三　至終往西班牙（十五 28～29）

十五 28　「等我辦完了這事，把這善果向他們交付明白，我就要路過你們那裏，往西班牙去。」

11（列國要進貢財寶，列國的君王〔他們代表了列國〕要被引進耶城）、詩六十八 29（MT 30 節，LXX 六十七 30）及耶三 14，很可能提供了保羅所構思的「歸信了的外邦信徒帶著禮物列隊來到耶路撒冷」之背景；那些外邦基督徒代表的功用，是對耶路撒冷的母會證明，保羅在外邦人中的宣教工作已取得成果。

32 依次見：R. H. Stein, *DPL* 473*a-b*; 十五 16 註釋註 32 及所屬正文（上面 571-72）。

33 Cf. Munck, *Paul* 303-5; Nickle, *Collection* 129-42 (esp. 142); S. McKnight, *DPL* 146*a*.

34 Aus, 'Rom. xi 25' 257, 256. 參上面 569 註 21、571 註 29，624 註 15 及所屬正文。

35 依次見：J. M. Everts, *DPL* 299*b*; Wright 756*b*; Bell 346. S. McKnight（*DPL* 146*a*）認爲林後九 10「使你們仁義的產物增長」（呂譯）和 11～12 節感謝的增多可能是指以色列的歸主；但此解釋欠缺說服力。Schreiner 777 則認爲，我們沒有理由懷疑保羅可能盼望此捐項會激發猶太人的羨妒之心，只是我們必須避免以下的聲稱：保羅肯定的相信，此捐項的結果就是猶太人的羨妒和得救。

原文開首有「所以」（呂譯、思高）一詞，其功用是重拾上文曾被（24b～27 節）打斷的題目（23～24a），[1] 即是保羅要取道羅馬往西班牙去。「這事」原文只是中性的指示代名詞「這」字，其「前述詞」不是上文的某一個字，而是第二十五節所說的「我先要往耶路撒冷去、供應聖徒的需要」（呂譯）這件事，此事涉及隨後一節所說的捐項。[2]「辦」字原文在古典希臘文的文獻中常用來指執行宗教禮儀，[3] 有釋經者認爲此字，加上上一節末句的「供奉」（呂譯）一詞，提示這樣的意思：保羅將外邦教會的捐項視爲莊嚴神聖的宗教供奉，是他們爲著所領受的恩惠而獻上的感恩祭的一部分。[4] 不過，上一節的「供奉」一詞很可能只是一般的「服事」之意，[5] 而本節的「辦」字亦較可能只是「完成」之意（如在林後八 6、11a、b；腓一 6）。[6]

隨後的分詞片語直譯可作「並把這果子『印了』給他們」。[7]「印了」和「果子」的解釋彼此相關，導致整個片語有多個不同的解釋。（甲）「果子」顯然是比喻性用法，[8] 意即「結果、產物」；而「這事」所牽涉的「這果子」最自然的意思就是外邦教

---

1 Cf. BDAG 736 (s.v. οὖν, 2 a). 參十五 23～24a 註釋首段（上面 609）。

2 Moo III 906 n.58 認爲「這」字籠統地指 26～27 節所發展的、捐項的觀念。

3 新約有一個例子：來九 6，指祭司「執行」敬拜的事（新譯）。

4 SH 413. Byrne 444 認爲，鑑於 16 節暗指禮儀敬拜，這裏的動詞可能有這方面的關聯。

5 見十五 27 註釋註 16 及所屬正文（上面 634）。

6 So also Denney 715*b*; Cranfield 2.774 n.1; Moo III 906 n.57. 除了上述的六次，ἐπιτελέω 在新約另外出現四次，其意思分別是「成全」（加三 3）、「達到」聖潔（林後七 1，現修）、「製造」帳幕（來八 5），和「經歷」苦難（彼前五 9）。參《腓》92 註 104；《來》2.20。

7 καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον = 'and have sealed to them this fruit' (KJV, NKJV). αὐτοῖς 所指的應是與上一節的 αὐτῶν 及 αὐτοῖς 所指的同一班人（Cranfield 2.774 n.3），即是耶城的聖徒（見上面 632 註 5 及所屬正文），而不是耶城聖徒中的窮人（ibid. 2.773 n.2）。

8 καρπός 在保羅書信一共出現十一次（新約全部 66 次〔BWorks 的 67 次減去提後四 13 的人名「加布」〕）；除了二次爲字面意思（林前九 7；提後二 6），其餘九次皆爲比喻性用法：其中

會給耶城教會的捐項。[9] 問題是，「這果子」是誰的果子呢？這至少有三種答案：（一）這是保羅在羅馬帝國東部的宣教工作所結的果子：外邦教會的捐項是保羅工作成功的證據（保羅將捐項交付予耶城教會，就印證了他在東方的整個工作）。[10]（二）這是外邦信徒接受了福音的一個結果；是他們無僞的信心，以及他們因猶太信徒願意與他們分享基督的信仰而產生眞摯的感謝，所結的果子。[11]（三）這是外邦信徒的信心和愛心所結的果子；保羅很可能同時把它視爲從耶路撒冷發出的「屬靈的事」（呂譯）所產生的果子。這是外邦信徒的慷慨所結的果子；但保羅使用「這果子」此講法，很可能是爲要表達這樣的意思：這捐項象徵了源自以色列的福音的「屬靈種子」在外邦人當中產生了何等豐富的果子。[12] 筆者認爲，最簡單及符合文理的答案是：（四）這是馬其頓和亞該亞的教會樂意地決定爲耶城教會中的窮人捐款（26 節；其他的外邦教會也參與其事）的結果；「這果子」就是此決定所導致的捐項，而在此決定的背後，很可能有他們的信心、愛心、慷

兩次的意思是「所得的結果」（羅六 21、22），兩次指保羅工作上的果子（一 13；腓一 22），另五次分別指「聖靈的果子」（加五 22，新譯）、「光的果子」（弗五 9，呂譯）、「義德的果實」（腓一 11，思高）、腓立比信徒對保羅的餽贈所帶給他們的「利息」（四 17，思高〔參《腓》484〕），以及本節所說的「這果子」。

9 Cf. BDAG 510 (s.v. 1 b); F. Hauck, *TDNT* 3.615. 有釋經者認爲，這裏的「果子」是指保羅所建立的外邦教會之代表（Aus, 'Rom. xi 25' 236 n.16）；藉著把捐項交給耶城教會，保羅印證捐獻者（馬其頓和亞該亞的信徒）是耶城教會所結的果子（H. W. Bartsch, as reported in *NTA* §17 [1973]-1040）。此說多不獲其他釋經者支持：cf. Cranfield 2.774 n.4; Fitzmyer II 723; Moo III 906 n.59; Schreiner 778 n.13.

10 Byrne 444（作者說這是「深一層的意思」，參下面註 12 所屬正文）。Cf. S. McKnight, *DPL* 145*b*: 此捐項是保羅在東方的事奉之果子及印證；Knox 652（'the "fruit" of his mission will have been "sealed"'）.

11 依次見：Denney 715*b*; Hendriksen 2.495. Cf. Thayer 326 (s.v. 2 a): 基督徒愛心的果子。

12 依次見：Murray 2.219-20; Byrne 440, 442.

慨、信徒相交等因素。[13]

（乙）「印了」原文[14]同樣引起了多種解釋：（一）簡單地指將捐款「交付」給他們（和修）。[15]（二）指將捐款「安全的交了」給他們（新譯）。[16]（三）一些農產品（如小麥、大麥）是被放入大袋裏然後封好的；最後這舉動表示一切妥當。保羅把外邦教會的捐款「蓋印封好了」（呂譯）表示捐款的全數在那裏（參：林後八 20～21，十二 16～18）。[17] 換一個講法，保羅選用「印了」這詞來表示，此捐項可靠地送交給了耶城教會。[18]（四）指將捐款「正式的交給」了他們，[19] 由耶城教會發出某種收據，或

---

13 至於 27 節所提到的屬靈原則，我們需要記得這是保羅的解釋，不一定已包括在外邦教會決定捐款時的考慮因素之列。

14 σφραγίζω 在新約另外出現 14 次，呈現四種不同的意思：（1）字面意義的「蓋印封著」（呂譯：太二十七 66；啓二十 3）；在比喻性用法之下，（2）「密封」以守祕（思高：啓十 4，二十二 10）；（3）蓋上印作爲鑑定的方法，同時有所屬權及保護的含義（啓七 3、4a、b、5、8；林後一 22；弗一 13，四 30；約六 27）；（4）蓋上印以資「證明」（約六 33）、「證實」（思高）、「承認／確認」（呂譯／新譯）。

15 RSV, NRSV ('. . . have delivered to them'); Stern 438 ('duly delivered'). LN *15.189* 認爲這是「蓋上印」延伸的意義。Cf. Hume 215: 蓋印表示交易（交接）完成。

16 LN 57.87 ('having turned over to them in a secure way'); BDAG 980 (s.v. σφραγίζω, 5: 'when I have placed the sum . . . safely [sealed] in their hands'); Wilckens 3.123 ('sicher überbracht"); cf. NIV, NJB ('and have made sure that they have received this fruit').

17 Morris 521. BDAG (loc. cit.) 承認，有人認爲此圖像難以維持，因爲這「果子」不但要被封好，且要送交耶城的教會。Käsemann 401 提出類似的異議：保羅在談及把捐項交付，不是負責管理（'taking charge of'）。Rogers 344*b* 似乎合併了兩個意思：蓋印表明所有權，以及「保證被蓋印之物確實無誤」（精華 510）；後一個意思可連於莫理斯的解釋。Moo III 906-7 的解釋（Schreiner 778 似乎以此爲其第一選擇）除了「證實捐項的完整」外，還加上「並確保耶城教會對此捐項有正確的了解」之意。

18 G. Fitzer, *TDNT* 7.948: 'a mark of . . . trustworthiness in transmission' (see also n.79).

19 Manson 952*b* (§827c): 'he will hand the proceeds over under seal'; NEB: 'delivered the proceeds under my own seal', endorsed by Dunn 2.877; Stott 387, citing the Jerusalem Bible ('have . . . officially handed over'). 斯托得 526 作「正式交接」。

是有證人在場作證。[20] 由此引申而得的意思是：（五）猶太人接受外邦人的物質幫助，表示他們承認外邦人擁有和他們一樣的屬靈福澤。保羅亟欲確保耶城的信徒在接受了外邦人的捐款後，會發出這種「收據」，即是承認外邦人確實享有救恩。[21]（六）保羅在別處以「印」或「蓋印」（林前九2；林後一22）來指他作爲外邦使徒的工作是被神證明爲眞確的。因此，本節反映了保羅的盼望，即此捐項會驅使耶城的基督徒承認，他向外邦人宣教的工作是完全合法的。[22]

（七）蓋印在這捐項上的是聖靈，不是保羅；這捐項是保羅在外邦人當中工作決定性的證據。[23]（八）蓋印的作用是證明爲眞確：藉著將捐項送交耶城教會，保羅就爲這捐項蓋上了印，證明此捐項是屬於耶城教會的，是藉著他傳送到外邦世界的那些屬靈福澤所結的果子。[24] 蓋上印的意思大抵是，保羅以他的權柄向耶城教會保證，這捐項確是爲他們之用而收集的。[25]（九）保羅使用了佃農的圖像：當佃農將收成的果實送交田主時，就蓋印於其上作爲來源的鑑別。保羅要耶城的教會知道，此捐項是來自他所建立的教會的。[26]（十）蓋印所證明的，是驅使外邦教會作此捐獻的那份（對耶城教會的）愛心和感謝。[27] 筆者認爲，如此衆說紛紜的現

20 Ziesler 346.

21 Chae, 'Romans' 129; cf. Chae 16.

22 Nickle, *Collection* 129; endorsed by Davidson-Martin 1045*a*.

23 Bruce 251. 參上面註 14 之（4），及（甲）（一）。

24 SH 413; cf. Cranfiled 2.775 (iv) 之下的第二可能。

25 Thayer 609 (s.v. d).

26 Fitzmyer I 867*b* (§130); Fitzmyer II 723. 參上面註 14 之（3）。

27 Murray 2.220; Cranfield 2.775 (iv) 之下的第一可能。參上面註 14 之（4）。R. Schippers（*DNTT* 3.499）則認爲，保羅的意思或是（1）他把捐項封好以保安全（參：伯十四 17；次經多比傳九 5），或是（2）他已完成了捐項。Käsemann 401-2 則合併三個意思：藉著把捐項交給耶城教會，保羅對他們證實（1）他的工作之成功，見證了（2）外邦基督徒的感謝以及（3）他們所領受的屬靈福澤所結出的、地上的果子。

象表示，保羅這句話的準確意思不易分辨，甚或是無法確定的；[28] 不過，「將這果子（＝捐款）正式的交給了他們」（四）或「安全地交給了他們」（二）可能最可取，因這種解釋承認「印」字具有其特別的意思（因而不只是〔一〕的「交付」之意），但同時沒有從這個字看出太多的意思來（如在其餘的解釋）。

在下半節，「路過你們那裏」含有「經過你們中間」之意，即是「取道你們那裏」（現修）；[29]「去」字原文含有「離開耶路撒冷」之意。[30]「往西班牙去」是保羅的計畫和盼望，但這計畫有否實現呢？（一）少數的釋經者認為答案可能是肯定的。例如，葛嵐斐論證如下：革利免壹書（5.7）提到保羅在殉道之前「已抵達西方的界限」；由於（1）此書寫於羅馬，因而「西方的界限」只能指西班牙；又由於（2）此書的成書日期是第一世紀的九十年代，當時一定還有一些曾認識保羅的人，因此難以相信，有關保羅生命之結束的確實資料在當時的羅馬教會很難獲得；故此，（3）革利免的見證是頗強的證據，表示保羅後來確實到了西班牙。[31]（二）大多數的釋經者則認為答案是否定的，理由如下：

28　Denney 716*a* 就認為，不同的意思跟 σφραγίζω 和 σφραγίς 二字在新約不同經文的用法有關聯，不可能知道保羅寫本節時，他心中主要想到的是哪個意思。

29　Porter 148: 'passing through the midst'. Cf. Moule 55: διά denotes 'extension through'.

30　Denney 716*a*. 原文動詞為 ἀπέρχομαι, 如在加一 17（保羅書信僅此二次；新約共 117 次）。

31　Cranfield 2.768（革利免壹書該段原文見 SH 414）。Cf. M. Reasoner, *DPL* 854*b*, *DNTB* 1016*a*; Stott 387（斯托得 526）；and, especially, Ellis, *New Testament* 278-82; Murphy-O'Connor, 'Last Years' 361. 後者進一步推測（362-63），保羅沒有從羅馬教會取得他所盼望的支持，他到西班牙宣教為期只是一個夏天，而且並不成功，這足以解釋為何保羅並無提及此事。Cf. Thornton, 'Intentions' 120*b*: 若假定保羅真的到了西班牙，則可進一步推測，是否由於該處並無猶太人的影響力，所用的主要語言又是拉丁語，致使保羅的西班牙之行沒有像他其他的旅程那麼有結果，因而較不值得記念和較少可考的證據。較後期的證據包括二世紀的新約次經彼得行傳（參《聖經正典》150-51），其中頗詳細地描述保羅從羅馬帝國的新海港（Ostia）啓程往羅馬的情形（cf. Meinardus, 'Journey' 61*b-c*）。

（1）革利免的話可能是根據本段經文（24、28節）而得的推論。[32]（2）革利免很可能是猶太人，當他談及保羅（另一個猶太人）時，羅馬與耶路撒冷相對之下就是「西方的界限」。（3）「西方的界限」可解為「西方的目標」；鑑於保羅在羅馬殉道的事實，對一個後一代的基督（如革利免）來說，保羅的賽程之「目標」自然就是羅馬；而且革利免的講法不難使人推論出這樣的意思，即保羅在西方的「界限」或「目標」就是他「在統治者面前作見證，就這樣離開這世界」的那個地方（即羅馬）。[33]（4）穆拉多利經目（二世紀末用於羅馬）所說的「保羅離開〔羅馬〕城，取道往西班牙去」很可能只是根據羅馬書而作的結論，且是不正確的結論。[34]（5）教牧書信並無提及西班牙，這可能表示保羅後來改變了他的計畫。[35]

無論如何，此問題的正確答案對羅馬書的解釋並不重要；切題的一點只是，保羅寫此信時，他確實有計畫取道羅馬往西班牙去。[36]斯托得指出，保羅在本段所計畫的三段旅程（從哥林多到耶路撒冷〔25～27 節〕、從耶路撒冷到羅馬、從羅馬到西班牙

---

32 Käsemann 402; Bruce, *Paul* 447. Murphy-O'Connor（'Last Years' 361）則認為，若革利免唯一的資料來源是保羅的書信，則他很不可能會提到保羅從未提及的「被放逐」，亦很不可能會不用保羅所用的「西班牙」一詞。

33 依次見：(2) SH 414; cf. Denney 716*a*; (3) Bruce, *Paul* 447-48.

34 SH 414（引句取自 J. Finegan, *IDB* 4.430*b*; 有關的部分是經目第 37～39 行〔Michel 30 n.11〕）。其所以為不正確，見上面註 30 所屬正文。

35 A. F. Walls, *IBD* 3.1476*c*. 對保羅結果到了西班牙表示懷疑的釋經者還包括：Barclay 205, 206; Murray 2.217; Michel 30; Morris 518 n.119; Wright 755*b*; F. W. Danker, *ISBE* 4.592*b*; Jeffers, *Greco-Roman* 286.

36 Cranfield 2.768. Cf. Edwards 350. 後者又認為，革利免壹書及穆拉多利經目的證據警告我們，不要草率地結束討論。Wright 758-59 認為，羅十五給我們最重要的教訓其中一樣就是：神容許保羅有西班牙宣教的夢想，使他可以寫羅馬書。但這似乎是將本書的寫作目的過分繫於保羅往西班牙宣教的盼望和計畫（參《羅》1.95）。

〔24、28節〕），若全部都是走海路的話，第一段至少800哩，第二段1,500哩，第三段700哩，合共至少3,000哩；若部分的路程是走陸路的，則哩數會大爲增加。當我們考慮到古時旅行所牽涉的不確定和危險，保羅卻幾乎是漫不經意地宣布這三段旅程，實在是令人驚訝的。[37]亦可見保羅爲了履行他的福音召命之故，即使千山萬水，亦在所不辭（參：徒二十24，二十一13）。[38]

十五29　「我也曉得，去的時候必帶著基督豐盛的恩典而去。」

「也」字將本節連於前一節。[1]「去的時候」不是指上一節末句的「往西班牙去」，而是「我到你們那裏去的時候」（新譯）；事實上，原文直譯應作「我來到你們那裏的時候」，或「我若來到你們那裏」。[2]「帶著基督豐盛的恩典而去」原文作「帶著[3]基督的[4]祝福之豐盛[5]而來」；「基督的祝福」意即基督所給予的祝

37　Stott 384（斯托得522「可圈可點」英文原作 'extraordinary'）。

38　參十五25註釋註16所屬正文（上面624-25）。

1　οἶδα δέ 有古卷作 γινώσκω γάρ. γάρ 字似乎是有抄寫員誤以爲本節的用意是要提出保羅欲取道羅馬往西班牙去的原因，從而對原來的說法作出「改進」的結果（so Cranfield 2.775 n.3）。

2　ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς = 'When/when I come to you' (TEV / RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS). Moule 134 認爲 ἐρχόμενος = 'if or when I come'. ἐρχόμενος. . . ἐλεύσομαι 這結構，可參較林前二1的 ἐλθὼν . . . ἦλθον（Denney 716*b*）。

3　ἐν 在此表達伴隨的情況：Zerwick §117; LN 89.80; Moo III 907 n.63. Schlatter 269 則認爲 ἐν 同時包括「帶著」和「由於」之意。

4　有古卷作「基督的福音的」（cf. KJV, NKJV），但外證並不支持這抄法（Metzger 537; R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿已將短說法的可靠性從 B 級升爲 A 級）；抄寫員的趨勢是加上詞語使經文的意思「更有分量」（Schreiner 780）。海爾遜330（「但所加上去的那些字眼，並不足夠證實這節經文中包含所保證的東西」）完全誤解了英文原句（Harrison 159: 'but the added words ['the gospel of'] are not sufficiently attested to warrant inclusion in the text'）的意思。

5　πληρώματι 有古卷作 πληροφορίᾳ；後者看似是錯誤的「改進」，因它把已由開首的動詞「我知道」（和修）足夠地表達的思想（保羅的信心），不合適地引進了 ὅτι 子句中（so Cranfield 2.775 n.3; Schreiner 779）。πλήρωμα 及 πληροφορία 二字可依次參《羅》3.523 註19；《帖前》81。

福。[6] 有認為（一）保羅有意以此介詞片語提示這樣的意思：他和接待他的主家雙方都會分享基督的祝福（參一11～12）；換言之，他們彼此祝福：保羅服事羅馬的基督徒，他們鼓勵和幫助保羅。[7] 較自然的解釋是，（二）此片語的意思不僅是保羅在羅馬的工作會由基督豐盛的祝福伴隨著，也包括他自己擁有著此豐盛的祝福而來；由於他自己擁有此祝福，他就能夠將這祝福與羅馬的信徒分享。[8] 也許最好的解釋是：（三）這話是「基督會把祂豐盛的祝福給我，同時你們會得到這祝福的好處」的縮寫；保羅到訪所帶給羅馬信徒的祝福，將會是豐滿無缺的。[9]

但「基督豐盛的祝福」實質上是指甚麼呢？釋經者提供的答案包括：（一）是指神蹟（複數），它們證實基督的祝福。[10]（二）羅馬人若行為良好，保羅會滿有「好的教訓」給他們，因為學生有進步，老師就被激勵教導他。[11]（三）是指救濟或善行，因保羅常把救濟稱為「祝福」（林後九 5a、b）。更明確地說，就是指外邦教會的捐項。[12]（四）基督的祝福在保羅寫信時尚未圓滿：保羅需要將捐項送交耶城教會（羅十五 31b），保羅倚賴這捐項的見證驅使猶太基督徒承認外邦基督徒是真正的主內弟兄，藉此縫補教會的分裂。保羅預期，當他到訪羅馬時，基督的身體之合一已修

---

6 Murray 2.220: Χριστοῦ 是主詞所有格。LN 88.70 解為基督所賜給保羅的、一種特別的恩寵。

7 依次見：Barrett 255-56 (cf. Overfield, '*Pleroma*' 391); Moo III 907.

8 依次見：Murray 2.220; Schlier 437.

9 依次見：Hume 215; Denney 716*a*. Cranfield 2.775 則解為：保羅到訪羅馬教會將會獲得基督純粹的祝福，這祝福沒有任何「不是祝福」的成分，是全然確實可靠的。Nanos 209 認為，這話也許是另一提示，保羅眼中的羅馬教會目前不是夠好的基督徒。但見《羅》1.82～83。

10 安波羅修（see Bray 366*b*）。

11 伯拉糾（see Bray 366*b*）。Stevens（'Romans 15:29' 297）的解釋是：「祝福」原文在此只是「善言」（εὐ-λογία）之意；有基督的祝福即是獲得基督對我們說的善言或恩言，正如祂透過羅馬書這特別的媒介所作的。

12 依次見：屈梭多模（see Bray 366*b*）；H. Patsch, *EDNT* 2.80*a* (apparently).

復了，因而他會在這「基督的祝福之豐盛」中抵達羅馬。[13]（五）這裏的祝福是指外邦教會的基督徒與耶城的猶太基督徒之間的和好之盼望得以實現；保羅覺得這是西班牙宣教工作取得成功的基本條件。[14]

（六）保羅在一章十一、十二節提到他渴望造訪羅馬教會，目的是要堅固他們的信心。由此可見，基督的祝福是指基督將要藉著保羅，爲要在羅馬信徒當中促進「信心的順服」而作的全部的事。[15]（七）本章二十四節和第一章數節（11、12、13c、15）提示，保羅想到的是像這樣的祝福（複數）：彼此見面交談、他在他們當中講道、他們聽取保羅關於其他教會所領受的祝福的報告、一同計畫西班牙的旅程等。[16]（八）基督曾藉著保羅在東方的工作賜下祝福，保羅知道他會帶著同樣的豐滿的祝福來到羅馬。[17]筆者認爲，最後此說所提示的路線最簡單和可取；配合著第一章的一些提示，基督豐盛的祝福大抵是指保羅的到訪和事奉，將會一方面使羅馬的基督徒獲得豐富的屬靈福分，包括「使〔他〕們堅強起來」（一 11，現修）、保羅與他們彼此因對方的信心而得鼓勵（12 節）、他們在「由信而生的順服」（5 節）這基督徒道路上長進（13c），另一方面亦使羅馬未信主的人得聞福音，其中有人因信得救（15 節、13c）。[18]

13　Nickle, *Collection* 122 with n.188. 但如此解釋 ἐν 字並不自然；參較上面註 3 及所屬正文。

14　Jewett, 'Romans as Ambassadorial Letter' 18. 可是，保羅對於耶城教會會否接納外邦教會的捐項存有懷疑（31b），這一點同樣不利於（三）、（四）兩說。Moiser（'Romans 12-15' 574 with n. 15）則認爲本節是指羅馬教會內部的和諧。

15　Garlington, 'Romans. I' 221 n.87.（葛凌頓對「信心的順服」的解釋，可參《羅》1.189 之〔八〕。）Cf. H.-G. Link, *DNTT* 1.214: 保羅的到訪會使教會更加長進。

16　Hendriksen 2.495. Cranfield 2.775 暗示類似的解釋；但他認爲（n.5）保羅必會盼望，基督的祝福的果效會超越羅馬信徒本身，而達於羅馬未信主的人，以及他盼望造訪的西班牙的人。

17　Wilckens 3.128. Cf. Wright 757*a*.

18　即是此解釋包含了第六說。參《羅》1.219、221-22、189-90、226、233-34。

本節開首的「我知道」（和修）是確定的語調。不過，這確定不是指保羅確實的知道他會抵達羅馬，而是說他知道，何時他成功地抵達羅馬，那將會是帶著基督的豐盛的祝福。一章十節和下文第三十二節同樣暗示，保羅並不確知神在此事上的旨意，他只是一面計畫、禱告和盼望，一面完全順服神的主權。[19]

叁　保羅勸讀者代禱（十五 30～32）

30 弟兄們，我藉著我們主耶穌基督，又藉著聖靈的愛，勸你們與我一同竭力，為我祈求　神，

31 叫我脫離在猶太不順從的人，也叫我為耶路撒冷所辦的捐項可蒙聖徒悅納，

32 並叫我順著　神的旨意，歡歡喜喜地到你們那裏，與你們同得安息。

十五 30　**「弟兄們，我藉著我們主耶穌基督，又藉著聖靈的愛，勸你們與我一同竭力，爲我祈求　神，」**

保羅談及他的旅行計畫（22～29 節）之後，「現在」就「勸」讀者爲他祈禱，因爲他能否如願到他們那裏（29 節，參 32 節），有賴他造訪耶路撒冷時會發生何事。[1] 這是信上第九次直接地稱讀者爲「弟兄們」，[2] 意即「弟兄姊妹」（當代）；保羅加上這稱謂，爲要訴諸讀者作爲基督徒同道的手足之情。[3]「勸」字原

19　Cf. Murray 2.220;《羅》1.214-15。參較十五 23～24a 註釋註 18 下半（上面 612）。

1　Cf. Moo III 909. δέ = 'Now' (KJV, NKJV, NAS).

2　參十五 14 註釋註 2 及所屬正文（上面 557）。

3　Cf. Denney 716*b*. 有少數古卷（包括梵諦岡抄本和 P⁴⁶〔見上面 145 註 35〕）缺 ἀδελφοί 一字，但此字有壓倒性的外證支持，而且它符合保羅一貫的風格，故應視爲原來的（cf. Cranfield 2.775 n.6, endorsed by Wilckens 3.128 n.620; Dunn 2.870 n.i; Moo III 907 n.1; Schreiner 784; Fee, *Presence* 632 n.477）。

文已在十二章一節出現過（十六 17 會再用一次）。[4]（一）葛嵐斐認爲，由於保羅所渴望的代禱主要是爲他自己的，因此動詞在這裏較自然的意思是「請求」（思高、當代、金譯、現修）而不是「勸〔勉〕」（呂譯、新譯同）。[5]（二）鄧雅各則認爲，保羅其實是在向基督衆教會之中的一部分（羅馬的教會）呼籲，在與另一部分（耶城教會）的可能的困難當前支持他，加上兩個介詞片語用了嚴肅的字眼（「藉著……又藉著……」），因此「請求」這譯法在這裏是太弱了。[6] 筆者認爲，在本節如在十二章一節，動詞可合宜地譯爲「勸勉」，同時納入「懇求、呼籲」之意。[7]

動詞由兩個介詞片語形容：（甲）「藉[8]著我們的主耶穌基督」（和修）和（乙）「藉著聖靈的愛」。[9]（甲）的解釋包括：（一）羅馬信徒和保羅同樣是基督的僕人；這位主的名字[10]是羅馬信徒對保羅在基督的事奉中所遭受的一切表示同情的動機。[11]（二）介系詞「藉」字在禮儀體裁裏的意思是「藉著（耶穌基

---

4 Smiga 將此字在首二次所引介的兩個句子（'period[s]': 十二 1～2，十五 30～32）視爲依次表達了保羅寫此信的兩個目的。參《羅》1.101 註 4；上面 47 註 18 之（1）及所屬正文。

5 Cranfield 2.776. Cf. KJV/NKJV: 'beseech/beg'.

6 Dunn 2.878. Cf. Moo III 909; Schreiner 781. 參十二 1a 註釋註 37（上面 42）。

7 參十二 1a 註釋末後兩段，尤其是末段之（1）（上面 40-44）。Cf. NIV, TEV, NAS, NJB ('I urge you'), NEB ('I implore you'), RSV, NRSV ('I appeal to you').

8 BDF §223(4) 謂 διά 在本節、十二 1，和林前一 10 等處的用法爲 '[i]diomatically with urgent questions'. 但這三節都不是問句；有沒有可能 'questions' 是 'requests' 或類似的字之誤呢？

9 （甲）διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ 應連於本節開首的動詞 παρακαλῶ 而不是連於 30b 開首的分詞 συναγωνίσασθαι, 理由見十二 1a 註釋註 24（上面 39）。因此，以 καί 字連於此片語的（乙）διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος 也是連於動詞的。（甲）在上文已出現兩次（五 1、11），在保羅書信另外出現兩次（林前十五 57；帖前五 9），四次皆與已成的救恩事實有關（有別於本節）。（乙）在新約僅此一次；稍微接近的是 τὴν（ὑμῶν）ἀγάπην ἐν πνεύματι（西一 8；cf. Packer, *Spirit* 80）。

10 有古卷在 διά 之後加上 ὀνόματας 一字；這顯然是抄寫員的「改進」（so Cranfield 2.776 n.1）。

11 Denney 716*b*.

督）的能力」或「奉（耶穌基督）之名」（參：林前一 10，現修）。[12]（三）保羅舉出基督作爲他的請求的權柄，爲要使讀者的印象深刻；「我們的主耶穌基督」這圓滿的稱號使他的請求更加有力。[13]（四）片語的意思是：基於基督爲我們衆人所成就的一切（如本書的論證所概述的）。[14] 這解釋最可取，因爲保羅的勸勉與僅是道德呼籲的分別，正是在於前者回指救恩工作，作爲勸勉的前設和基礎。[15]（乙）所指的不大可能是（一）聖靈對信徒的愛 [16] 或（二）聖靈傾倒在信徒心裏的、神的愛（參五 5），[17] 而較可能是（三）「聖靈所賜的愛心」（當代、現修），即是聖靈在信徒裏面所產生的、信徒對彼此的愛（參：加五 5）。[18] 按此理解，（甲）和（乙）表達了保羅的勸勉的雙重基礎：其一是基督所成就的救贖，其二是聖靈在信徒裏面所產生的「對衆聖徒的愛心」（新譯：弗一 15；西一 4；參：門 5〔現修〕）。[19] 羅馬的信徒爲

12 Käsemann 407. Cf. Moo III 909: 'in the name of; H. Bietenhard, *DNTT* 2.517.

13 依次見：Cranfield 2.776（參鮑 2.183：「靠著主的權柄」）；Murray 2.221.

14 Fee, *Presence* 633, 838; 'Romans 8:9-11' 330. Cf. Carson, 'Romans 15:14-33' 210: 'if you belong to Jesus Christ'.

15 O. Schmitz, *TDNT* 5.795. 參十二 1a 註釋註 28 及所屬正文（上面 40）。在腓二 1 保羅也是以信徒生命中一些很基本的屬靈經歷和事實，作爲他對讀者的呼籲的基礎（參《腓》187-95）。

16 As in Murray 2.221. 屈梭多模（see Bray 367*a*）甚至解爲指聖靈對世人的愛。

17 Hendriksen 2.496. Barrett 256 認爲五 5 提供了解釋（乙）的線索。

18 I.e., τοῦ πνεύματος = genitive of author (Michel 467; cf. TEV) or origin (Cranfield 2.776; cf. CEV)（Fitzmyer II 725 則稱爲主詞所有格）。這是釋經者幾乎一致的看法：so also, e.g., SH 415; Denney 716*b*-17*a*; Bruce 252; Schlier 437-38; Dunn 2.878（883 包括對神及對鄰舍的愛）；Morris 523; Mounce 270; Byrne 442; Moo III 909; Schreiner 781-82; Fee, *Presence* 873-74.

19 Fee, *Presence* 633, 838; 'Romans 8:9-11' 330. Cf. A. Oepke, *TDNT* 2.68: διά = 'not instrumental but causal in terms of the religious basis.' 鮑 2.183 則談到「靠著聖靈的愛的權柄」。作者（184 註 29）謂「Cranfield 和 Murray 等則主張後者〔即片語「是指聖靈自己的愛」〕」；此語部分不確，因 Cranfield 2.776 明白地解爲指 'that love between Christians . . .'

保羅祈禱是這愛心的一種表現，[20] 也表明他們實在經歷了基督的救贖。

下半節引介了保羅在全書中對讀者唯一的個人請求：[21]「（勸）你們與我一同竭力，爲我祈求神」。「一同竭力」原文的（不定式語法）複合動詞在希臘文聖經僅此一次；[22] 此詞在當代文獻的意思總是「參與另一個人的爭戰或奮鬬」。在這前提下，此詞有三種用法：在軍事意義上，指在同一方爭戰；在法律意義上，指支持某人的要求；在籠統的意義上，指幫助或支持。[23] 就本節而論，（一）有認爲此詞的背景是它在法律意義上的用法：那些爲那身處險境並在尋求公平者（單數）站起來，要使他獲得公平、被判無罪的人（複數），就是「與他一同竭力」。保羅爲自己禱告，羅馬信徒也爲保羅禱告，二者一起向神祈求一個對保羅有利的判決，那是他們全部的意志所渴求的。這要從法官獲得有利的判決之意志上的竭力，被喻爲一場格鬬。[24] 可是，這解釋雖然極富創意，卻不大可能是正確的，一來因爲使法律訴訟成爲一場格鬬的，不是法官和他的決定，而是對頭人的存在；更是因爲此解釋錯誤地假定保羅的爭戰只是在禱告的事上（見下段）。[25]（二）按通常的解釋，保羅呼籲讀者參與他自己在禱告上的奮

---

20 Cf. Gundry, 'Romans' 270: 保羅在此提及愛，因爲爲別人的事奉代禱，必須發自對那人的、由聖靈產生的愛心。

21 Sampley, 'Romans: Response' 115 (with reference to Achtemeier 229).

22 συναγωνίζομαι. 同字根的簡單動詞 ἀγωνίζομαι 在新約出現八次，同字根的名詞 ἀγών 則出現六次；可參《腓》185-86；《帖前》121-23；《來》2.343。

23 Pfitzner, 'Contending' 122. BAGD 783（s.v.）只提到首末兩個意思（但見下註）。LN 34.20 在此譯爲 'to join fervently with me'（熱烈地和我連起來）。

24 Schlatter 269. BDAG 964（s.v.）認爲原文動詞在此可能有法律語調：在使徒所遇見的敵對當前一同向神懇求。

25 Pfitzner, 'Contending' 124.

鬬，即是以他們的代禱支持保羅本身的禱告。[26] 按這種理解，熱烈的禱告是一種艱苦的奮鬬；這是神所定的、藉以成就祂的計畫的方法，又是信心與期待的果子。[27] 眞正的禱告是與邪惡和黑暗的權勢爭戰；其中含有抗爭、紀律、工作、屬靈的痛苦等元素。[28]（三）另有認爲，由於保羅並無提及讀者要與之抗爭的任何對象，保羅這話的意思可能只是「和我一起熱切地爲我向神禱告」；動詞所表達的意思是，禱告牽涉紀律、精力和熱切的心。[29]

以上三個解釋同有一個弱點，就是將保羅的搏鬬視爲在禱告上的搏鬬。[30] 但經文本身及其文理都不支持這種理解。下半節較貼近原文的譯法是：「（勸）你們在替我向上帝禱告的事上、和我一同奮鬬」（呂譯）。[31] 費茲納提供了正確的解釋，如下：如上文所

---

26 Cf. Michel 467. 作者認爲（n.18）以禱告爲爭戰的圖像源自雅各與神摔交的事件（創三十二22～32）；Black 205 認爲「無疑」是這樣。但 Pfitzner（'Contending' 121）指出，希臘同化運動時期的猶太文獻並無以禱告爲爭戰的例子。事實上，ἀγών 這組字詞完全沒有在 LXX 創三十二該段出現（Cranfield 2.777; Wilckens 3.128 n.621; cf. Lo II 174 n.66）。

27 依次見：Thayer 600 (s.v.); Murray 2.222. Cf. SH 415: 一切禱告都是與敵對之勢力的屬靈抗爭。

28 依次見：H. Schönweiss, *DNTT* 2.868; Carson, 'Romans 15:14-33' 210-11（後者正確地指出，此處並無直接指向雅各與神摔交的事件）。Cf. Morris 523（筆者認爲，作者所引 E. Stauffer [*TDNT* 1.139] 的話，從原文動詞看出太多的神學意思來）。

29 依次見：Barrett 256, endorsed by Cranfield 2.777; Dunn 2.878; 及 Schreiner 782. Cf. NJB: 'that in your prayers to God for me you exert yourselves to help me'. Stott（斯托得 527）則認爲禱告其實是與自己的鬬爭，就是要使自己與神的旨意一致。

30 將禱告視爲搏鬬，這見解屬於禱告之性質的討論範圍，卻不是直接來自本節的複合動詞（so Pfitzner, 'Contending' 124）。

31 參思高：「以你們爲我在天主前的祈禱，與我一起奮鬬」。「以」字表示，此譯法將 ἐν ταῖς προσευχαῖς 視爲表達媒介（instrumental）而不是範疇（local〔如在呂譯〕）之意。Moo III 910 n.18 指出，「爲我」是連於剛在其前的名詞「禱告」，不是連於不定詞「一同竭力」。Fee（*Presence* 632 n.479）指出：希臘文的笨拙造句法（συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν）是由於保羅渴望讀者會關心他，因而使句子負荷過重所致。西方經文類型的一些古卷，就將 ὑπὲρ ἐμοῦ 改爲 ὑμῶν, 從而獲得「在你們向神的禱告上和我一同奮鬬」這較佳的語法；另一古卷則採合併的說法（ὑμῶν ὑπὲρ ἐμοῦ），意即「你們爲我的（禱告）」。

說，這裏的複合動詞所表達的意思是參與另一個人的搏鬭，在此搏鬭中協助他（她）；而本節經文所指的，就是羅馬信徒藉著爲保羅禱告來參與保羅的搏鬭，但這種參與並不假定雙方有相同的行動，即是並不表示雙方都牽涉於禱告的搏鬭中。下文提示，保羅意識到一種雙重的搏鬭正在耶路撒冷等待著他，這搏鬭一方面是與「在猶太不順從的人」，另一方面是與「耶路撒冷〔的〕聖徒」（31 節），後者會否接納保羅所帶給他們的捐項仍屬未知之數。保羅勸勉羅馬的信徒參與他將要面對的這雙重的搏鬭，而參與之法，就是爲他向神禱告（不是在禱告中和神搏鬭）。[32]「與我一同竭力」和下文的「與你們同得安息」（32 節）前後呼應；保羅盼望，他在耶城的搏鬭取得成功後，他就可以在羅馬與當地的信徒同享安息；就如他們曾（藉著代禱）參與他的搏鬭，他們亦會分享他的安息。[33] 這裏所說的代禱主要是指崇拜時的禱告，但不必侷限於此。[34] 雖然保羅與大部分的羅馬信徒素未謀面，但他仍然籲請他們藉著代禱來參與他要完成神所交託的事工所牽涉的搏鬭；這不但表明，爲宣教士代禱是參與其事奉的一個重要方法，也同時表明，即使是爲著不認識的主內肢體，我們仍可（應）設身處地、感同身受的獻上禱告。[35] 不過，這需要由聖靈產生的愛心。[36]

費歌頓指出：（一）到了結束的話之前的這一段（本節及隨後二節），保羅已從開首的爲讀者祈求（一 9～12）繞行一周（在起點終止）：他在第一章告訴讀者，他是「不住地提到你們，〔即

---

32 Pfitzner, 'Contending' 121-23. Cf. G. Dautzenberg, *EDNT* 1.26*a*; *EDNT* 3.296*b*; Moo III 910.

33 Pfitzner, 'Contending' 124-25.

34 Käsemann 407; Schlier 438.

35 Cf. Moo III 910, with reference to Calvin (318). 參來十三 3；《來》2.428。亦參上面註 20。

36 見上面註 20，及下面 註 39 所屬正文。

是〕常在我的禱告中〔記念你們〕，懇求」他終於可以探訪羅馬教會（9～10 節）；[37] 這禱告的內容，如今再次出現在他勸勉讀者爲他代禱這一段中。（二）在本書中最後一次提及聖靈的這一節，讓我們看見保羅關於神的基本假設實在是多麼的「三位一體性」：禱告是向神發出的；保羅請讀者代禱的呼籲則是以基督的工作和聖靈爲根據的。像這樣的一節經文，除了摧毀「保羅持聖靈基督論」這種意見之外，[38] 同時表明保羅是如何徹底地將基督的工作及聖靈的工作視爲在信徒的生活中結合起來。一切都是基於基督在先的工作；但不能排除聖靈不斷的工作，是祂產生愛心，使羅馬的信徒嚴肅地接受保羅的呼籲。[39]

十五 31　**「叫我脫離在猶太不順從的人，也叫我爲耶路撒冷所辦的捐項可蒙聖徒悅納，」**

本節表達了保羅懇請讀者爲他祈禱的雙重內容。（甲）「使我得救援、脫離猶太地不信的人」（31a，呂譯）——「得救援」的原文動詞 [1] 暗示，保羅害怕他的性命會受到威脅，[2] 而這威脅是來自「猶太地〔的〕不信者」（思高），即是「不信的猶太人」（當代）。[3] 在原文，他們被稱爲「不順從」或「不信從」（新譯）的人，因他們拒絕接受福音（十 21，參 16 節），「不順服於

37 參《羅》1.212-15。

38 「聖靈基督論」即 'Spirit Christology'. 參《羅》2.595-97，尤其是 596 註 6。

39 Fee, *Presence* 633. Morris 523 指出，本節自然地將主耶穌基督、聖靈和神放在一起；假以時日，這種情況便會發展成爲三位一體論。

1 ῥύομαι, 在上文已出現兩次（七 24，十一 26）；參《羅》2.492 第二段開首。此字多次用來指得以從生命受到危害的處境中出來（例如：太二十七 43；林後一 10；提後三 11，四 17；彼後二 7；但六 20〔LXX 21〕；次經馬加比壹書二 60）。

2 Cranfield 2.778; Byrne 445; Miller 146; C. Brown, *DNTT* 2.826.

3 ἀπειθέω 已在上文出現四次，除了二 8 外，其餘三次（十 21，十一 30、31）皆指猶太人。參《羅》3.449 註 7；BDAG 99 (s.v.).

上帝救人的義」（十 3，呂譯），即是不（藉著信心）順服神的拯救及使人稱義的行動，接受神所賜的義者地位，這等於敵對神所已顯明的旨意。[4]「猶太」在這裏（如在林後一 16）可能是指巴勒斯坦南部的猶太地區，有別於在它以北的撒馬利亞和加利利，及在它以南的以土買等地區；[5] 而保羅特別想到的自然是在這猶太地區內的、他要將捐款送交當地教會的耶路撒冷。[6]

使徒行傳的記載顯示，保羅的恐懼不是沒有理由的：早在他歸主後首次訪問耶城時，說希臘語的猶太人已曾打算殺害他（徒九 29～30），而保羅並無理由相信他們的敵對態度已變得柔和；[7] 當他要離開哥林多，「準備坐船到敘利亞去的時候，發現猶太人陰

---

4 《羅》3.665-66。Carson（'Romans 15:14-33' 215）強調 'the unbelievers in Judea'（RSV, NIV, NRSV, TEV, CEV, NJB; cf. P. Bläser, *EDNT* 1.118*b*）與 'those who are disobedient in Judea'（NAS; 他甚至譯爲 'the rebels of Judea'）兩種譯法之間的重要分別：信或不信不僅是個人意見的問題；不信神所啓示的客觀眞理是故意的不順從，是道德上的叛變。Cf. Black 205（分詞在此提示主動的不信之意）；O. Becker, *DNTT* 1.593（指與信心相對的不順從神）。

5 BDAG 477-78 (s.v. ᾿Ιουδαία, 1).（1）Käsemann 407 和 Dunn 2.879 則認爲，「猶太」在本節是指巴勒斯坦全地（W. Gutbrod, *TDNT* 3.382），即是羅馬省分猶太，其總督（於保羅計畫前往耶城時）爲腓力斯（徒二十三 24）（Fitzmyer II 726）。（2）這字在保羅書信出現的另二次，都是用在「猶太……的各教會」一詞內（加一 22；帖前二 14），因而所指的可能是在主後 6 年成立的羅馬省分，包括「猶太、加利利、撒馬利亞」（徒九 31）等地區（Longenecker, *Galatians* 41; 上述理由見《帖前》185 的解釋）。

6 Cf. Furnish, *II Corinthians* 134（只是作者認爲，「猶太」在保羅書信出現的四次，保羅似乎都是特別想到耶城）。

7 Harrison 160（海爾遜 330）。不信主的猶太人把使徒（apostle）保羅視爲叛教者（apostate），因而成爲他的死敵（cf. Fitzmyer III 216; Schlier 438）。帖城的猶太人曾煽動當地的人，並藉地方官的力量將保羅和同工「驅逐出境」（帖前二 15〔當代〕；參：徒十七 5～10；《帖前》191-92）；他們後來同樣被逼離開庇哩亞（13～14 節；參十三 45、50：較早時被逼離開彼西底的安提阿）。猶太人對保羅的敵意行動，另見：九 23～24（在大馬士革），十四 2、5（在以哥念）、19（於路司得），十八 12～17（於哥林多），十九 9（在以弗所）。亦參：林後十一 24：該節表示保羅曾五次按照猶太律法（申二十五 1～3）受罰（cf. Miller 149; 但作者所包括的、25 節的「被棍打」是羅馬的刑罰〔Furnish, *II Corinthians* 516〕；參下面註 13 之〔1〕下半）。

謀要殺害他，因此決定取道馬其頓回去」（二十 3，現修）；[8] 他稍後在往耶路撒冷的途中，就滿了性命可能不保的預感和預兆（22～25 節，二十一 4、10～13）；[9] 事實上，保羅到了耶城後，要被羅馬當局逮捕才得以脫離猶太暴民之手（27～36 節），其後不信的猶太人仍然決意，不管以甚麼方法，都要除滅他（二十二 22～23，二十三 12、15、27，二十五 3，二十六 21）。[10] 因此，保羅勸勉讀者爲他禱告，「使我不至於受到在猶太那些不信的人的危害」（現修），[11] 這是完全合乎常理的。[12]

這禱告（保羅必會這樣祈禱，亦假定羅馬信徒有這樣爲保羅祈

8　那些曾在迦流面前攻擊保羅的猶太人可能有分參與這陰謀；但路加沒有透露其中的細節，或保羅如何得知此事（Marshall, *Acts* 323）。

9　在他對以弗所長老的臨別贈言中，保羅提到自己怎樣「含著眼淚，歷經猶太人爲我所設的陰謀〔複數〕」（二十 19，思高）；「陰謀」原文就是 3 節（及九 24，二十三 30）所用的同一個字（ἐπιβουλή）。二十三 12 的「陰謀」（思高）原文是另一個字（συστροφή）。

10　Cf. SH 415; Denney 717*a*; Cranfield 2.778（活泉 242）；Edwards 349; Moo II 1158*a*; Chae, 'Romans' 131. 後者指出，由於保羅寫羅馬書時他的前景是這麼黯淡，因此，雖然他仍然十分盼望可以來到羅馬，他寫此信至少部分的用意，就是如果他因監禁或殉道而結果不能來到，羅馬書要成爲他的到訪永久的代替（Chae, art. cit. 118, 131-32, 136; Chae 15-16）；參《羅》1.112 註 10。Mayeda（'Romans' 322）認爲，保羅的思想之所以爲「深深地天啓文學性（profoundly apocalyptic）」，就是由於他不斷地身處危險中。

11　Morris 523 n.148 指出，保羅的意思是「不落在敵對者的手中」，不是「從他們的手中獲救」（as in Wright 757*b*〔758 則說保羅祈求可避免潛在的災禍〕）。這是文理要求的意思，不是由於原文所用的介系詞是 ἀπό 而非 ἐκ（參：來五 7；《來》1.315-16，尤其是註 27 及所屬正文）。按 Nickle（*Collection* 142-43 n.306）的理解，保羅所害怕的是，外邦人的捐款連同隨行的代表團會引起猶太人的妒忌，這妒忌加上原已存在的對保羅的敵意，就會造成對保羅十分危險的處境。不過，至少按徒二十一 27～30 的記載，猶太人在耶城攻擊保羅是因（他們以爲）「他帶著希臘人進〔聖〕殿，污穢了這聖地」（28 節）。

12　Murray 2.222 提出三個理由，表明保羅這樣請求代禱是對的：（1）雖然他聲言「並不珍惜自己的性命」（徒二十 24，現修、新譯），且「爲著主耶穌的緣故，不但在耶路撒冷被捆綁，就是死在那裏也是心甘情願的」（二十一 13，現修），但是他並不渴求爲主殉道；（2）他欲「脫離不信的猶太人的陷害〔不落在其中〕」（當代），也是爲著促進福音的事工；（3）「聽天由命地（fatalistically）」任憑不信者的惡謀得逞，是完全與一切的基督徒原則相違的。

禱）有沒有蒙應允呢？（一）答案可說是「有和沒有」：「有」，因爲他三次獲救脫離了私刑（徒二十一 30～36，二十二 22～24，二十三 10），一次不致被暗殺（12～35 節）；「沒有」，因爲由於猶太人的煽動和不斷的努力，保羅結果被捕，受審，被監禁。（二）答案亦可說是「有，然而」：他獲救脫離猶太的不信者，然而脫離之法是被羅馬當局監禁了兩年（徒二十四27）。[13] 無論如何，這禱告沒有按保羅的意思蒙應允。[14]

（乙）「也讓我爲耶路撒冷所辦的捐款可蒙聖徒悅納」（31b，和修）。（一）「我爲耶路撒冷所辦的捐款」呂振中譯本作「我供應耶路撒冷的事」，後一個譯法反映了原文在此所用的名詞是與第二十五節所用的動詞同字根的；這平行的字彙顯示，本節所說的「服務／服事」就是指外邦教會給耶城教會的捐款。[15]（二）原文在「耶路撒冷」之前所用的介系詞，若解爲相等於「在」之意，便得「我在耶路撒冷辦理的救濟工作」（現修）這種譯法；[16] 若視爲表達動向，便得「我帶到耶路撒冷的款項／捐款」（思高／新譯）之意；[17] 但哥林多後書相同的文理中的結構

13　兩個答案依次見：（1）Stott 390（斯托得 529；cf. Stevens, 'Romans 15:29' 302）。作者在「有」之下還提到「一次免受鞭打」（徒二十二 25～29）；但這是羅馬百夫長欲施的刑罰（參上面註 7 末）。（2）Moo III 911.

14　見上面註 11 開首。參較來五 7：基督懇求那能救祂免死的主（但祂未能免去死亡），就因祂的虔誠蒙了應允（「只有成就祢的意思」這禱告蒙了應允）；詳見《來》2.313-22（尤其是 321）。

15　Moo III 910. 原文二字依次爲：διακονία, διακονέω. 參十五 25 註釋首段（上面 621-22）；K. Hess, *DNTT* 3.546; LN 57.86.

16　Cf. NIV, TEV: 'my service in Jerusalem'. Moule 204 引述 G. D. Kilpatrick 的意見，即這裏的 εἰς + 直接受格代替了 ἐν + 間接受格，表達在某地之意。

17　Cf. NRSV ('my ministry to Jerusalem'); NJB ('the aid I am carrying to Jerusalem'); NEB ('my errand to Jerusalem'). Dunn 2.873 對 NEB 於十五 25 的譯法（'on an errand to God's people'）之評語同樣適用於此：這譯法使「服事」的思想變爲平凡的「辦事」之意。

（八 4，九 1）提示，介系詞在此是表達服務的對象，因而上引的和合本譯法提供了正確的意思。[18]（三）介系詞在兩處（本節及林後）的類似用法，加上本節隨後的「聖徒」一詞，提示「耶路撒冷」意即「耶路撒冷的聖徒」（參十五 26）。[19]（四）「可蒙悅納」（呂譯）原文直譯的意思是「可〔由事實〕證明爲『可被接納』的」。[20]

保羅在哥林多後書談及這捐項時，語調是十分樂觀的：他預期受惠者會因外邦教會慷慨的捐款，以及此舉所證實的、他們對福音的信服，而將感謝、榮耀歸與神（九 11～13），且對他們生出「愛慕」的心，並爲他們祈禱（14 節，參現修）。保羅在該段的目的是要鼓勵哥林多的信徒效法馬頓的信徒參與捐獻，因此不難明白，他所描繪的是受惠者理想的反應；但在這裏，在他把捐款送交耶城教會的前夕，保羅揭露了他內心的掛慮，就是恐怕這捐款會不被接納。[21]因此他籲請羅馬的信徒爲此事代禱，使這捐款會被耶城的信徒悅納。但是，是甚麼因素使保羅有這種懼怕和作出這代禱的勸勉與懇求呢？這問題引起了多種答案。

（一）以正確的態度捐輸需要恩典，以正確的態度接受餽贈同樣需要恩典。耶城的聖徒若以正確的態度接受此捐款，不但會使

---

18 Cf. RSV, NKJV, NAS: 'my service for Jerusalem'. 比較林後該二節的 τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους 和本節的 ἡ διακονία μου ἡ εἰς Ἰερουσαλήμ. διακονία εἰς 有古卷作 δωροφορία ἐν（「把禮物帶進」），後者（Nickle [*Collection* 134 n.259] 認爲可能是原來的）是試圖「改進」前者的結果（so Metzger 537-38, endorsed by Moo III 907 n.2; cf. Cranfield 2.778 n.2; Schreiner 784）。

19 Dunn 2.879 則認爲，保羅將服事的對象簡單地稱爲「耶路撒冷」，這暗示他承認耶路撒冷——因而屬於該處的耶城母會——在救恩歷史上的重要性。

20 Cf. NAS ('may prove acceptable'); Morris 524 n.151. εὐπρόσδεκτος 在此並無禮儀意義（so H.-G. Link, *DNTT* 3.746）。現修則譯爲「得到信徒的滿意」；參陳終道 288（「令衆人感到滿意，看出他〔保羅〕的公正無私，光明磊落」）。

21 因此，我們不必像 Schlatter 269-70 那樣假設，保羅在書寫林後和羅馬書期間，收到有關猶太基督徒對他極度不滿的消息。

神得到感謝，也會把合一的精神注入分佈在羅馬帝國和更遠之處的整個基督教會。[22]（二）必曾有一明確的處境驅使保羅有這種恐懼，唯一的可能就是在安提阿發生的衝突（加二11～14）：保羅懼怕，若外邦教會給耶城教會的捐款被拒，在安提阿開始的教會分裂會加深至不可補救的地步。[23]（三）本節只提到一種（不是兩種）恐懼，保羅的意思是：「請祈求神，使猶太人不會傷害我，（因而）我帶去的捐款會受基督徒歡迎。」這就是說，從不信的猶太人而來的危害（甲）與捐款可能被拒絕（乙）是相連的：因爲，若耶城教會接納保羅帶來的捐款，這在不信的猶太人眼中等於宣告耶城教會是與保羅團結一致的，而這會危害，甚至毀滅教會向猶太人傳福音的可能。因此，猶太人對保羅的來臨的反應越強烈，他帶來的捐款便會越不受猶太基督徒歡迎（儘管後者巴不得可以接受它）。[24]耶城的基督徒絕不可能會不受日漸高漲的民族主義情緒（這導致66年的猶太人叛變）影響，這種情緒會以懷疑的眼光看外邦人的奉獻（按約瑟夫的報導，使猶太人的叛變成爲無可避免的首個行動，就是聖殿不再接受一個外國人的禮物或祭物這項決定），爲保羅的恐懼提供了最適切的處境和解釋。[25]可是，保羅本身並沒有把（甲）和（乙）連起來；他在這裏所表達的關注有其他的、足夠的解釋（見下段）。[26]

---

22 Carson, 'Romans 15:14-33' 216. Cf. Cranfield 2.778: 作者以將教會募捐所得的「善款」（當代）送交有需要的人爲喻：這款項被悅納並非必然的結果。Dunn 2.879 稱葛氏這種比較爲「使人愕然（amazing）」的；cf. Moo III 910 n.22.

23 Nickle, *Collection* 67.

24 Schmithals, 'Collection' 81-83（引句出自 82）。Bornkamm（'Römerbrief' 136-37）提出異議。

25 Dunn 2.879-80（引約瑟夫《猶太戰記》2.409-10；見《背景文獻》153-54〔§73〕）。Bryan 225 採相同的立場。Cf. Wan, 'Collection' 202-3; 作者認爲，主張獨立的分子會向耶城的基督徒施壓，要後者表明與前者團結一致，而保羅帶著大筆捐款來到耶城就會正好落在這種日漸高漲的張力之中。

26 Cf. Moo III 910-11.

（四）由於保羅以此捐款爲教會合一的象徵，[27]若此捐款被耶城教會拒而不納，等於（1）耶城教會不承認外邦信徒是神的末世子民的一部分，與猶太基督徒同享完全的、天國公民的地位，亦即是（2）不承認外邦基督徒可與猶太基督徒一同分享以色列的屬靈遺產，因而不承認保羅向外邦人宣教的工作是「合法」的，[28]（3）而基督教亦會分裂成爲耶城教會所代表的猶太基督教（甲）與在巴勒斯坦以外、由保羅所建立的衆教會所代表的外邦基督教（乙）這兩派。[29]保羅爲甚麼有這樣的恐懼呢？事實證明，保羅與耶城教會領袖的關係良好（徒二十一18～26；參：加二6～10），但在耶城教會中有許多熱衷律法的猶太基督徒（參：徒二十一20～21），[30]其中的猶太派基督徒（見註28）反對保羅的宣教工作，因爲他們不認同保羅的信念，即是合一的教會包括沒受割禮的外邦信徒；他們甚至試圖使保羅引領歸主的外邦信徒改投他們的陣營，接受他們對基督徒信仰和生活方式的理解（如加拉太書，林後十～十三[31]所反映的）。[32]鑑於這事實，保羅此刻的恐懼

---

27 參十五25註釋末段（上面624-25），十五27註釋末後兩段（635-38），尤其是（四）（637）。Cf. also Dodd 236.

28 依次見：Byrne 442-43; Wedderburn 41. 後者指出，保羅宣教工作的這基礎一旦被破壞，猶太派基督徒（此詞見《羅》1.106註19）的宣教士便可長驅直入保羅所建立的教會，宣告他們必須完全或部分接受猶太人的生活方式，才可享有完全的救恩（這曾在加拉太的教會發生）（參下文）。

29 Dunn 2.879. Cf. Cullmann, 'Dissensions' 125; Peterman, 'Romans 15.26' 461 = 'Romans 15.25-31' 182-83; Stott 389（斯托得 528）。加二2 顯示，早於保羅歸主後第二次訪耶城時，這就已是他的關注；參《眞理》99-100；Fung, *Galatians* 89-90.

30 雅各所說的「數以萬計」（20節，現修）可能是辭令式的誇大之詞（so Marshall, *Acts* 344）。

31 亦參腓三 2～11。筆者認爲，腓三 2 的假教師是「猶太主義者」（參《腓》34-41，尤其是38-40），即正文所說的「猶太派基督徒」。

32 Cf. Moo III 910-11; Dunn 2.879 (1); Morris 18 n.74; Martyn, 'Romans' 41. 後者進一步認爲，保羅的焦慮可能與加拉太信徒和加拉太書有關（詳見41-42）。Brown（'Romans' 574）同樣猜測，耶城的信徒可能被保羅對教會「柱石」的微辭（加二6、9）觸怒了。

和請求是不難理解的。[33]

再一次，這禱告（保羅必會這樣祈禱，亦假定羅馬信徒有這樣爲保羅祈禱）有沒有蒙應允呢？這問題有三種答案：（一A）使徒行傳奇怪地對於這捐款隻字不提（除了二十四 17 令人迷惑地暗指此事），這是相當的證據，表示保羅在本書所害怕的事果然發生了，捐款在耶城並不很受歡迎。不過我們不能肯定是否眞是這樣。[34]（一 B）對於保羅不顧危險前赴耶城的主要原因，路加至多只是順便暗指此事（徒二十四 17），這很可能是因這捐項沒有被接納，路加感到尷尬而保持緘默。猶太信徒從一個如保羅的叛教者手中接受捐助，對耶城教會本身是會過分危險的（由於保羅的祈禱的首部分〔31a〕沒有按保羅的盼望蒙應允，我們不能假定它的次部分〔31b〕比較「成功」）。若如是，保羅在猶太被監禁期間也沒有獲得大多數的猶太基督徒的支持；捐款被拒等於保羅被拒，這造成耶城教會與外邦教會之間的關係破裂，這種破裂的影響是永久的。約十年後，猶太人的叛變爆發，結果猶太人被擊敗，聖殿被毀，導致猶太基督徒的影響力也在某種程度上被減弱了，這才使上述的影響得以減少。[35]

（二）捐款的移交受阻——路加在使徒行傳（二十一20～26）

---

33 Fitzmyer II 726 認爲，保羅在這裏等於間接地請求羅馬的信徒（他們與耶城的信徒有特別的聯繫）替他向耶城的信徒說項。可是，經文本身並無任何線索可支持這解釋；事實上，即使羅馬教會收信後立即派人前往，這位信差是無法早過保羅抵達耶城的（見《羅》1.90 註 5 及所屬正文；cf. Murphy-O'Connor, 'Last Years' 341 n.1; Schreiner 782 n.1）。不過，保羅顯然假定，羅馬的信徒會在他自己抵達耶城之前收到此信，因而他們會有足夠時間爲他在耶城的「搏鬬」禱告（cf. Smiga, 'Romans 12:1-2 and 15:30-32' 273）。

34 Byrne 445 ('not well received').

35 Dunn, 'Diversity' 115 ('not accepted'); Dunn 2.880 ('refused'). Ziesler 346-47 也是認爲，路加的緘默是出自尷尬。Wedderburn 40-41 認爲，猶太基督徒因抓緊自己的屬靈權利，不欲與外邦基督徒分享而拒收捐款。Grayston 122 甚至說，整件事有點以大災難收場（'ended in some kind of disaster'）。

的記載將兩件事混為一談：（甲）保羅需要行潔淨之禮，為要表明他是個實踐其信仰的猶太人，有關他反律法的傳聞（21 節）只是謠言；（乙）保羅替四個人出錢，結束他們的拿細耳人之願；從而得出保羅「與他們一同行潔淨的禮」（24 節）的報導。這提示路加在此是倚賴他的資料來源；其中（甲）部分的固有可能性增加（乙）部分的可信性。由於結束拿細耳人之願所費不貲（參：民六 14～15），而保羅很不可能有能力為四個拿細耳人繳費，這筆費用就必須是從保羅帶來的捐款取出來的。這計畫（其實是由保羅在往耶城的途中想到的）開始了，卻沒有完成，因為在保羅自己的、七天的潔淨禮完成之前，亦即在他可以為那四個拿細耳人做任何事之前，不信主的猶太人便企圖殺害他（徒二十一 27～31 節），他被羅馬軍營的士兵及時救出，其後便一直在羅馬的羈押中。保羅的同伴如何處理捐款將永遠無法得知；這捐項一離開了保羅的手，路加便對它失去了興趣。[36]

（三）按使徒行傳的記載（二十一17～26）最自然的理解，耶城教會接納了這捐款。保羅和同伴到達耶城時，「弟兄們歡歡喜喜／熱誠地接待」他們（17 節，新和／現修）；第二天，保羅等人會見了耶城教會的領袖，尤其是雅各（18 節），保羅對他們述說神藉著他的事奉在外邦人當中所行的事（19 節），「他們聽見，就歸榮耀與神」（20 節）。然後他們才請求保羅，藉著行潔淨之禮及資助四個拿細耳人，證明有關他反律法的傳聞是謠言而已（21～24 節），而保羅亦隨即於次日開始為自己行潔淨之禮（26 節）。[37] 我們可由此推論，耶城信徒（至少其大多數）存感

36 Murphy-O'Connor, 'Last Years' 349-51. 作者（349）又提到（但並不採納）另一可能：一些耶城信徒接納了捐款，儘管另一些提出抗議；路加將這種勉強的「非正式」的接納視為對保羅教會的侮辱，因而不予記載。參上面註 34 的 'not well received'.

37 關於 24 和 26 節的解釋，參 Marshall, *Acts* 345 n.1, 347.

激的心接受了捐款，儘管他們對於外邦基督徒是否遵行律法也許存著懷疑，而外邦教會與耶城教會之間的張力仍然存在。[38]

十五 32　「並叫我順著　神的旨意，歡歡喜喜地到你們那裏，與你們同得安息。」

「並叫」或「並使／也使／更使」（呂譯、和修／新譯／當代）等譯法，將本節開首的連接詞視為與上一節開首的「叫／使」字同等，本節所表達的是為保羅代禱的內容的第三部分。[1] 但原文並無「並／也」字，因而這裏的連接詞較可能是表達一種從屬的關係：本節提出了上一節的禱告的至終目的或所導致的結果。[2] 這就是說，如果保羅得以免受猶太不信主的人的危害，捐款又蒙耶城聖徒悅納，本節所說的雙重目的便能達到。[3]

（甲）「歡歡喜喜的來到[4]你們那裡」（當代）——原文的介詞片語直譯為「在喜樂中」，這喜樂是由於經歷了神的保守（31a）以及在送交捐款一事上獲得成功（31b）；[5] 也許附有「放下了心頭大石、帶著愉快的心情」的含義。[6] 如果保羅能夠來到他

38　S. McKnight, *DPL* 146(§4). 根據徒二十一 17（及下）及／或二十四 17 而認為捐款被接納的釋經者還包括：Murray 2.223; Fitzmyer II 726; Moo III 911; Schreiner 783; Stern 438; Gruenler 924. Cf. Bruce, 'Romans' 356 n.2; Stott 390（斯托得 529）。亦參十五 25 註釋註 10 末部分（上面 623）。

1　參鮑 2.185 連註 33。

2　I.e., ἵνα = 'final' (Cranfield 2.779), 'telic' (Seifrid, *Justification* 197): 'so that' (RSV, NEB, NIV, NRSV, NAS); 'almost consecutive' (Käsemann 407): 'And so' (TEV), 'Then' (NJB).

3　Cf. Michel 467-68; Schlier 438; Moo III 911; L. T. Johnson 216.

4　ἐλθών 有古卷作 ἔλθω . . . καί，這是抄寫員試圖簡化原來的結構的結果（Metzger 538; Cranfield 2.779 n.1; Moo III 908 n.3; Schreiner 784）。

5　Cf. Schlier 439. K. Berger（*EDNT* 3.454*b*）則認為，「在喜樂中」（ἐν χαρᾷ）來到是由於向外邦人宣教的工作是個神蹟性的過程，因而帶來喜樂（參：徒十五 3，十三 52）。

6　Dunn 2.880; NEB ('in a happy frame of mind'). Käsemann 407 認為 ἐν χαρᾷ 在此就是用於這種世俗的意義上。

們那裏，那將會是「照著神的旨意」（和修）。[7] 這裏所說的不是在聖經裏已經顯明、適用於所有信徒的、神的一般的旨意，這旨意信徒不必尋求而只需遵行；[8] *而是*關乎個別信徒的、神的特別旨意，是他／她可以且應當尋求的。而禱告的目的不是求神改變祂的旨意來成全我們的心意，而是使自己的心意與神的旨意一致。保羅在信上一再（參一 10）表明，在他何時可以造訪羅馬這明確的事上，他是受命於神，以祂的旨意為依歸，顯出了正當的謙卑（參：雅四 15）。[9]

（乙）「與你們一起休息」（和修）——原文動詞在別處都是按其字面意義指「與別人同臥、同眠」（尤指夫婦）；[10] 在這裏（新約僅此一次）的意思是「與（你們）一起（經歷使人恢復精神體力的）休息」、「一起獲得新的力量，得以精神爽快」；[11] 而「一起」可能有「彼此」的含義，即是藉著彼此相交而同得更新，[12] 所指的不僅是有「一段和你們一起鬆弛的快樂時

---

7 按原文的字次來看，διὰ θελήματος θεοῦ 是連於在其前的分詞「到」字（so Moo III 911; KJV, NKJV, NAS）而不是連於在其後的動詞「同得安息」（as in Käsemann 408），一 10 支持這種理解。Schlier 439 和多數的中英譯本（呂譯、思高、當代、新譯、新和、現修、和修；RSV, NEB, NIV, NRSV）則以此片語為同時形容二者。原文片語在新約另外出現六次，除了林後八 5 之外，全是用來指保羅蒙召作基督耶穌的使徒（見《羅》1.214 註 22 及所屬正文）。以 'Ιησοῦ Χριστοῦ, Χριστοῦ 'Ιησοῦ 或 κυρίου 'Ιησοῦ 代替 θεοῦ 的異文不大可能是原來的，因保羅總是說「神的旨意」（另見十二 2；加一 4；弗六 6；西四 12；帖前四 3，五 18）而不說「耶穌基督／基督耶穌／主耶穌的旨意」（但見弗五 17）（上面註 4 所引作者；加上 Dunn 2.870 n.l）。

8 參十二 2c 註釋註 21 及所屬正文（上面 70）。

9 Cf. Stott 389-90（斯托得 528-29）；《羅》1.214-15；D. Müller, *DNTT* 3.1021（首段末）。Murray 2.223 區別神的 'preceptive will' 和 'determinate' will.

10 BDAG 965 (s.v. συναναπαύομαι). 此字在 LXX 只出現一次（賽十一 6）。

11 依次見：LN 23.86; Moo III 911 n.29. Cf. 'be refreshed' (KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV), 'find refreshing rest' (NAS). 一些古卷省略此字，或以 ἀναψύξω 或 ἀναψύχω 取代它，就是因它在這裏的意思較不尋常（上面註 4 所引作者；加上 Dunn 2.871 n.m）。

12 Cf. Thayer 601 (s.v.); Dunn 2.880 ('be mutually refreshed by'); Byrne 443（'mutual refreshment'）.

光」，[13]而是包括來自信徒彼此相交、互相服事的鼓勵和幫助（參一 12）。[14]也許保羅言下之意（絃外之音）是，他盼望到訪羅馬時，會發現羅馬教會的情況是如他所願的[15]（參較：林後十二 20）。

這雙重目的結果有沒有達到呢？答案是「有，然而」：「照著神的旨意」，也是按照主耶穌對他的應許（徒二十三 11，二十七 24），保羅抵達了羅馬（二十八 14、16），然而不是照他所預期的時間和方法——不是將捐款送交耶城教會之後不久，而是約三年之後（參二十四 27）；不是「在喜樂中」以自由的人的身分來到，而是作爲向凱撒上訴的羅馬囚徒（二十五 11～12、21、25，二十六 32，二十八 19），且是經過幾乎致命的船難（二十七 1～二十八 14）。[16]至於「同你們交往而得休息」（呂譯），即是藉著彼此相交、互相服事而同得更新這部分，可說開始時在某程度上實現了（二十八 15），其後則主要以非所預期的方式實現：保羅在捆鎖中所顯出的勇敢和剛毅（31 節），以及在此困境中蒙主的大能保守的見證（腓一 13，四 13），成了許多信徒的鼓勵和啓發（一 14、15b～16），而保羅亦因福音的進展而喜樂（一 12、18a）。[17]

---

13 NJB: 'a happy time of relaxation in your company'.

14 Cf. Schreiner 783; Schlier 439;《羅》1.221-22。（1）李保羅 2.289 謂保羅這話「除了是說他們的相交會帶給他們安慰鼓勵外，他們也會因著支持保羅的宣教事工而在欠〔原文照錄〕還福音的債一事上得著釋放輕省」。可是，信上完全沒有提示羅馬信徒欠了福音的債（參較一 14〔保羅欠了福音的債〕，十五 27〔外邦信徒欠了耶城教會的債〕）這個思想。（2）Johnson（'Romans' 344）及 L. T. Johnson 6, 216（cf. Grieb 140）皆認爲，原文動詞（像 24 節的 προπέμπω）有保羅獲得經濟支持的含義。此說值得置疑。（3）Nanos 209 n.118 認爲本節的「休息」是從猶太人與外邦人、「弱者」與「強者」在基督裏彼此和好而來的平安。此解釋相當牽強。

15 Wedderburn 100-1.

16 Cf. Stott 390（斯托得 529-30）。

17 詳參《腓》114-32。Cf. Moo III 911: 作者引腓一 12～19，二 25～30 來支持「保羅〔抵羅馬後〕經歷某程度的喜樂」。但腓一 18b～19 所說的繼續不斷地喜樂的原因，是基於保羅這個信念，

戊部：結束的話（十五 33～十六 27）

根據魏馬的研究，一封典型的保羅書信的結束部分呈現以下的次序或模式：

1. 平安的祝福　〔羅十五 33，十六 20a〕
2. 勸勉部分（亦可在平安的祝福之前出現）〔羅十六 17～19〕
3. 問安
   3a. 問安（第一、第二，或第三人稱類型）〔羅十六3～15、16b〕
   3b. 親嘴問安　〔羅十六 16a〕
   3c. 親筆問安
4. 恩典的祝福　〔羅十六 20b〕

即使某一封信的結束部分加上別的項目（例如：表示喜樂、舉薦信）或缺少上述模式的某一項目，上述的次序仍然保持不變。這提示保羅書信的結束部分不是雜亂無章地湊在一起的結束的話，而是小心地建構而成的單元。[1]

與上述的模式比較之下，羅馬書特長的結束部分[2]（它在現存的保羅書信中是最長的）顯出以下的獨特之處：（一）它包括兩個平安的祝福（十五 33，十六 20b）、舉薦信（十六 1～2）、兩列

就是「藉著腓立比教會的禱告和聖靈的支持，他必定能堅守見證而至終得救」（《腓》139）；而二 25～30 所提到的是腓立比人的喜樂（28b、29a）；兩者都不是羅十五本節所說的、保羅與羅馬信徒同得鼓勵和幫助。

1 Weima, *Endings* 154.（右欄是筆者加上的，以便比較。）參《羅》1.59 註 28 及所屬正文。

2 見大綱戊部（上面 8），留意註 2。

的問安（3～16 節，21～23 節），及讚頌（25～27 節）。（二）首列問安的篇幅甚長（十七次問安，提及不下二十六人），且語多讚賞。（三）勸勉部分（17～20a）亦頗長，其結構也比較正式和複雜：除了「勸勉」單元（17～18 節）外，還有表示喜樂（19a）、一般的勸勉（19b）及平安的祝福（20a）。[3]（二）具特殊意義，這將會在該段的註釋引言中指出來。[4]

壹　祝福：一（十五 33）

十五 33　**「願賜平安的　神常和你們眾人同在。阿們！」**

釋經者一般將本節視為上一段（十五 30～33／22～33）或上一部分（十五 14～33）的結束而不是新一部分的開始。[1] 但是魏馬指出：（一）閃族信札的「願（收信人）平安」和希羅信札的「願（收信人）健康」（保羅書信的平安的祝福與後者類似）顯然是屬於整封信的結尾而不是屬於信的本體的。（二）保羅書信卷首的「願恩惠、平安……歸與你們」（例如：羅一 7）與信末部分的「平安的祝福」和「恩典的祝福」（見上述模式〔左頁〕之 1、4）以交叉式排列法前後呼應，這事實決定性地說明了，平安的祝福是屬於書信的結束部分的。[2] 因此，本節是戊部的開首，不是丁

3　Weima, *Endings* 222, cf. 220-21.

4　見：十六 3～16 註釋引言第四、五（即末後）兩段（下面 692-93）。

1　依次見：（是十五 30～33，因而是十五 14～33 的結束）Murray 2.220-21, xvi; Käsemann 406, 389; Barrett 250-51; Moo III 907-8, 885; Schreiner 781-82, 763;（是十五 30～33，因而是十五 22～33，因此也是十五 14～33 的結束）SH 410, l; Dunn 2.870, x;（是十五 22～33，因而是十五 14～33 的結束）Michel 461-62, 8; Byrne 439-40, viii;（是十五 14～33 的結束）Jewett, 'The God of Peace in Romans' 189*b*-90*a*;（是十五 22～33 的結束）Schlier 433-34, x; Wilckens 3.123.

2　Weima, *Endings* 100.

部的結束。[3]

這平安的祝福包含四個元素，分述如下：（一）**引介的小字**——原文開首有一質詞，略帶反語氣（雖然不像「但」字那麼強烈），其功用是將這平安的祝福與上文稍微分開。這符合平安的祝福的性質：它通常是在保羅書信結尾的開首位置，有標題的作用，標示著從書信本體過渡到書信的結尾。[4]（二）**平安的來源**——「賜平安的神」正確地表達了原文「平安的神」[5]（直譯）的意思：神是平安的來源和賜予者（參十五13；帖後三16）。[6]在本節（如在十六 20；帖前五 23；來十三 20），「平安」實質上與「救恩」同義，「平安的神」意即那在教會身上施行拯救及賜下福澤的神，這些福澤包括與神和好（二10，五1，八6）及信徒之

---

3 事實上，在保羅書信裏，平安的祝福從來不是信上最後的一個項目，而典型地是在結束部分的開首（Weima, *Endings* 216 [1]; 參《羅》1.56 之〔六〕）；這正是爲甚麼十五 33 不可能「是羅馬書的結束」（其含義即是，第十六章不屬原著）的原因（Gamble 84; 參《羅》1.48 註 21 及所屬正文）。平安的祝福是保羅書信結束部分常見的一個項目，除了本節和十六 20a，另見於：林後十三 11；加六 16；腓四 9b；帖前五 23；帖後三 16（Weima, *Endings* 87, 詳見 88 的圖表）。後二節（像羅十五 33 及林後十三 11）是書信結束部分的開始；《帖前》6、456 註 623 所屬正文，及《帖後》6、368 需修正如上。

4 Weima, *Endings* 89-90; cf. Gamble 69. 原文小字爲 δέ = 'Now' (KJV, NKJV, NAS), 如在十六 20a；帖前五 23；帖後三 16。另三次用 καί（林後十三 11；加六 16；腓四 9b），因該處的祝福是與上文相連的（Weima, op. cit. 90）。亦參正文的下一段之（二）。

5 ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης, 新約另五次見於上註所提各節（除了加六 16 及帖後三 16〔後者作 ὁ κύριος τῆς εἰρήνης〕）及來十三 20（亦參：林前十四 33）。V. Hasler（*EDNT* 1.396*b*）認爲，這片語也許是得自士六 24（יהוה שָׁלוֹם）。在保羅當代的文獻中，另外只見於僞經「十二族長遺訓」的《但遺訓》五 2（Weima, *Endings* 91）。

6 Fitzmyer III 216; Mounce 271; Gamble 66 n.53. (1) Luther 204 則認爲「平安的神」意即那在和平中受敬拜的神，就如「盼望的神」意即那藉著我們的盼望而得榮耀的神（參十五 13 註釋註 4〔上面 544〕）。（2）D. Guthrie and R. P. Martin（*DPL* 366*a*）認爲，「平安的神」這稱號指出在神裏面並無衝突存在，而且祂關心祂的子民的福祉（希伯來文的 שָׁלוֹם）；因此，「平安」是神的一種態度，也是祂所賜的一種素質。筆者倒認爲，前一個意思較容易在「神的平安」一詞看出來（參《腓》440-41）。

間彼此和睦（十四17、19，十五13）；[7] 換一個講法，「平安」綜合了一切眞福，包括至終得救。[8]（三）祝福的內容——「願賜平安的神與你們同在」（和修）[9] 可理解爲「願賜平安的神賜你們平安」（參：帖後三 16〔用及物動詞〕）；而既然「平安」綜合了一切眞福，這祝福其實包括了平安的神之同在所確保的、一切的福澤。[10]（四）領受祝福者——由介系詞「與」字引介的「你們眾人」（參：林後十三 11；腓四 9b；兩節皆缺「眾人」一詞）。保羅在此加上「眾人」一詞，可能是鑑於上文（十四1～十五13）曾處理羅馬教會的「強者」與「弱者」之間存在著的問題，保羅現在試圖以「眾人」一詞來加強他先前發出的勸勉，要教會中的所有成員都和平共處、和諧一致（參〔例如〕十四13、17、19，十五7）。[11]

---

7 《帖前》457；《來》2.379、476；參《羅》1.357（首段），《羅》2.29、578-79；十四17註釋註36所屬正文，十四19註釋註15所屬正文，十五13註釋註12所屬正文（上面444、451-52、545）。Cf. Moo III 911; Delling, 'Gott des Friedens' 79.

8 Cranfield 2.780. J. E. Bowley（*DNTB* 774*b*）認爲，雖然「平安的神」並非指羅馬的和平女神，但是那些熟悉這羅馬宗教（'cult'）的人會覺得，這稱號暗示這樣的信息，即神所賜給世界的平安只能在保羅所宣講的神的統治中找到，不是在羅馬的統治或宗教裏找到。

9 原文並無「常」字。（1）原文亦無動詞；不過，帖前五 23（ἁγιάσαι）及帖後三 16（δῴη）提示，這裏應補充的動詞是祈願式語法的「是（εἴη, 參：徒八 20）」字（so W. B. Hunter, *DPL* 727*b*），儘管林後十三 11 及腓四 9b 則使用「是」字的未來時態直說式語法（ἔσται），羅十六 20a 也是用了未來時態直說式語法（異文則用祈願式語法）的動詞；因爲表達願望通常是使用祈願式語法的（參：十五 5、13；帖前三 11、12；帖後二 17，三 5）。Delling（art. cit. 76 with n. 2）認爲，應補充的是直說式語法的「是（德文 ist）」字；但其他的平安的祝福所用的動詞（祈願式語法，或未來時態的直說式語法）並不支持這做法。（2）爲甚麼「平安的祝福」應視爲一特別的類型，有別於後面這六節經文所表達的祈願，理由詳見 Weima, *Endings* 104. 參十五 5～6 註釋註 1 後半部分（上面 495）。

10 依次見：Weima, *Endings* 92; Murray 2.224.

11 Weima, op. cit. 95-96; endorsed by Jewett, 'The God of Peace in Romans' 191*a*.（1）一些釋經者認爲，保羅在此表達本節的願望，是因教會的合一受到威脅，因而保羅想要藉這平安的祝福召喚雙方彼此同意：cf. Dodd 236-37; 伯拉糾、敍利亞主教狄奧多勒（《羅》3.185 註 14）（see Bray

關於這平安的祝福，還有兩點值得留意：（一）閃族信札的結尾最常見的公式是「願（收信人）平安」；這很可能就是保羅書信這「平安的祝福」的來源。[12]（二）上述的公式有雙重的功用：一方面標誌著信函的最後結束，另一方面表達對收信人的健康和福祉的關注，後一個功用在希羅信札裏由「願（收信人）健康」這公式履行。若保羅書信的平安的祝福是源自上述的公式，則它很可能同樣具有類似的雙重功用：將書信結束，並表達對收信人的屬靈福祉的關注。不過，平安的祝福並不是書信的最後結束（這功用由「恩典的祝福」〔如十六 20b〕履行），它的功用是標示書信的結束部分的開始，因而將下文與上文分開。[13]

保羅在平安的祝福之後加上「阿們」，[14] 其目的似乎是要喚起讀者（即是在崇拜中的會衆〔參：西四 16〕）的回應（參：林前十四 16），[15] 藉此肯定保羅的祝福，表示這也是他們所願的。[16]

367*b*-68*a*, 368*a*-*b*, respectively）。可是，此說不大可能是正確的，因平安的祝福是保羅書信結束部分的一個公式（cf. S. E. Porter, *DPL* 699*a*-*b*）。但保羅加上「衆人」一詞，則似乎確有上述的意義。（2）「衆人」一詞在帖後三 16 的平安的祝福有類似的意思（參《帖後》372）。

12 Weima, *Endings* 65-66, 98-99. Delling（'Gott des Friedens' 78-79）則認爲此平安的祝福是合併了兩個舊約詞語而成的：「主與你們同在」（例如：得二 4）及「平安與你們同在」（例如：次經多比傳〔S＝西乃抄本〕十二 17）。

13 Weima, op. cit. 100. 參上面註 4 及所屬正文。Gamble 72 則認爲，這平安的祝福在內容及功用上與一般希臘信札的「願〔收信人〕健康」十分相似。

14 由於其他的平安的祝福（見上面註 9 之〔1〕首先提及的五處〔徒八 20 不算在內〕）之後並無 ἀμήν 一字，Jervis 150 認爲此字不是原來的。Metzger 538 記錄了梅茨格本人的看法，即 ἀμήν 應放在方括號內，以表示有極強的外證支持這字是原來的（甲）和抄傳的可能性同樣有力地支持這字是後加的（乙）二者之間的衝突。Metzger 538 將此字的可靠性定爲 B 級，這在 R. L. Omanson 的 Metzger 增訂版初稿已升爲 A 級。Dunn 2.871 n.n 和 Schreiner 784 都是根據其較強的外證而接受此字爲原來的。有古卷（P^{46}〔見上面 145 註 35〕）缺此字，但將信末的頌讚（十六 25～27）放在此處；這方面的討論參《羅》1.44-52。

15 Cf. H. Schlier, *TDNT* 1.337; H. Bietenhard, *DNTT* 1.99; Käsemann 408.

16 Cf. J. L. Wu, *DPL* 558*b* (§5.1). 作者認爲，保羅故意加上此字，爲要藉著使會衆集體地說「阿們」而促進他們的合一。亦參《腓》498-99。

貳　舉薦（十六1～2）

1　我對你們舉薦我們的姊妹非比；她是堅革哩教會中的女執事。

2　請你們為主接待她，合乎聖徒的體統。她在何事上要你們幫助，你們就幫助她；因她素來幫助許多人，也幫助了我。

這兩節是保羅爲非比寫的「薦信」（林後三1）。[1]在書信的結束部分推薦第三者，這做法在當代的希臘文和拉丁文的信札裏有很多例子。[2] 此薦信在結構和用詞上都與當代的希羅信札所見的推薦信十分相似；後者有相當固定的形式，其結構包括六個元素，而非比的薦信完全依照這形式（只欠其中一項），如下：（一）動詞「舉薦」：「我對你們舉薦」；（二）被薦者的名字：「非比」；（三）被薦者的身分：「我們的姊妹……她是堅革哩教會中的女執事」；（四）所提出的請求：「請你們爲主接待她……你們就幫助她」；（五）被薦者的情況（缺）；（六）目的或原因子句：「因她素來幫助許多人，也幫助了我」。[3]

釋經者幾乎一致地認爲，羅馬書很可能是由非比帶交羅馬教會的。[4] 有幾點支持這看法：（一）非比是保羅在本章第一個提及的

1　συστατικῶν ἐπιστολῶν, 複數所有格；其單數主格爲 συστατική ἐπιστολή. 參：林前十六3。亦參：徒十八27。

2　Weima, *Endings* 216 (2). 因此，不能因爲這兩節是一封薦書就認爲全章原是一段獨立的文字，而把它和一～十五分開（參《羅》1.58-59之〔二〕；詳參 Gamble 84-87）。

3　Weima, *Endings* 150-51. Agosto（'Commendation' 431）簡化爲四個元素：（1）認明身分：合併上面之（一）和（二）；（2）證明資格：即上面之（三）；（3）提出請求：即上面之（四）；（4）證明資格：即上面之（六）。Gamble 84 指出，2節的「接待」（δέχεσθαι）和「〔有需〕要」（χρῄζειν 或 χρείαν ἔχειν）等字眼常在當代的薦信中出現。

4　So, e.g., SH 416; Kürzinger 55*a*; Cranfield 2.780; Wilckens 3.131; Reicke, 'Romans' 65; Bryan 225; France, 'Women' 88; Ehrman, 'Women' 363*b*; C. Brown, *DNTT* 3.1063 (cf. 1065).

人物；（二）若被薦者不是帶信人，那人的到訪通常是指未來的事（參：林前十六 10；西四 10）；（三）在信上推薦帶信人是古代信札經常的做法，這裏似乎反映了這做法（參：西四 7～9）；（四）有數份古卷在信末表示非比是帶信人。[5] 奧古斯都所組織和發展的公共郵遞服務，是只爲官方的事務而設，在沒有影響力或行賄的情況下，平民百姓是不能使用這服務的；富有的人士通常會用家奴作送信員，或幾家人共用一個送信員；若路途遙遠，唯一的方法就是倚賴那些在爲自己辦事的同時可以爲別人送信的旅客。保羅似乎是倚賴他可信任的同工或其他的基督徒旅客代勞（本節；參：林前十六 3；弗六 21～22；西四 7～9；門 12）。[6] 一些釋經者進一步認爲，非比作爲羅馬書的帶信人是保羅的個人特使，收信人對保羅所寫的有不明白的地方，可以請非比解釋，保羅提出非比的身分就是要讀者明白她有資格解釋他所寫的這封信；[7] 或認爲，非比作爲保羅的「特使代表」被保羅委以「重要的任務，意即非比必須爭取及說服羅馬家庭教會，支持保羅的西班牙宣教事工。而她就是這事工的其中一個贊助者〔見 2 節〕」。[8] 這些「進一步」的見解都超越了經文的意思，不宜輕易接受。

---

5 依次見：（1）Dunn 2.886; Edwards 354;（2）Morris 528;（3）Witherington, *Quest* 102-3; cf. Bryan 34;（4）Schreiner 786.

6 B. M. Rapske, *DNTB* 1247*a*. Cf. Witherington, *Quest* 102; Dodd 237; Keener, 'Women's Ministry' 237-38.

7 依次見：Fiorenza, 'Romans 16' 61 ('Paul's personal envoy'); Keener, 'Women's Ministry' 238. 可是，非比受託可以解釋羅馬書這假設十分值得置疑；例如，在弗六 21 ‖ 西四 7，推基古只是受託將保羅的情況告訴讀者，不是負責有關他的信的「問題解答」。

8 楊克勤：「羅馬書」70（=「舉薦」66*a*；「贊助者」在「推薦」14 作「協助者」）。亦參十六 2 註釋註 12、13 及所屬正文（下面 680）。Brown（'Romans' 564 n.12）認爲保羅有意要非比和百基拉及亞居拉一同建立西班牙宣教事工的基地。Weima（*Endings* 229 = 'Romans' 363）認爲，非比是保羅的代表，因而保羅對非比的推薦有助於保羅建立他對羅馬眾教會的權柄。R. H. Finger（as reported in *NTA* §32[1988]-1246）甚至看出更多的意思來：非比生來就是個領袖，她是堅革哩地方教會的執事；身爲神學家和演說家，她宣講及解釋保羅的羅馬書；作爲外交家，她在羅馬不同的家庭教會中間進行斡旋的工作；作爲商人，她準備好要支持保羅的西班牙宣教事工。亦參 Minear 23-24 一連串的「臆測」。

十六1 「我對你們舉薦我們的姊妹非比；她是堅革哩教會中的女執事。」

原文開首有一小字，表示保羅現在從上一節「平安的祝福」（十五 33）轉到非比的薦信；這一點不利於本章原是一封獨立的推薦信之說。[1]「我向你們推薦」（新譯）是薦書的專用語（參再上一段）。[2]「非比」這名字（意即「發光的」）來自異教神話，而猶太人是不會採用這樣的一個名字的，由此可以推論，非比是個外邦人；這名字同時提示，非比是個獲得自由的奴隸。[3] 非比稱爲「我們的姊妹」：「姊妹」表示她是基督徒（參：林前七 15，九 5；門 2；雅二 15）；「我們的」不是指非比和保羅的關係密切，[4]或是指哥林多的基督徒整體，[5]而較可能是籠統地指整個信徒群體，這表示「一個普世性或至少是完全國際性的、由弟兄姊妹組成的團體」這概念已經建立起來了。[6]

---

1 I.e., δέ（肯定是原來的）= continuative (Käsemann 410; Cranfield 2.780) and transitional (Wilckens 3.131). 本章（至少 1～23 節）應視爲保羅原著的一部分，此點詳見《羅》1.53-61 的討論。

2 Cf. also Fitzmyer II 728-29. BDF §93 稱動詞 συνίστημι 爲「禮貌的社交公式（a polite social formula）」。這動詞在保羅書信出現十四次（新約另外只二次：路九 32；彼後三 5），其中九次爲「推薦」之意（正面意思的「推薦」〔本節；林後十 18b〕、「被薦」〔十二 11〕或「自薦」〔四 2，六 4〕，負面意思的「自薦」〔三 1，五 12，十 12、18a〕）；另見羅三 5，五 8；林後七 11；加二 18；西一 17。Cf. BDAG 972-73 (s.v.). 此動詞（若是現在時態）屬於所謂「行事式動詞（performatives）」，即所指的行動在說話時就完成了（Fanning 189, cf. 202-3）。

3 Michel 473 with n.8; Schlier 441; Cranfield 2.780; Fitzmyer II 729; Thurston, 'Romans 16' 54. Käsemann 410 指出，奴隸的名字常是取自希臘神話的人物，而奴隸獲得自由後仍保持這樣得來的名字。Φοίβη(Phoebe) 是 Φοῖβος (Phoebus) 的陰性形式，後者是希臘亞波羅神的一個描述詞（J. M. Bassler, in *Women* 134*b*; Morris 528 n.5; cf. R. L. Omanson, *ISBE* 3.853*b*）。

4 As in Arichea, 'Romans 16.1' 408. 屈梭多模（see Bray 369*a*）說，「被稱爲保羅的姊妹並非小事！」但保羅沒有說「我的姊妹」（參較「我的弟兄」：林後二 13；腓二 25；門 7），而是說「我們的姊妹」。

5 Fitzmyer II 729.

6 依次見：Cranfield 2.780-81; Dunn 2.886（引句出處）。有認爲「我們的姊妹」一詞表示非比是保羅的同工（e.g., J. Beutler, *EDNT* 1.30*a-b*; J. M. Bassler, in *Women* 135*a, b*）：就如保羅最親密的

除了「我們的姊妹」，非比的另一身分是「堅革里教會[7]的執事」（新譯）。[8] 堅革哩是哥林多地峽東邊的海港，位於哥林多東南七哩（十一公里），有一連串的要塞將兩地連起來；[9] 保羅曾在他首次於哥林多傳道（至少十八個月，參：徒十八 11、18）之後由此海港啓程返回敍利亞（18 節）。堅革哩的教會很可能是哥林多教會的「分堂」，也許是保羅在哥林多工作的期間建立的。[10]「執事」的原文名詞在上文曾用來指執政者是神的「僕役」（十三 4，新譯），以及基督爲了神的眞理作了猶太人的「僕人」（十五 8，現修）；但在本節是甚麼意思呢？這問題引起了不少爭議，主要的看法可分爲三種。

（一）非比是堅革哩教會的「領袖」或「牧師」。[11] 這看法的

同工提摩太被稱爲「我們的弟兄」及「作神執事的」（帖前三 2），照樣，非比也是被稱爲「執事」（新譯、和修）和「我們的姊妹」（Fiorenza, 'Romans 16' 64）。可是，（1）帖前三 2 原來的抄法較可能是「和上帝同工的」（新譯；參《帖前》227），（2）該節更明言提摩太是「在基督的福音上」（思高）與神同工的；本節則說非比是「堅革哩教會的執事」（新譯）。因此，本節和該節之間的分別給討論中的命題扣上問號；這就是說，不能將「我們的姊妹」解爲「我的同工」。

7 ἐκκλησία（此字可參《帖前》51 註 20 第二段；L. Coenen, *DNTT* 1.300-1）在本書中在這裏首次出現（在本章再出現四次：4、5、16、23 節），而且只是順帶提及；參《羅》1.197-98。

8 Schreiner 788 認爲，外證支持 1b 開首的 καί 字不是原來的；不過，大多數釋經者（e.g., Michel 473 n.9; Cranfield 2.781 n.1）認爲這字是原來的，在文理中十分合適，因它強調了對非比有利的另一事實（她「更」是堅革里教會的執事：Schlier 441）。

9 依次見：R. P. Meye, *ISBE* 1.628*a*; D. H. Madvig, *ISBE* 1.772*b*.

10 依次見：Bruce 252; 及 Thomas, 'Phoebe' 336*b*; Keener, 'Women's Ministry' 238（'Cenchraea'〔另二次見 251 n.12〕是 Cenchreae 之誤）；黃 270；李保羅 2.295。Meeks（*Urban* 49）認爲堅革哩的教會是由保羅派（'the Pauline group'）的人建立的。兩個教會的這種關係提示，保羅有很多機會認識非比（so Moo III 912 n.1）。

11 '[T]he **minister or leader**' (Fiorenza, 'Romans 16' 62); '**leader**': CEV; Jewett, 'Phoebe' 148-49; '**minister**': J. M. Bassler, in *Women* 135*b*; Fiorenza, 'Equality' 170; Cohick 643*b*; Castelli, 'Romans' 277-78, 279, 298 n.13; Fitzmyer III 211; Harrington 144; E. E. Ellis, *DPL* 185*a* (§1.2.3), cf. 187*a* (§1.3.2); idem, 'Co-Workers Revisited' 87-88; Keener 446*b*; Scholer, 'Coworkers' 21*c*, 22*a*, 22*c*;

理據是，保羅使用原文這名詞來指他自己、亞波羅（林前三 5、6；林後六 4）、提摩太（提前四 6）、推基古（弗六 21；西四 7），以及他在哥林多後書的敵對者（十一 15、23），在聖經以外的資料也使用這詞來指傳道者和教師；可見這詞所指的是個受託傳道及照管教會的宣教士，保羅的宣教工作中的「執事」（原文）是具被認可的、「正式」身分的傳道者和教師。因此，非比是以堅革哩教會的正式教師和宣教士的身分被保羅推薦的。「所以，非比是堅革哩教會中的正式領導者，相等於今日教會牧師的職責。」[12]可是，這看法將一個字的意思和它所指的混淆了：原文名詞本身的意思十分籠統（「僕人」），在不同的文理中這名詞可指許多不同種類的基督教工作者；並無理由將保羅作爲「僕人」的內涵轉移到非比身上作爲她「僕人」身分的內涵。[13]此外，並無確定的證據，表示初期教會中有這種女的領袖或牧師；因而

Domisch, 'Romans' 94; H. B. Montgomery, the translator of the *Centenary Translation of the New Testament* (American Baptist Publication Society, 1924; since 1954 published by Judson Press under the title *The New Testament in Modern English*), as reported in Bullard, 'Feminist Touches' 121.

12 Fiorenza, 'Equality' 170-71; 'Romans 16' 63; Haubert, 'Women' 72; 楊克勤：「推薦」15-16；「羅馬書」76；「舉薦」67*a*（引句出處）。E. E. Ellis（*DPL* 185*a*）也是認爲，非比在本地教會中有教師的地位。H. Koester（*INT* 2.139）將本節的 διάκονος 譯爲「宣教士」。

13 Moo III 914 n.9 ('confus[ing] meaning and reference'). Cf. Baumert, *Woman* 205-6. 如 Banks（*Community* 135）所指出，保羅使用 διακονία, διακονέω, διάκονος 這組字彙來指任何信徒所作的任何事奉，從最不重要的到最重要的。（1）διακονία 在保羅書信共用了 23 次，所牽涉的事奉者包括：保羅（羅十一 13，十五 31；林後四 1，六 3，十一 8；提前一 12；提後四 11）和他的同工提摩太（提後四 5）、一般信徒（羅十二 7〔兩次〕；弗四 12）、較顯著的人物（林前十六 15；西四 17）；所指的「事奉有多種」（林前十二 5，現修），包括：舊約的職事（林後三 7、9a）、新約的職事（三 8、9b）、使人和好的職事（五 18）、經濟上的援助（八 4，九 1、12、13）。（2）διακονέω 在保羅書信用了八次（新約全部 37 次），從事者包括保羅（羅十五 25；林後三 3，八 19、20）、教會的執事（提前三 10、13），和另二位信徒（提後一 18〔阿尼色弗，16 節〕；門 13〔阿尼西謀，10 節〕）。（3）關於 διάκονος, 詳見下面註 18。

討論中的看法十分值得置疑。[14]

（二）非比是堅革哩教會中的「僕役」（呂譯），意即她在教會裏「事奉」（現修）。[15]按這種理解，非比在教會中並無特別的身分或地位，她只是以信徒的身分參與事奉；她的工作可能包括照顧貧窮或有病的婦女，以及在婦女受浸時襄禮。[16]不過，若是這樣，保羅很可能會使用動詞「服事」（參十五 25）或抽象名詞「服務」（參十二 7，十五 31）而不是這裏所用的人物名詞。[17]事實上，保羅似乎並沒有使用這名詞來指基督徒一般的事奉；這名詞若是用在籠統的「僕人」的意思上時，通常會與神、基督、主或類似的名字連著出現。[18]

（三A）非比是堅革哩教會的「女執事」（思高、當代、金譯同）這見解獲得釋經者廣泛的支持。[19]其職責被視爲服事婦女、病者和異鄉客，也許還在婦女領洗時襄禮。[20]可是，「女執事」這譯

---

14 Arichea, 'Romans 16.1' 407.

15 Cf. KJV, NIV, NKJV, NAS ('a servant'); TEV ('serves the church').

16 Thayer 138 (s.v. διάκονος, 2); Barclay 207-8. Murray 2.226 認爲並無理由假定當時有「女執事」這職分，因此，雖然非比的工作可與男執事相比，非比的身分只是「僕人」。

17 Thomas, 'Phoebe' 337*a*; Dunn 2.886; Edwards 353-54; 鮑 2.187 註 38。

18 依次見：Moo III 914 n.8; Thomas, loc. cit. 參：（1）神的僕人（羅十三 4〔兩次〕；林後六 4）；（2）基督的僕人（林後十一 23；西一 7；提前四 6）；（3）主（文理暗示）的僕人（林前三 5）；（4）福音的僕人（弗三 7；西一 23）；（5）教會（指普世教會）的僕人（西一 25）；（5）新約的僕人（林後三 6）；（6）猶太人的僕人（羅十五 8）；（7）義的僕人（林後十一 15b）；（8）罪的僕人（加二 17）；（9）撒但的僕人（林後十一 15a）。除了這十五次及本節，διάκονος 在保羅書信另外出現五次，其中兩次指推基古是「在主裏忠心的僕人／僕役」（新譯：弗六 21 ／西四 7），另三次是指教會的「執事」（腓一 1；提前三 8、12）。

19 E.g., RSV, NJB ('deaconess'); SH 416; BAGD 184 (s.v. 2 b)（BDAG 230 [s.v. 1] 則譯爲「代理人、居間者、信差」）；A. Weiser, *EDNT* 1.303*b*; Black 206; Hume 220; Reicke, 'Romans' 65; Kearsley, 'Women' 190; Köstenberger, 'Women' 229, 237; Saucy, 'Women' 174; 屈梭多模（see Bray 369*a*）。敘利亞主教狄奧多勒（《羅》3.185 註 14）稱非比爲 'a woman deaconess' (see Bray 369*b*); 爲甚麼要加上 'woman' 一字呢？

20 Michel 473.

法並不合適，因爲：（1）在頭三個世紀，並無「女執事」這個希臘字；作爲一個專用名詞，這字要在第三世紀後期及第四世紀初才出現，而這「女執事」的職權比一世紀的（男）執事的狹窄多了；[21]（2）現今好些教會將女執事看爲比男執事次一等，「女執事」這譯法可能會使人覺得這看法有聖經的支持。[22]

（三B）非比是堅革哩教會的「執事」（新譯）；[23] 這看法最可取，理由如下：（1）原文名詞在這裏是與一地方教會的名字連著使用，這用法與此詞在腓立比書（一 1）和提摩太前書（三 8、12）的用法相似，而這詞在該二書是指教會中的執事；（2）「是（原文爲分詞）堅革哩教會的……」這種講法提示，非比具有教會認可的身分；[24]（3）提摩太前書三章十一節的「女人」（思高）所指的可能是女的執事；[25]（4）保羅委託非比將羅馬書帶交羅馬教會，與非比具有執事身分的看法相符。[26] 作爲堅革哩教會的執事，非比的事奉便包括「執事」所牽涉的一切職責；[27] 不過，

---

21 Whelan, 'Phoebe' 67-68; MacDonald, 'Real Women' 208. Cf. Brown, 'Romans' 574 n.36; Wright 762*a*. 有關的希臘字是 διακόνισσα（Schlier 441 n.4 則說，此字在二世紀才〔已〕出現）。Couch et al. 218 認爲，若保羅意指非比爲女執事，他會使用原文名詞＋陰性冠詞（＝ἡ διάκονος）。

22 Arichea, 'Romans 16.1' 406, point (3).

23 NRSV ('deacon'); LN 53.67; Cranfield 2.781 ('virtually certain'); Cranfield, 'Preaching on Romans' 79; Bruce 252; Morris 528-29; Moo II 1158*b*; Moo IV 91*a*; Hill 1107*b*; Grieb 144; Baumert, *Woman* 205; Brown, 'Romans' 574; Gaventa, 'Romans' 320*a*; K. Hess, *DNTT* 3.549; C. D. Myers, *ABD* 5.828*b*; Epp, 'Romans 16,7' 274. Romaniuk（'Romans 16,1' 133-34）則認爲，非比被稱爲「執事」是「愉快的誇大之詞（a pleasant exaggeration）」，7 節的「使徒」也是。

24 Cf. Käsemann 411; Schreiner 787; Perriman, 'Women' 64; France, 'Romans' 241; Schlier 441. 若 καί（「也」）字是原來的（見上面註 8），這也稍微加強非比有認可身分之意。

25 參《恩賜》137-38。So also Wright 762 n.582.

26 馮蔭坤：「婦女」201。Manson 952*b* (§828a) 意譯爲 'who also holds office'; cf. NEB（省去 'also' 一字）。Arichea（art. cit. 407-8）批評 NEB 的譯法，認爲它強調職位過於功能。

27 馮蔭坤：「婦女」201；Brown, 'Romans' 574 n.36. Dodd 237 認爲，我們可假定腓立比教會的「執事」是甚麼，非比在堅革哩的教會中也是甚麼。Perriman（'Women' 82）則認爲，在這階段，女的執事的事奉很可能只是所有敬虔婦女皆被預期要作的「善行」（提前五 10，現修）之延伸。

「執事」這名稱，以及教牧書信對執事所定下的資格，意味著其工作主要是一種實際的服務。[28] 由於堅革哩是從哥林多通往東方的海港，許多基督徒會路經此地，因而非比有特多的機會接待客旅；[29] 一個海港中的信徒可能大部分是勞動階級，因而照顧貧、病、孤、寡的需要亦很大。[30]

十六 2 「**請你們爲主接待她，合乎聖徒的體統。她在何事上要你們幫助，你們就幫助她；因她素來幫助許多人，也幫助了我。**」

首二句提出了保羅對讀者的請求。[1] 第一部分是，「在主裏用合乎聖徒的方式來接待她」（新譯）。[2]「在主裏」（本章另六次）與下文的「在基督裏」（本章三次）[3]或「在基督耶穌裏」（3 節）很可能只是造字遣詞上的變化，在意思上並無分別。[4]「在主

28 《恩賜》135-37。Cf. Cranfield 2.781. Moo III 914 認爲，執事的職責包括探病、濟貧，也許還有管理金錢。Stern 439 認爲，和「執事」最接近的希伯來對等物是 *'shammash'*（意地希語〔Yiddish: 中歐或東歐的猶太人所使用的國際語〕作 *'shammes'*），此人主理會堂運作的日常實際事務。

29 SH 417; Denney 718*a*; Dunn 2.886-87.

30 Käsemann 410. Thurston（'Romans 16' 54-55）則認爲非比可能曾是保羅宣教工作上的「牧職助理」。Keener（'Women's Ministry' 239）謂教會的執事要有健全的教導（提前三 9）；但執事的資格並不包括要求於監督的「善於教導」（2 節）這一項；後者與 9 節所說的「存清潔的良心，固守眞道的奧秘」不同。

1 從文法的角度說，2a 開首的 ἵνα 是連於 1 節開首的動詞 συνίστημι（Louw 1 §40 [colons 1.1, 1.2]，引介了保羅推薦非比的雙重目的（Cranfield 2.781）；cf. Moule 145.

2 關於基督徒接待旅客一事，請參十二 13 註釋第三、四兩段（上面 153-55）。本節所用的動詞是 προσδέχομαι（保羅書信另外只二次：腓二 29；多二 13），不是 προσλαμβάνω（羅十四 1〔參 3 節〕，十五 7；門 17）。Käsemann 411 認爲前者在這裏只有世俗的意思（歡迎、提供住宿和幫助）；但「在主裏」一詞表明，這種以實際幫助的方式表達的接待，不僅是世俗方式的接待而已（cf. Cranfield 2.781 n.5）。

3 ἐν κυρίῳ: 8、11、12a、b、13、22 節；ἐν Χριστῷ: 7、9、10 節。Cranfield 2.835 認爲，在這全部十一次中，除了兩次（7、11 節），其餘九次皆可視爲不屬「在基督裏」這特別公式的用法（參《羅》2.191 註 12 及所屬正文，241-42 註 38，515-16 註 25）的範疇之內。

4 Käsemann 412; Morris 529; Moo III 915 n.14; H. Bietenhard, *DNTT* 2.517; Wedderburn, 'Observations' 92 n.4. 參較《羅》1.499 註 16（Moule）。Dunn 2.887 則認爲，保羅重複使用 ἐν κυρίῳ 這簡短的公式，也許是爲要表達某程度的親密。

裏」接待意即以基督徒的身分接待另一位基督徒，因二者是在基督的身體上同爲肢體的。[5]「用合乎[6]聖徒的方式」意即用「和基督徒的身分相稱」的方式去接待。（一）有認爲這裏所指的是與接待者的基督徒身分相稱的方式，重點是在基督徒如何接待別人才算是和自己的基督徒身分相符（參現修：「依照信徒的本份」）；按這種理解，保羅現在訴諸讀者的「自尊」作爲他們行爲的動機，即是尊重「自己是屬於基督」所賦予一己的尊嚴。[7] 不過，（二）這裏的「聖徒」較自然地是同時指接待者和被接待者，接待的方式與兩者的基督徒身分相稱；按這種理解，這第二個片語只是略爲擴充了前一個片語的意思，二者合起來強調了「接待的方式（這包括態度）要合乎聖徒的身分」之意。[8]

保羅的請求的第二部分是，「她在任何事上需要你們幫助，你們就幫助她」（和修）。[9] 非比在羅馬要處理的是甚麼「事」

5　依次見：Cranfield 2.781; Best, *Paul* 126-27.

6　ἀξίως, 在新約另五次：一次與幫助主內同道有關（約叁6），其餘四次分別指信徒的生活要與蒙召的恩，與基督的福音「相稱」（弗四1；腓一27），要「對得起」主（西一10）和神（帖前二12）。關於「相稱」的意思，可參《帖後》59-60。

7　依次見：Murray 2.226; Cranfield 2.782. 李保羅 2.295 則認爲「是指要合乎非比爲堅革哩教會的執事的身分來接待她」；但經文說「聖徒」（且是複數的），因此不大可能是特指非比的執事身分。這評語同樣適用於以下這解釋：「你們要以紅地氈／毯的貴賓方式來款待她」（楊克勤：「推薦」16 ／「舉薦」67*b*），意即在接待非比時所給予她的尊榮，應符合她的社會階級、她作爲教會領袖的地位、她先前對基督教宣教事工所作的貢獻，以及她在羅馬書所設想的宣教計畫中所扮演的角色（Jewett, 'Phoebe' 150）。

8　Cf. Moo III 915 with n.15; Käsemann 411; Morris 529. Mitchell（'Envoy' 647）引 C. B. Welles 的意見指出，προσδέχομαι 一字在外交函件中用來指接待使者。作者認爲，本句背後的「文化假設（cultural assumption）」是，被差派者所受的待遇是應按照差遣者的身分而定。不過，非比並不是保羅的使者（envoy）；見下一段。

9　這第二部分由 2b 開首的 καί 字引介。（1）動詞「幫助」（παρίστημι, 在本節只用了一次）的意思是（如在提後四17）「站在身旁，加以援手」（Cranfield 2.782; cf. Käsemann 411; B. Reicke, *TDNT* 5.837-38; 活泉 2.244）。（2）在 ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῄζῃ πράγματι 一語內，πράγματι 是關係代名詞 ᾧ 的前述詞，卻被放在此代名詞之後（cf. Moule 130; Moo III 915 n.17）。（3）χρῄζω

呢？[10] 有認爲是指訴訟（如在林前六 1），非比是以訴訟當事人的身分往羅馬去；[11] 亦有認爲是指財政的事，非比是受保羅所託往羅馬去，作他的「財務代理」，爲他往西方（西班牙）宣教的工作做準備；[12] 或認爲這「事」就是非比同意贊助保羅的西班牙宣教事工。[13] 可是，「任何事」這十分籠統的講法並不支持上述這些明確

（cf. *EDNT* 3.473*b*）在新約另外出現四次，都是取（如在本節）所有格（cf. BDF §180[4]）的代名詞（太六 32；路十二 30；路十一 8）或名詞（林後三 1）。比單使用這動詞常見得多的結構是「有（ἔχω）需要（χρεία）」（W. L. Lane, *DNTT* 3.958），例如：林前十二 21、24；弗四 28；帖前一 8，四 9、12，五 1。

10 πράγμα, here = 'undertaking' (LN 42.9; G. Schneider, *EDNT* 3.144*b*). 新約另十次；詳參《帖前》309-10。

11 Fitzmyer II 731. Dunn 2.888 認爲不應排除這個可能；889 說很可能是關乎非比在羅馬的業務之訴訟。Michel 474 認爲非比可能在她的訴訟上需要有法律知識的朋友給她意見和幫助。Black 206 也是認爲非比所需要的可能是法律方面的援助，尤其是一個贊助人對入境的非羅馬籍人士（尤其是猶太人）的幫助。

12 用以支持此說的理由如下：（1）下文稱非比爲 προστάτις（3 節），這字常用來指經濟上的贊助人（Johnson, 'Romans' 344）；（2）十五 32 剛提過保羅預期羅馬教會會讓他「得安息」，解爲給他經濟支持（L. T. Johnson 7）；（3）保羅一貫地稱他所收集的捐款爲 διακονία（十五 31；林後八 4，九 1、12、13），而非比是堅革哩教會的 διάκονος（ibid. 217）。Cf. L. T. Johnson II 7, 233; Grieb 144. 可是，首末兩點的說服力都不大；關於第二點，作者對該動詞的解釋值得置疑（參上面 664-65，註 14 及所屬正文該段）。亦參上面 672 註 8 所屬正文。

13 Jewett, 'Phoebe' 151. 作者認爲，緊接著含糊的「事」字的、「她曾是許多人的贊助人，也曾是我的（贊助人）」（2c）這話，提示了該事所指的是甚麼。在這基礎上，朱維特（ibid. 151-53）認爲非比往羅馬的目的就是爲保羅的西班牙宣教事工建立後勤基地，她的三重任務包括：（1）將羅馬書送交羅馬各家庭教會，並使它們統一起來，以致它們可以合力支持西班牙宣教事工；（2）用自己身爲上級社會的贊助人的事實，設法說服各家庭教會相信保羅是可靠的伙伴，並且可以放心參與其事，因她是整個計畫的贊助人，有需要時可對保羅及羅馬教會提供某程度的保護；（3）完成首二項任務之後，進一步請求羅馬的家庭教會提出意見及提供幫助，爲西班牙宣教事工尋找合適的資源。Cf. Agosto, 'Commendation' 432-33. Bryan 226 和 Sampley（'Romans: Response' 111）都認爲，事實是否如朱氏所提議「顯然……是我們不能知道的／我們必定永遠無法知道」。Meggitt（'Economic' 149 n.395）指出，朱維特的理論假定了非比是個富有的贊助人，因而（這理論）是有缺陷的（見下面兩段）。

的解釋；非比可能是爲了某些私人的事情往羅馬去，[14]保羅就趁此機會請非比送信，並請求讀者按照非比的需要幫助她。

末句指出讀者應幫助非比的原因：「因她曾幫助許多人，也幫助了我」（和修）；[15]這在邏輯上較鬆散的講法，其實意即「因她曾幫助許多人，包括我自己在內」。[16]本句主要的釋經問題就是，譯爲「幫助」的原文名詞[17]是甚麼意思。這問題引起了至少三種答案：（一）現代英文譯本意譯爲「尊敬的領袖」。「領袖」這譯法可從兩方面獲得支持：[18]在當代的文獻，這名詞有類似的意思；[19]其同字根的動詞在保羅書信的用法多有「管理、治理」之意。[20]有釋經者甚至在本節譯爲「會衆的會長」。[21]不過，這第一個答案很不可能是正確的，因爲很難想像保羅會說非比曾是他的領袖；她

---

14 依次見：Moo III 915 n.18; Schreiner 787-88; 及 Dodd 237; Barrett 258; Bruce 252; Byrne 447. J. M. Bassler（in *Women* 135*b*）認爲非比大有可能是以宣教士或教會同工的身分前往或途經羅馬；Wright 761*b* 認爲非比是個能獨立地旅行的從商婦人；MacDonald（'Women' 209）則認爲很可能是爲了雙重的原因：私人業務和教會事務。

15 此句在原文以三個小字開始：καὶ γὰρ αὐτή. 頭兩個字的意思可能是：「因爲確實〔是這樣〕」（NKJV: 'for indeed'; 參上面 483 註 1）。第三個字若視爲並非表示強調，意思便是「她」（異文 αὕτη 也是此意）；但若視爲表示強調，意思便是「她自己」（呂譯；NEB, NAS, NJB; BDF §277[3]; MHT 3.41）。後一個意思比前一個更符合文理（so Cranfield 2.782 n.4）；外證支持 αὐτή 是原來的（Schreiner 788）。

16 有古卷（包括 P[46]〔見上面 145 註 35〕）在 πολλῶν 之前加上 καὶ ἄλλων 二字，得出的意思即是「（幫助了）許多其他的人，也幫助了我本人」；這無疑改善了原來語句的邏輯，但在修辭上肯定是不自然的（so Cranfield 2.782 n.4）。句末的 αὐτοῦ 與句首的 αὐτή 首尾相應。

17 προστάτις, 希臘文聖經僅此一次。

18 Cf. Fiorenza, 'Equality' 181.

19 προστάτις 在 LXX 出現七次，其意思分別是「主管」（思高：代上〔編上〕二十七 31，二十九 6）、「監察官」（代下〔編下〕八 10，思高）、「監督〔錢箱〕的官員」（二十四 11a，現中）、「（大祭司的）屬員」（二十四 11b）、「總督」（次經以斯拉叁書〔參黃錫木：《典外文獻》26-28〕二 8）、「（聖殿的）管理員」（馬加比貳書三 4，思高）。

20 見上面 114-15，註 20 及所屬正文。Cf. Cohick 644*a*; Scholer, 'Coworkers' 21*b*-22*a*.

21 Koester, *INT* 2.139: 'congregational president'. Köstenberger（'Women' 241-42 n.42）對於 R. R. Schulz 將非比視爲 'president' 的立論，提出詳細的批判。

在這裏也沒有被稱爲「堅革哩教會的（原文名詞）」，像她在上一節稱爲「堅革哩教會的執事」，因而她不大可能是教會的會長（相當於今天的長執會主席？）。[22]（二）本註釋所參考的中譯本全部採納「幫助〔者〕」之意，所參考的英譯本亦多譯爲「幫助者」。[23]這譯法十分符合文理：保羅請讀者幫助非比（2b），因她「曾幫助了許多人，也幫助過我」（金譯）；[24]與原文名詞同字根的動詞亦可以有「照顧、幫助」之意。[25]非比給予許多人的幫助大抵包括接待他們其中一些人。[26]下文將會表明，「幫助者」可視爲正確的意譯（見下面第三段〔685〕）。

（三）非比曾是許多人（包括保羅）的「贊助人」、[27]「保護

---

22 So, rightly, Saucy, 'Women' 171. Perriman（'Women' 67）指出，原文動詞的過去不定時時態（ἐγενήθη: 'she became', 'she was' [a *prostatis*]）表示所指的是非比在過去所提供的幫助，不是她現在在教會中具權柄的地位。第一點亦見 Piper and Grudem, 'Overview' 68; Schreiner, 'Women' 219; Meeks, *Urban* 60. Haubert（'Women' 73）對第一點的答辯是：非比曾在某時候對保羅提供領導、照顧和幫助，這話的意思不必多過與保羅在福音的事工上一同有分。這解釋相當牽強。

23 NKJV, RSV, NAS ('helper'); KJV ('succourer'); NIV ('a great help'); NJB ('has come to the help of'). Cf. LN 35.13 ('helper'); BDAG 885, s.v. ('has proved to be of great assistance'); Cranfield 2.751 ('a source of assistance'); Schlier 440 ('ein Beistand'). Grieb 144 則解爲「支持者（supporter）」。

24 Michel 473-74 認爲在這兩種幫助之間有一內在的關聯；Schreiner（'Women' 219）認爲保羅可能是在從事文字遊戲：要幫助（παραστῆτε, from παρίστημι）她，因她曾是多人的幫助者（προστάτις）。Cf. Black 206. 有古卷以 παραστάτις 取代 προστάτις, 很可能正是與動詞 παραστῆτε 同化的結果（Schreiner 788）。不過，παραστῆτε 和 προστάτις 二字在字源上的聯繫要借助於和後者同字根的動詞 προΐστημι 才顯得清楚。

25 Cf. Thayer 539 (s.v. προΐστημι, 2 c); BDAG 870 (s.v. 2).

26 參上面 678 註 29 所屬正文；Hendriksen 2.500-1.

27 (1) '**Patron**': Whelan, 'Phoebe' 79; C. S. Keener, *DPL* 589*b*; Keener, 'Women's Ministry' 240; Jeffers, *Greco-Roman* 79; Osiek and Balch, *Families* 33, 52, 99; Reumann, 'House Churches' 110; Moo IV 91*b*; BDF §5.3（= 拉丁文的 *patrona*）。Clarke（'Romans' 190-91）將非比、亞居拉和百基拉（3 節）及該猶（23 節）一併納入「贊助人」之列。(2) '**Patroness**': D. D. Walker, *DNTB* 158*b*; SH 418; Dodd 237; Field 166; Knox 655; Fitzmyer II 731; Fitzmyer III 211, 216; Thurston, 'Romans 16' 55; Jeffers, op. cit. 262. (3) 'Patron or benefactor' / 'Patron' or 'benefactor' / 'patron, benefactor': J. M. Bassler, in *Women* 135*b* / Meggitt, 'Economic' 146 / BDAG 885 (s.v.)（參下面註 30）。Käsemann 411 反對 (2)，因他認爲「婦女不能取得法律上的功能」（cf. Cranfield 2.783; Schreiner 788）；但見下文。

者」、[28]或「恩人」。[29]支持這見解的理由如下：（1）語詞方面的證據指向「保護者」或「贊助人」爲原文名詞的意思：[30]此名詞的陽性對等字是個廣爲人知的字，且具已確立的「贊助人」之意，常用來描寫富有或具影響力的個別人士作爲希臘宗教團體的贊助人（因而是保護者）所扮演的角色。其拉丁文的對等字同樣重要，對保羅的讀者會是個熟悉的字眼，所指的是一些會社的贊助人。本節所用的陰性名詞具「贊助人」之意，亦從一份二世紀的蒲草紙文獻獲得支持。[31]（2）在羅馬法律下，婦女享有的自由和權利遠超過傳統看法所假設的；她們有不同的方法取得財富和自由地運用財富；因此，她們若有意做一些志願團體的贊助人，她們確實具有經濟和法律上的能力這樣做。銘文方面的證據顯示，有上層社會的傑出婦女擔任志願團體（且不限於婦女團體）的贊助人。[32]在一世紀的中葉左右，分別在哥林多及離開小亞細亞西岸不遠的基阿海島（參：徒二十 15），就曾有兩位著名的婦女，她

---

28 (4) '**Protectress**': Haubert, 'Women' 72; Reicke, 'Romans' 62, 65; (5) '**protector**': Hume 218, 221; (6)'protectress' or 'patroness': B. Reicke, *TDNT* 6.703; Meeks, *Urban* 60; Whelan, 'Phoebe' 68. Barrett 259 認爲非比不可能是保羅的「贊助人（*patrona*）」，因保羅生來就是自由的人（徒二十二 28）；因此，巴列特採較籠統的「保護者」之意。

29 (7) '**Benefactor**': NRSV; Moo III 912, 916; Grayston 123; France, 'Romans' 241; Wright 762*a*; (8) 'benefactor or patron': Bryan 34; (9) '**benefactress**, or patroness': Kearsley, 'Women' 190.

30 BAGD 718 (s.v.): 'protectress, patroness, helper'（參上面註 27、23）；Thayer 549 (s.v.): 'a female guardian, protectress, patroness'. Whelan（'Phoebe' 68 n.5）另引 LSJ 607. Cf. MM 551 (s.v.).

31 Dunn 2.888 points (1) and (2). 有關的陽性形式和拉丁字依次爲：προστάτης, *patronus*. 根據 SH 417（followed by Rogers 344*b*-45*a* = 精華 510），此二字是用來指外籍人士的法律代表，在猶太社群中其意思是法律代表或富有的贊助人。鄧氏（同上第二點之下）同時提到三世紀的一段猶太會堂的銘文，其中一行有 'Ιαηλ προστάτης 二字；鄧氏認爲首個名字是得自聖經所載的「雅億」（士四 17～22，五 24～27），因而所指的人物是個女性；不過，Whelan（'Phoebe' 68-69 n.5）提出較有力的理由，支持 'Ιαηλ 是個男性，因爲：（1）銘文用了陽性的 προστάτης 一字，不是陰性的 προστάτις；（2）緊接著的下一行在結構和用詞上與這一行完全相同，而該處的名字清楚是陽性的。

32 Whelan, 'Phoebe' 73-77 (here 73, 75, 76). Cf. Dunn 2.888-89 point (3).

們運用她們的財富和社會地位，幫助她們同市的人，並改善他們的生活環境。[33]

在（三）的前提下，有認爲非比作爲「贊助人」（或「保護者」、「恩人」）的角色是在於以慷慨的捐獻資助保羅及其他基督徒的事奉，或是資助信徒群體（複數）；[34] 或是運用她的財富、勢力（影響力）和關係去幫助他們，[35] 或可能曾在世俗的權勢之前爲基督徒（包括保羅）辯護；[36] 或是支持異鄉客和窮人；[37] 或是在接待自己教會的信徒以及過境的許多信徒一事上贏得美名；[38] 或是用自己的地位、資源和時間來幫助及支持基督徒客旅。[39] 不過，保羅很可能不是按「贊助人」的傳統或專門意義來使用這詞，[40] 這可見

---

33 詳見 Kearsley, 'Women'. 她們是哥林多的 Junia Theodora（191-98, esp. 194）和基阿的 Claudia Metrodora（198-201）。與非比特別有關的一點，就是有銘文提到第二位女士的 προστασία (patronage), 此字與描寫非比的 προστάτις (patroness) 同字根（202, 207, 208）。

34 依次見：Blomberg, 'Paul' 201; cf. L. T. Johnson 7; 及 Castelli, 'Women' 224.

35 Gaventa, 'Romans' 320a = Gaventa 410*a-b*; Fiorenza, 'Equality' 182; cf. Whelan, 'Phoebe' 84-85. 楊克勤宣稱：「非比是一個贊助者，一個有錢／財有勢的人」（「推薦」16 =「舉薦」67*b*／「羅馬書」78）。Dunn 2.889 將非比的雙重身分連起來：她是堅革哩教會的「執事」，是由於她那爲人所知的、對「許多」外地的訪客（包括住在該地的猶太人和到訪的基督徒）的贊助（endorsed by France, 'Women' 88; cf. Moo II 1158*b*）。

36 Manson 952*b* (§828a). Reieke（'Romans' 65）認爲，她運用自己的社會地位和影響力，爲那些並無哥林多的公民權利（哥林多是羅馬殖民地）的異鄉客負起政治上的責任。J. M. Bassler（in *Women* 135*b*）看出非比有三重的功能：資助教會；有需要時公開地代表教會；運用她的影響力（來自她的財富及社會地位）爲教會解決困難。Thurston（'Romans 16' 55）認爲，非比代表教會處理與政府或法庭有關的事（cf. Fiorenza, 'Equality' 181）；但經文沒有說她是「堅革哩教會的」贊助人，而是「許多人的」贊助人。這評語同樣適用於 Reasoner 209 的臆測：也許保羅在對讀者提示，非比來到羅馬時可能成爲其中一家庭教會的「贊助人／恩人」。

37 *EDNT* 176*b*-77*a*.

38 Byrne 448.

39 Moo III 916, followed by Saucy, 'Women' 171, and by Köstenberger, 'Women' 229.

40 用在法律意義上，προστάτις 指一個對外籍人士或獲得自由身的人提出法律保護的婦女（Michel 473; Schlier 442）。

於以下的事實：[41]（1）在羅馬世界中，「贊助」的語言是極其有力的，[42]因而極少使用；至少在信札上，贊助人和受惠者的身分都是只有暗示而沒有公開的。若保羅在這裏眞的是不加修飾地公開的直稱非比爲他的贊助人，這在希羅人士的耳中聽起來一定是古怪的。（2）贊助人所要求於其受惠者的回報，是在政治方面或社會方面的支持，不是「她在什麼事上需要你們的幫助」這話所提示的那種幫助。[43]（3）被推薦者通常是比其贊助人的社會地位較低的，而從來不會較高。在這裏，保羅卻寫信推薦他的「贊助人」非比；這做法與當日的習俗背道而馳。

以上的事實表示，非比與贊助人的傳統角色不符，因而非比被稱爲「贊助人」不一定表示她是富有的或是屬於上層社會的，像銘文所見的那些女贊助人那樣。很可能保羅在這裏並不是以「贊助人」一詞來描寫非比的身分，而只是借用這詞公開地和有力地讚揚非比，爲要向羅馬的信徒表明她的重要性。[44]保羅說非比對許多人（包括他自己）曾扮演了有如贊助人般的角色。[45]這就是說，原文名詞在本節的意思確是「贊助人」（三），但是所指的其實是非比對許多人所曾提供的幫助，因而「幫助者」（二）是正確的意譯。[46]也許我們可以這樣總結：非比的正式身分是堅革哩教會的執事（1 節），而她曾以這身分或在這身分以外對教會內外的許

---

41 以下三點取自 Meggitt, 'Economic' 147-48.

42 Bryan 34 指出，在一世紀的希羅世界中，宣告某人是自己的恩人或贊助人，就是作出關乎那人和自己的關係的、一項十分嚴肅的聲言。

43 Meggitt（'Economic' 148）認爲本節所提示的是物質方面的支持。但這是不肯定的，因我們並不知道非比在羅馬要辦的是甚麼事（參上面 679-81）。

44 Meggitt, ibid.

45 Perriman, 'Women' 68. Agosto（'Commendation' 431）認爲，保羅將非比的「贊助人」身分放在最後，顯然是要向他的羅馬讀者強調非比配受他們的接待，因她曾接待許多信徒（包括保羅）。

46 關於一個字的「意思」和「所指的」之區別，參較上面 675 註 13 及所屬正文。

多人（包括保羅自己）提供幫助，以致保羅可以說她曾對這些人扮演了有如「贊助人」或「恩人」般的角色。按這種理解，非比雖然被保羅稱爲許多人（包括他自己）的「贊助人」，但她不必是富有和在社會上有高尙地位的人。[47]

有認爲「包括我自己」可能特指保羅在哥林多逗留的三個月期間（參：徒二十2～3）於訪問堅革哩的教會時獲得非比的接待。[48]不過，這看似合理的臆測仍是臆測，因保羅畢竟沒有告訴我們，非比曾以甚麼方式作了保羅的「贊助人」。

叁　問安：一（十六3～16）

3　問百基拉〔#1〕和亞居拉〔#2〕安。他們在基督耶穌裏與我同工，
4　也為我的命將自己的頸項置之度外。不但我感謝他們，就是外邦的衆教

47　（1）Theissen（'Social Stratification' 95）則認爲，非比具有表明上層社會地位的四個標準其中的兩個：她曾幫助保羅；她旅行。（2）Morris 530 認爲，在當日來說，一個婦女孤身上路是十分不可能的事，而保羅並無提到非比的旅伴（如果非比有旅伴，保羅大抵至少會說「我向你們推薦非比和她的朋友」）；由此推論，非比有侍從隨行（so also Byrne 447-48）。這表示非比是富有的。另一方面，Meggitt（'Economic' 144）認爲非比「顯然」是單身前往羅馬。Thurston（'Romans 16' 55）認爲，由於保羅沒有提及非比的丈夫，我們可假定她或是未婚人士或是個寡婦。（3）D. F. Watson（*DNTB* 1003*b*）認爲，非比有能力旅行表示她是富有的（雖然不是貴族）。不過，Meggitt 指出，非比的獨立，或她有能力從堅革哩坐船往羅馬（或〔根據羅十六是寫給以弗所之說〕以弗所）的事實，都不表示她是屬於「傑出人士」之列（'Economic' 144-46, 148-49）；參十六3註釋註31所屬正文（下面699）。根據 Stegemann and Stegemann（'Women' 392）的研究結果，在信主的婦女當中，清楚表明她們是屬於上層社會的指示極其罕有；也不能肯定非比（她可能是單身的）是屬於當地的上層社會。

48　So Fitzmyer II 731; Köstenberger, 'Women' 228; cf. Dunn 2.889; Schlatter 272. 這與動詞 ἐγενήθη 的（過去不定時）時態可能的含義吻合：非比只是在某一特定時間內做了保羅的「贊助人」（so Perriman, 'Women' 68; 參上面註22〔682〕）。就其他的「許多人」而論（其實就保羅而論也是一樣），動詞卻不必有這種限制的含義，而大可指她在不同的時間成爲不同的人的「贊助人」。敘利亞主教狄奧多勒（見上面676註19）則認爲，保羅在哥林多短暫逗留時，非比可能曾在哥林多自己的家中接待保羅（see Bray 370*a*）。

會也感謝他們。

5 又問在他們家中的教會〔甲〕安。問我所親愛的以拜尼土〔#3〕安；他在亞細亞是歸基督初結的果子。

6 又問馬利亞〔#4〕安；她為你們多受勞苦。

7 又問我親屬與我一同坐監的安多尼古〔#5〕和猶尼亞〔#6〕安；他們在使徒中是有名望的，也是比我先在基督裏。

8 又問我在主裏面所親愛的暗伯利〔#7〕安。

9 又問在基督裏與我們同工的耳巴奴〔#8〕，並我所親愛的士大古〔#9〕安。

10 又問在基督裏經過試驗的亞比利〔#10〕安。問亞利多布家裏的人〔首家〕安。

11 又問我親屬希羅天〔#11〕安。問拿其數家在主裏的人〔次家〕安。

12 又問為主勞苦的土非拿氏〔#12〕和土富撒氏〔#13〕安。問可親愛為主多受勞苦的彼息氏〔#14〕安。

13 又問在主蒙揀選的魯孚〔#15〕和他母親〔#16〕安；他的母親就是我的母親。

14 又問亞遜其土〔#17〕、弗勒干〔#18〕、黑米〔#19〕、八羅巴〔#20〕、黑馬〔#21〕，並與他們在一處的弟兄們〔乙〕安。

15 又問非羅羅古〔#22〕和猶利亞〔#23〕，尼利亞〔#24〕和她姊妹〔#25〕，同阿林巴〔#26〕並與他們在一處的衆聖徒〔丙〕安。

16 你們親嘴問安，彼此務要聖潔。基督的衆教會都問你們安。

本段可再細分爲三部分：第二人稱的問安（3～15 節）、親嘴問安（16a），和第三人稱的問安（16b）。[1] 一些釋經者將第一部分再分爲兩小段：前一段所提的人物是保羅認識較深的（3～7

---

1 Weima, *Endings* 222, cf. 221. 亦參十五 33～十六 27 註釋引言第二段（上面 666-67）。

節）；後一段所提的則可能是保羅認識較淺的，甚或只是憑聲譽認識他們（8～15 節），其中包括兩組信徒（14、15 節）。[2] 較可取的看法是：在名字之後有修飾語的（第 1～10、12～16 號）是保羅個人認識或認識較深的，在名字之後沒有修飾語的（第 17～26 號）是保羅認識較淺甚或只是憑聲譽認識的。[3] 從上面經文內以方括號加上的編號或楷體的標示可見，在第一部分裏，保羅請羅馬教會代向他們問安的計有：二十六位個別的人士（提名的 24 位，另外兩位是按其與有提名的兩位的關係被提及：第 16、25 號）、兩個家庭內信主的人（10b、11b），[4] 以及三間家庭教會（5a、

2　Cf. Stuhlmacher 247; Wilckens 3.133; Moo III 918 (cf. Moo II 1158*b*); Schreiner 789. 參《羅》1.55 註 7。（1）Byrne 450 認爲保羅親密地認識的有七位（該註所引 Gamble 提及的九位〔Minear 25 同〕減去第 7 和第 9 號），很可能還有另四位（後二者加上第 8 和第 14 號），合共十一位（該註所引 Lampe 提及的十二位減去第 10 號）。（2）另有認爲保羅個人認識的有十二位，即 Lampe 提及的十二位減去第 10 號，然後代以第 4 號（Fiorenza, 'Romans 16' 66）或第 11 號（Lo II 32）。（3）Shreiner 792 則認爲保羅肯定認識其中的十位（Lampe 的十二位減去第 9 和第 10 號），另外他很可能也認識後二者及第 4 和第 11 號（即是共十四位，包括沒有提名的第 16 號），其餘的十一位（有提名者，以及 10、11 節的兩個家庭）保羅也許只是憑聲譽認識他們。（4）Lo II 32 進一步認爲，第 3、7、9／14 號（很可能還有第 11、15 號）是保羅的屬靈兒女，因保羅稱他們／她爲「我所親愛的」／「可親愛的」。*筆者對此說存疑*，因這種較含糊的稱謂有別於保羅在他處較清楚的描述：提摩太是「我所親愛……的兒子」（林前四 17；參：提後一 2）、「我在信仰上的真兒子」（提前一 2，現修）；提多「在我們共同的信仰上是我的真兒子」（多一 4）；哥林多信徒是「我所親愛的兒女」（林前四 14）。

3　Cf. Jewett, 'Phoebe' 153-54. 作者認爲，若保羅認識某人而不加上修飾語，這在與別人比較之下會顯得不禮貌。正文尚未提及希羅天（第 11 號）：雖然這名字之後有修飾語，但這修飾語並無表揚性質，而且這名字被夾在首家和次家兩組人的中間，故可能應視爲屬於第二類人士。

4　首家和次家是否家庭教會，有待商榷。（1）釋經者多認爲本段提及至少五間家庭教會（5a、10b、11b、14b、15b）：Dunn 2.891; Schreiner 797; Lo II 33, 35. 參《羅》1.70 連註 2。Wright 763*b* 估計，若每間家庭教會有 6-20 個會友，則羅馬的基督徒總數約爲 30-100.（2）Byrne 450 提到「四間家庭教會（5a、11、15、16 節）」；但在「向個人及家庭教會問安（3～15 節）」這標題下包括 16 節顯然是不對的（該節提及的教會也不是保羅問安的對象，而是向羅馬教會問安者），而 10b 的首家和 14b 的乙則不知何故沒有被提及。（3）Caragounis（'Roman Church' 255-57）認爲：本段只提及一間家庭教會（5a 的甲）；乙和丙（14b、15b）並不是家庭教會，

14b、15b）。[5] 在二十六位個別的人士當中，婦女有九位，包括沒有提名的兩位（見上文）和有提名的七位（第 1、4、6、12～14、23 號）；[6] 除了第一號，其餘的都沒有在新約其他地方出現。[7] 在有提名的二十四位個別人士當中，有部分具拉丁名字（第 1、2、4 [?]、6～8、11、15、23 號），大部分則具希臘名字（第 3、5、9、10、12～14、17～22、24、26 號）。[8] 不過，他們的名字本身並不告訴我們他們是屬猶太或異教背景，因爲在當代，不同種族的人都常會採用一個以上的名字，其中一個通常會反映希羅文化的影響。[9]

首家和次家（10b、11b）更不是；在羅馬有一間主要的「羅馬教會」，而本段所提及的各組是散處於羅馬不同地區的「外展站（outreach posts）」（作者特別針對「八組」之說〔參《羅》1.70 註 2〕提出異議）。作者的結論是：羅馬的教會並非完全由不同的家庭教會構成；後者確實存在，但只是與主要的教會一起存在，如在哥林多（林前十六 19）、歌羅西（西四 15；門 2）等地一樣（259-60, 264 [4]）。可是，如 Tellbe（'Roman Setting' 163-64）所指出，作者要倚賴其他的保羅書信來支持其說，但羅馬教會並非保羅建立的，因此我們不能假定羅馬教會的模式與其他的保羅教會的模式相同；羅馬的信徒可能偶爾以一間城市教會的形式聚集，但這不見得是當時羅馬基督教組織上的基本結構。參較十六 5a 註釋註 4 之（3）（下面 705-6）。

5 Cf. Moo III 917;《羅》1.53 註 2 及所屬正文（只有 5a 明說「教會」）。因此，以下的講法不夠準確：「保羅向 28 個不同的個人問安」（Reid, 'Romans 16:7' 244）；不錯，「經文指名提及的有廿八個人」（李保羅 2.296；cf. Schnelle, 'Romans' 113; Scholer, 'Coworkers' 20*a*），但這 28 人包括亞利多布（10 節）和拿其數（11 節），此二人（有別於他們家裏的一些成員）並不是保羅問安的對象。

6 Morris 531 n.17; Schreiner 793; Stott 395（斯托得 537）。Köstenberger（'Women' 223）把第 26 號視爲女性，但阿林巴是男性名字（Thayer 444 [s.v. 'Ὀλυμπᾶς]; BDAG 704 [s.v.]; LN 1.174 [s.v.]）。在問安的名單裏「幾乎一半有提名的是婦女」（Wright 766）這話顯然有誇大之嫌。

7 Scholer, 'Coworkers' 20*a*.

8 Brown（'Romans' 575-76 n.41）則認爲，六個是拉丁名字，十八個是希臘名字（欠詳細資料）。Lo II 27 也是認爲六個肯定是拉丁名字（正文的九個，減去第 2、4、11 號）；J. R. McRay（*DPL* 230*b*）正確地指出，亞居拉（第 2 號）是個拉丁名字（見下面 693 註 2）。Reicke（'Romans' 65）只提出五個（正文的九個，減去第 1、2、4、11 號）。Witherington（*History* 330 with n.18）認爲，猶太名字在此佔少數（作者並無列舉），這反映猶太基督徒在羅馬教會中佔少數。

9 Lampe, 'Romans 16' 224; Schreiner 792; cf. Morris 531. 例如：第 2 號是猶太人（徒十八 2），但「亞居拉」是個拉丁名字（見上註）；第 5、6、11 號是猶太人，但他們的名字並不直接地宣告

第二人稱的問安在本段的第一部分（3～15 節）出現了十五次（16a 的親嘴問安也是用第二人稱，因此在本書共爲十六次）。[10] 在蒲草紙文獻所見的這種問安裏，收信人成爲寫信人的代理，前者替後者向第三者問安，這第三者理應不在收信人的直屬範圍之內。[11] 按這種用法來理解，本段第二人稱的問安便暗示，本書的收信人只是羅馬其中的一間家庭教會，而保羅現在請他們替他向其他的家庭教會問安。可是，一章七節的「所有」一詞表示，「此信是寫給在羅馬的整個基督徒群體及其中的每一個成員」；因此，保羅預期此信會分別在羅馬所有的家庭教會中被讀出；而在讀的過程中，那些被問安者便聽到保羅向他們問安。[12] 由此看來，第二人稱的問安的功用基本上無異於第一人稱的問安（都是表達作者的問安）；[13] 保羅不用後者而用前者，可能是由於會衆在此事

他們的來源（so Lightfoot, *Philippians* 173）。J. W. Whedbee（*ISBE* 1.217*b*）認爲，巴勒斯坦以外的猶太人習慣採用羅馬名字；Bauckham（'Latin Names' 204-5）則指出，猶太人相當普遍地採用聽起來與閃族名字近似（儘管意思完全不同）的希臘或拉丁名字（例如：希伯來名字「西面」、希臘名字「西門」）；也許一些流徙的猶太人只使用他們的希臘或拉丁名字，但許多流徙的猶太人（和一些巴勒斯坦的猶太人）似乎是根據環境而或是使用他們的閃族名字，或是使用他們的希臘或羅馬名字。

Lightfoot（op. cit. 173-77）的研究指出，本段提及的名字中，有不少在銘文中是皇室家庭成員（奴隸及已獲釋的奴隸亦有此身分）的名字。不過，名字相同不等於人物相同（so Bruce, *Paul* 388）；唯有當有可考的證據將銘文中的名字連於一世紀的羅馬教會時，銘文才是有幫助的（so Dodd 17）。陶德（16-17）認爲，屬於此類的名字包括：第 7 號、第 15 號、11 節的次家，僅有可能亦包括 第 24 號和 10 節的首家。Knox 661 則認爲，本段所有的名字都可以在一世紀的羅馬或帝國內的任何其他大城市內找到，因而這些名字本身並不提供本章的目的地清楚的線索。

10 詳見 Weima（*Endings* 106）的表列。以下一段主要取自同書 108。

11 Mullins, 'Greeting' 420-21. 作者（425-26）認爲，本段的被問安者可能不在收信人當中。

12 依次見：《羅》1.195（引句出處）；1.71 註 8 及所屬正文；Schlier 442-43.

13 Cf. Gamble 92-93; Dunn 2.891. *Pace* Jewett, 'Support from Romans' 62, 'Romans 13:8-10' 277-78, 'Romans 15:14—16:24' 611-12; Lo II 34, 192, 193: 保羅要讀者（屬於不同家庭教會的猶太基督徒和外邦基督徒）見面時彼此介紹，彼此問安。與此同時，第二人稱的問安不能視爲與第一人稱的問安完全相等，因後者比前者較直接和較個人化（Weima, *Endings* 105）。參下面 791。

上的參與對被問安者表達了一種更強烈的公開表揚之感。[14]

希羅信札的信末問安包含三個基本元素：表達問安的某動詞；問安者；被問安者。保羅書信的信末問安公式同樣包含這三個元素：動詞「問安」；問安者（或是保羅〔第一或第二人稱的問安〕，或是第三者〔第三人稱的問安〕）；被問安者（或是收信人，或是另外被提名者）。只是，保羅所用的模式比古代其他的作者更爲刻板，因他總是用同一個動詞，三個元素的次序亦保持不變。[15] 信末問安的主要功用是直接地和個人地表達及發展（甚或〔如在本書〕建立）保羅與收信人之間的友好關係，以及促進不同的教會之間的合一和團契。[16] 就本段第二人稱的問安而論，我們可以這樣說：其功用是表達已存在於保羅與被問安者之間的友好關係，藉此與羅馬信徒整體建立友好關係（另見下文）。[17]

---

14 Schreiner 791 同意魏馬此點。Cf. Schlatter 273, Michel 474, Jewett, 'Romans 15:14—16:24' 611: 保羅向他們問安的，也是羅馬的信徒應當看重和尊敬的。Byrne 450 則認爲，保羅使用第二人稱的命令式問安，巧妙地將可以是一連串的、多少是私人性質的問安，化爲公開的見證，表示他在羅馬的信徒群體當中已獲得相當的支持。可是，若保羅使用了第一人稱的問安，這目的就不可以同樣達到嗎？

15 Weima, *Endings* 109-10; cf. Mullins, 'Greeting' 418-19. 前者進一步指出（110-11），三個元素可各有附加的修飾語，例如：（1）形容動詞的：林前十六 19b（「多多地」=「熱切地」〔現修〕）；（2）形容問安者的：羅十六 22、23a、b；（3）形容被問安者的，這方面有三點獨特之處：（a）表達更強烈的親愛（5b、8 節、9 節、12b）或表揚（10a、13 節）之意；（b）常加上「在主裏」或「在基督（耶穌）裏」一詞（見十六 2 註釋註 3 及所屬正文〔上面 678〕）；（c）以關係子句進一步擴充（4a、b、5b、6、7b、c、12c），其作用也是對被問安者加以表揚。這些表揚的詞語，就是保羅用以贏取羅馬信徒接受他的使徒地位及其福音其中的一個方法（114-15, 226）。後者（art. cit. 424）則指出，新約的問安最常見的修飾語（例如，個人的描述）是在蒲草紙文獻的信末問安最少見的。

16 Weima, *Endings* 115.

17 Lane（'Roman Christianity' 213）認爲，保羅的問安其中一個目的就是要增強羅馬衆家庭教會之間的合一感。Jewett（'Phoebe' 153-54）認爲，由於保羅在提及非比要辦的「事」之後，隨即向一連串的人士問安，他的問安構成了他的「招募過程」的第一階段。此見解，像作者對那件「事」的解釋一樣，值得置疑（參上面 680 註 13）。較可取的看法是，這一列的問安立即把羅

與其他被公認的保羅書信的信末問安相比，羅馬書的信末問安呈現三個特點：（一）本書共有二十一次，多過其他書信的信末問安之總和（13 次）。[18]（二）只有本書含有兩列問安；首列特長（17 次問安，次列只有四次），並且幾乎全部是第二人稱的問安（只有 16b 是第三人稱的），而這是保羅較少使用的形式。[19]（三）首列問安含有許多表揚的語句，是其他的保羅書信所沒有的。[20]這些表揚的語句使被問安者在教會的眼中受到尊重，同時藉著強調被問安者與保羅自己的關係，使他自己也與他們同列在這受尊重的地位，並使他們成爲保羅在羅馬教會的舉薦者，可以爲保羅作證。[21] 換句話說，保羅凸顯自己與被問安者之間的正面關係，藉此促進他和他的福音在不認識他的羅馬信徒心目中的可信性。[22]

部分被問安者出現的次序，以及他們個別所得的描寫，同樣提示本段的問安有上述的功用。首先提到的是百基拉和亞居拉：保羅聲稱自己與他們是宣教上的同工（3 節），而他們在「外邦的衆教會」中的顯著地位（4 節）使他們極有資格向羅馬的基督徒見證

馬教會的多個信徒介紹給非比（Käsemann 409; Cranfield 2.783）。

18 Weima, *Endings* 115（作者說 14 次，但筆者根據同書 106-7 的表列只數得 13 次）。本書：第一人稱的問安一次（22 節），第二人稱的 16 次（3～16a），第三人稱的四次（16b、21、23a、b）；其他被公認的保羅書信（魏馬〔77〕列爲：林前、林後、加、腓、帖前、帖後、門）：第一人稱的兩次（林前十六 21；帖後三 17），第二人稱的四次（林前十六 20b；林後十三 12a；腓四 21a；帖前五 26），第三人稱的七次（林前十六 19a、b、20a；林後十三 12b；腓四 21b、22；門 23）。

19 Weima, *Endings* 115-16, 225-26. 作者（116 n.1, 226 n.1）指出，除了定了型的、親嘴問安的公式（林前十六 20b；林後十三 12a；帖前五 26）外，第二人稱的問安另外只見於腓四 21a（already Gamble 74, 92）。（在不被公認的保羅書信內，此公式亦見於西四 15；提後四 19；多三 15b）。

20 Weima, *Endings* 116; 226 稱此爲首列問安最具特色的一面（'the most distinctive aspect'）。

21 《羅》1.60 之（四）連註 32；參上面註 14，及 Weima, *Endings* 116-17, 226; Moo III 917-18; L. T. Johnson 7, 217; L. T. Johnson II 7-8, 232; Lampe, 'Romans 16' 218.

22 Jervis 151; Weima, *Endings* 216 (3).

保羅的使徒職事，以及他的福音在外邦人當中所產生的正面影響。其次是以拜尼土：作爲「亞細亞省第一個歸信基督的人」（5b，現修），他同樣見證了保羅在外邦人當中的宣教工作的成功，見證了保羅所傳的福音的能力（參一 16）。稍後又提到安多尼古和猶尼亞：「他們在使徒中是有聲望的人」（7 節，思高），這也使他們成爲最佳的諮詢人，可以爲「保羅的使徒身分及其福音」的合法性作見證。[23]

十六 3 「問百基拉和亞居拉安。他們在基督耶穌裏與我同工，」

本節在原文是一句：「問候[1] 在基督耶穌裏與我同工的百基拉和亞居拉」（新譯）。二人是夫婦（徒十八 2），[2] 他們的名字在新約裏（總是連著）出現了六次，使徒行傳和保羅書信各三次；保羅總是用「普黎斯加」（思高）這名字，路加則總是用「普黎

---

23 Weima, *Endings* 227（「合法性」英文原作 'legitimacy'）；cf. idem, 'Romans' 362; Jervis 151-52.

1 ἀσπάσασθε, 在本段（3～16 節）一口氣出現 16 次（Weima, *Endings* 106）。

2 Πρίσκα 和 Ἀκύλας 依次爲拉丁名字 *Prisca*（意即：古舊、〔因而〕可敬〔*LatinD* 179, s.v. 'priscus'; J. M. Bassler, in *Women* 136*a*; Thayer 536 [s.v. Πρίσκα]〕）和 *Aquila*（即：鷹〔*LatinD* 19 [s.v. 'aquila'; Morris 531]〕的希臘形式；二字常在新約以外的銘文及文獻出現，但這些資料並沒有提到新約這對夫婦（A. Weiser, *EDNT* 1.56*a*）。（1）SH 419-20 根據考古學的一些發現認爲，這對夫婦是屬於 Acilian 家族一成員的「自由人」（cf. Dodd 15-16; Fiorenza, 'Romans 16' 67；此詞見下面註 8）；Barclay 210 甚至猜測，是否這對夫婦將基督教的種籽撒在這家庭內，以致有一天其中的一個成員——羅馬的元老院議員 Acilius Glabrio——成爲了基督徒（Cranfield 2.784 n.1 認爲大有可能如此）。但是 P. Lampe（*ABD* 1.319*a*, 467*a*）指出，銘文的證據顯示，兩個名字都不是奴隸的名字（因此，Lampe ['Romans 16' 228] 認爲夫婦二人都生來就是自由的人）。J. W. Kapp（*ISBE* 1.217*b*）也是認爲，亞居拉是個自由人，並從他先前的主人、羅馬元老院議員亞居拉本丟（Aquila Pontius）得名，這臆測是全無根據的。（2）楊克勤聲言，「百基拉與亞居拉兩人，一個是拉丁貴婦，一個是出生在奴隸家庭裏的手工者」；「百基拉可能是羅馬亞希禮亞（Acclia）家族的成員」（「羅馬書」73），「她是羅馬貴族阿希利烏斯（Acilius）家的一個成員」（同書 74）。Barclay 210-11 同樣描繪了「羅馬貴族與猶太手藝者，在基督徒的愛與事奉中永遠結連」的美麗圖畫。活泉 244 也是認爲，「她可能是一個出身羅馬貴族的婦人。」但 Cranfield 2.784 n.1 認爲這不大可能。

史拉」（思高）。[3] 在這六次之中，有四次是由百基拉（#1）的名字領先（本節；提後四 19；徒十八 18、26）；[4] 這種反風俗的次序提示，她是二人中較重要的一個。[5] 但是在甚麼意義上呢？有認爲這是（一）由於她的氣質使她成爲那較有支配力的伙伴，[6] 或是（二）由於她擁有較優越的社會地位，[7] 甚或是由於她已獲得自由

---

3 原文依次爲：Πρίσκα (Prisca), Πρίσκιλλα (Priscilla). 有古卷在本節作 Πρίσκιλλαν, 但古卷整體的證據決定性地支持 Πρίσκαν 爲原來的抄法（Metzger 539）。前者（較長的字）是後者的 'diminutive', 此字在文法意義上是指 'a word formed from another to express a little one of the kind'（A. M. Macdonald [ed.], *Chambers Twentieth Century Dictionary* [new ed.; London 1972] 362*a*），即 Priscilla 的意思是 'Little Prisca'. 當 Schreiner 798 說 'Paul prefers the diminutive Prisca' 時，'diminutive' 一字是按其作爲形容詞的意義來使用，指 'Prisca' 是較短的字。Morris 531 合理地批評 NIV 頁邊註的解釋（'Prisca' 是 'Priscilla' 的變體）爲「略有誤導成分」，因 'Prisca' 才是基礎字，'Priscilla' 是其 diminutive；這評語同樣適用於「兩個字沒有分別」（鮑 2.189 註 46）這話。

4 例外的兩次與當日的文化背景有關：路加按當日的習慣以「亞居拉……帶著妻百基拉」（徒十八 2）這自然次序引介他們；保羅以同樣的次序提到「亞居拉和百基拉並在他們家裏的教會」（林前十六 19），因爲他們是在向讀者問安（Denney 718*b*; 參較馮：「婦女」237 註 11）。雖然本節下文同樣提到「在他們家中的教會」（羅十六 5a），但這被 3b～4 節的幾句話把它和二人的名字隔開，因而這裏的情況跟林前十六 19 一口氣提及二人和他們家裏的教會不同；而且在這裏他們是被問安者。

5 SH 418; Knox 658; Fiorenza, 'Equality' 178. C. D. Myers（*ABD* 5.829*a*）認爲，這次序提示百基拉是此二人隊伍的領袖。Cohick 644*b* 指出，在古代，兩個人之中先被提及的有較大的尊榮。

6 Edwards 354; Dunn 2.892（第一選擇）。Cf. Bruce 257: 也許她的個性給人留下較深刻的印象。

7 J. R. McRay, *DNTB* 229*b*; McDonald, 'Women' 204, 'Rereading Paul' 241; Meeks, *Urban* 59; Stowers 75; Dunn 2.892（第二選擇）。Black 207 認爲是由於百基拉本身富有，且在社會上有地位。這第（二）看法不大可能，理由如下（P. Lampe, *ABD* 5.468*b*; cf. Lampe, 'Romans 16' 223 n.29）：（1）第二段的問安（21～23 節）顯示，在社會上有地位者不一定先被提及：擁有寬敞的房子足以「接待〔哥林多〕全教會」的該猶（23a），以及「本城司庫以拉都」（23b，現修）被列在問安者之末。（2）保羅所看重的是一個人爲教會做的工作，不是他／她在異教社會中的地位（參：加三 28）。（3）路加不止一次指出有「顯要的」和「高貴的」婦女信主（新譯：徒十七 4、12）；若他曉得百基拉有高尚的社會地位，他很可能會指出來。Lampe（ibid.）同時認爲，並無證據顯示，百基拉與羅馬的「百基拉地下墓穴」（參張永信：《徒》2.530 註 24）有關聯（Cranfield 2.784 n.1 則認爲「實在有此可能」）。

人的身分，但她的丈夫仍是個奴隸。[8] 較可取的看法是，這是（三）由於屬靈的理由：在教會的生活與事奉上，她比她丈夫更爲活躍，且扮演了更顯著的角色，[9] 因而對保羅及對教會而言她比她的丈夫更重要。[10] 保羅首先向這對夫婦問安，這問安也比其餘的問安較長，很可能是因保羅與他們合作最久，關係也最密切，因而他們是將保羅、他的福音和他的宣教工作介紹給羅馬教會的最佳人選。[11]

亞居拉（#2）是在亞細亞黑海南濱的羅馬省分本都出生的猶太人（徒十八2；參二9；彼前一1）；他移居羅馬，其後因主後49年克勞弟的諭令而被逼與妻子百基拉離開羅馬，來到哥林多；保羅在他的第二次宣教旅程時在那裏跟他們一起工作（徒十八1～3）。[12] 約十八個月之後，他們陪同保羅前往*以弗所*，並在那裏留下來（18～19節），保羅則繼續前往，回到凱撒利亞、耶路撒

8　Meeks, *Urban* 20.（自由人即是已獲解脫奴隸身分的人〔freed[wo]men〕；*此詞在下文應如此理解*。留意此詞有別於「自由的人」〔free persons〕。參上面356註84。）Stowers 75 則認爲百基拉可能生來就是自由的人，且生爲羅馬公民。

9　Cranfield 2.784; P. Lampe, *ABD* 5.468*b*; J. M. Bassler, in *Women* 136*b*; Saucy, 'Women' 163; J. W. Kapp, *ISBE* 1.217*b*; 鮑 2.190。Fiorenza（'Romans 16' 66）認爲是（二）或（三）或二者同時。Perriman（'Women' 62）合併（二）和（三）。Moody（'On the Road Again' 95-96）認爲或是（二）或是（一），或乾脆因她較著名。B. R. and P. C. Patten（*ISBE* 3.973*b*）認爲是由於她剛強的品格（一）及／或她在基督事工上特別有用（三）。M. J. Shroyer（*IDB* 1.176*a*）認爲她比她丈夫更活躍、更能幹。

10　Arichea, 'Romans 16.1' 402; Schlier 443; A. Weiser, *EDNT* 1.56*a*; France, 'Women' 80. A. F. Walls（*IBD* 1.82*c*）則斷言，「眞正的原因不可能被發現」（'The true reason is undiscoverable'）。

11　見上一段的「首先」部分。Cf. Moo III 919. Minear「猜想」（24）：他們先被提及，因保羅十分倚賴他們去處理羅馬教會的動盪情況（25）。

12　路加沒有提及亞居拉夫婦信主的經過，保羅書信也沒有任何跡象表示他們是由保羅帶領歸主的，這都表示他們來到哥林多時已是基督徒。J. W. Kapp（*ISBE* 1.217*b*）則認爲是保羅在這期間引領他們歸主的。可是，未信主的亞居拉不大可能會接待宣教士保羅，尤其是如果他曾在導致克勞弟的諭令的爭議中站在猶太人的一方，反對基督徒傳揚基督（so P. Lampe, *ABD* 1.319*b*）。Lampe（'Romans 16' 227）指出，我們不曉得百基拉是否移居羅馬的：問題的關鍵在於，亞居拉是在本都抑是在羅馬認識她的？

冷及安提阿（20～22 節）；在以弗所，夫婦二人「更加準確地把上帝的道路向〔亞波羅〕解釋」（26 節，現修）。在他的第三次宣教旅程時，保羅回到以弗所（並在那裏工作「三年之久」〔二十 31〕）；在他書寫哥林多前書時，代他們「並在他們家裏的教會」向讀者問安（林前十六 19）。很可能在克勞弟於主後 54 年駕崩，他的諭令失效之後，他們（在林前寫成與本書寫成之間）又回到羅馬；[13] 在這裏同樣有教會「在他們家中」聚集（羅十六 5）。在提摩太後書寫成時，他們又在*以弗所*（提後四 19）。由此可見，他們跟羅馬和以弗所二地有特別密切的關係。[14]

使徒行傳十八章三節表示，亞居拉和保羅同是「製造帳棚爲業」的。原文名詞[15]原來的意思確是「造帳棚者」，但此詞亦可較籠統地指「從事皮革業者」。[16]準確的解釋（關乎保羅要處理何種

---

13 有認爲他們是被保羅差回羅馬做他的先頭部隊，爲他的西班牙宣教工作建立福音基地（Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 328; Stowers 75; P. Lampe, *ABD* 1.320*a*, 5.468*a*; Michel 474; 參《羅》1.55 註 9 後半）。亦有認爲他們返回羅馬重掌業務（Bruce 255; Dunn 2.892; Dunn, *Paul* 683; Barr, 'Romans 16' 108; 參《羅》1.55 註 10）。Moo III 919 則認爲不可能斷定孰是孰非。無論如何，他們返回羅馬後與保羅保持聯絡，尤其是讓他知道基督教的事工在該處進展如何（Bruce 256）。J. W. Kapp（*ISBE* 1.217*b*）的解釋卻令人摸不著頭腦，他說：克勞弟的諭令只是暫時將猶太人拒諸羅馬門外，'and so afterward *Paul* is found there; his need of friends and their affection for him doubtless led Aquila and Priscilla also to go to that city (Rom. 16:3)'（斜體爲筆者所加）。

14 參《羅》1.53 之（二），55 之（二），61-62。如 Moody（'On the Road Again' 99）所說，就聖經的見證所及，他們的「旅行路線」如下：本都、*羅馬*、哥林多、*以弗所*、*羅馬*、*以弗所*。作者（99-100）進一步指出，他們是「城市職事的模範角色（'Role Models for Urban Ministry'）」。

15 σκηνοποιός, 希臘文聖經僅此一次。

16 就如英文的 'saddler' 一字原指造鞍者，但其用法已延伸至指皮革工人或皮革商（Bruce, *Book of Acts* 346 n.6, *Acts* 343）。Longenecker（'Acts' 480）說：保羅來到哥林多時可能向一個路人詢問，哪裏可以找到 'a master tentmaker *or* leather worker' 可向他求職；保羅在其宣教旅程上是以 'a tentmaker *and* leather worker' 的身分謀生的（斜體爲筆者所加）。反對保羅是皮革匠者認爲：任何的皮革工作都會像硝皮的工作一樣在猶太人當中被鄙視；而且，這種工作會染污人的手，這可能會使保羅在上層社會中（他有時在這圈子中活動，參：徒十七 12、19，十九 31；羅十六 23）不被接納（P. W. Barnett, *DPL* 926*a*）。但見下面註 26 所屬正文之（3）。採傳統的「造帳棚者」之意的釋經者包括：Hemer, *Acts* 119, 233; Witherington, *Acts* 545.

原料）未有公認的結論。（一）一說認為，保羅是個織工，他編織帳幕用的布，所用的材料或是山羊毛，或是亞麻布。[17] 在這前提下，有認為在羅馬最重要的顧客一定是羅馬的海陸二軍：羅馬的陸軍每年需要大量的帳棚，海軍則需要大量的帆布（帳棚和帆布都是用基利家毛布造的）。亞居拉可被視為一位年輕的猶太企業家，他的妻子百基拉來自一富有及具影響力的商人家庭，後者供應羅馬的陸軍和海軍的需要。[18] 另一些釋經者則指出，軍方所用的皮製帳幕主要是由皇家的奴隸或自由人，或是由士兵本身（當中不少是手藝者）製造的。因此，亞居拉夫婦所造的較可能是用亞麻布縫製的帳篷，用作海灘上的帳幕、羅馬房子門廳的遮陽篷，或街市攤檔的遮陽篷。[19] 又或者在羅馬、哥林多、以弗所這些大城市中，[20] 許多過境的旅客可能會購買或找人修補帳幕和類似的項目，這些港市的水手在岸上居住時亦會住在帳幕裏；「造帳棚者」可能製造和修補不同種類的、在城市內使用的棚子、罩篷、帆布篷等。[21]（二）又有釋經者認為，除了帳篷（在古代常是皮造的）外，他們所製造的商品很可能包括傢具與陳設品（也許是用基利家毛布編織而成的）。[22]（三）還有一個看法，亞居拉和保羅所用來製造帳幕的材料，有時是皮革，有時是基利家毛布。[23]

17　山羊毛或所製成的基利家毛布希臘文作 κιλίκιον，羅馬人稱為 *cilicium*（與保羅的老家基利家〔徒二十一 39〕的英文名字 Cilicia 相似）；這由山羊毛造成的布料，用來製造斗篷、簾，及其他防濕的織物（Bruce, *Book of Acts* 346, *Acts* 343）。

18　Barr, 'Romans 16' 102, cf. 108.

19　P. Lampe, *ABD* 1.319*b*. 自由人一詞的意思，見上面註 8。

20　亞居拉夫婦與此三地皆有關聯（見上段）：保羅在哥林多（林前四 12）、以弗所（徒二十 34）和帖撒羅尼迦（帖前二 9；帖後三 8）都曾親手作工。

21　P. W. Barnett, *DPL* 926*a*. Gill（'Achaia' 452）認為，亞居拉夫婦所製造的可能包括哥林多劇場（及其他類似的範圍）的帳幕。

22　M. J. Harris, *DNTT* 3.813. Cf. W. H. Gloer, *ISBE* 4.792*a*.

23　So Harrison, *Acts* 276. Polhill（*Acts* 383）似乎認為，「皮革匠」和「基利家毛布工人」都是可能的；參張永信：《徒》2.531：「所用的物料可能是皮革或是羊毛」。

認爲保羅是個織工這看法，遇到以下的反對理由：（1）不論是基利家的山羊毛，或是亞麻布，都不是只用來或主要用來製造帳幕的。將保羅和基利家的山羊毛這樣拉上關係並不合適，因他年幼時已移居耶路撒冷，而他不大可能會在他於耶城開始他的正規神學訓練（徒二十二3）之前，便已學了一門手藝。亞居拉也是「造帳棚者」，而他來自本都，可見「造帳棚」與基利家並無必然的關係。（2）紡織在當時被視爲婦女的工作，若由男性擔任，便會變成受鄙視的工作。從事這職業的男性不能任大祭司；他們在耶城的住宅區是在「糞門／垃圾門」（尼二 13，新譯／現中）的鄰近地區；他們又常被視爲不可靠的見證人。因此，保羅十分不可能會選擇（或被訓練）以紡織爲他的行業。（3）紡織所用的工具和設備在大小、形狀和重量方面都是很不方便攜帶的；這與使徒行傳所見的、保羅可迅速移動的圖畫不符[24]——若考慮到保羅的陸路旅行一般是靠走路完成的，就更是如此。[25]

較可取的看法是：（四）保羅是個皮革工人。因爲：（1）當時的帳幕通常是用皮（不是紡織物）造的。（2）最早期的譯本大致上都假定，保羅的手藝與皮革有關。（3）雖然硝皮的工作被猶太人視爲不潔，但是使用已預備好的皮革來製造物品則並不可恥。（4）皮匠所需的工具比起織工的裝備容易攜帶多了（切割用的工具、鑽孔用的錐子、磨削用的石頭，都可以放在一個袋子裏），因而合適使徒行傳所描繪的保羅。[26]基於上述理由，我們可以視保羅和亞基拉爲皮匠，他們用皮製造帳幕和其他的皮具；

---

24 Rapske, 'Paul's Citizenship' 106-7. Cf. Hock, *Tentmaking* 21 (citing T. Zahn); W. H. Gloer, *ISBE* 4.792*a*; W. Michaelis, *TDNT* 7.394.

25 Rapske, 'Acts' 7.

26 Rapske, 'Paul's Citizenship' 107; 'Acts' 7. 關於（2），Jackson and Lake（*Beginnings* 4.223*a-b*）強調，雖然就辭源而論，σκηνοποιός 的意思是「造帳幕者」；但有關的證據之性質（屬於早期，且來自很廣的範圍）似乎證實，其實在的意思是「皮革工人」。

「造帳棚者」這專用名字反映了當時的手藝者普遍的趨勢，就是他們愛用專門的稱號，儘管他們所造的物品是多過那個稱號所提示的。[27]

有釋經者認爲，亞居拉夫婦似乎是企業性的、帳幕及有關商品的製造及貿易商，他們在幾個城市之間往來。[28] 一般認爲，他們是相當富有的：因他們有能力旅行，並且在三個城市都有夠大的房子可以讓教會在他們家中聚集（5a）。他們雖然只是手藝者，卻是獨立的，而且按古代的標準來說，他們經營的幅度也頗大。[29] 不過，另有釋經者認爲，像多數的獨立手藝者一樣，亞居拉屬於社會的貧窮階層；只有很少的手藝者——他們多數是製造奢侈品的，例如金匠和珠寶商——才較爲富有。保羅在哥林多與亞居拉同業時，就曾「受了匱乏」（林後十一9，思高）。亞居拉夫婦有能力旅行，並不表示他們富有。[30] 因爲，在羅馬統治下的太平盛世中，人民享受了前所未有的機會在地中海及其鄰近地區隨意旅行，大致上（參：林後十一26）不受戰爭和土匪所阻；旅行的目的不一而足：除了經商和工作外，還有爲了健康、宗教、體育、遊覽、避債或逃稅等理由；旅行的方式也是豐儉由人：從騎馬或乘坐有蓋的馬車到步行。由此可見，能夠旅行，這本身並不表示富有；除了奴隸和病者，所有人都可以隨意旅行。[31] 至於亞居拉夫婦有大房子這一點，見下文（十六5a註釋）的討論（下面707-9）。

---

27 Hock, *Tentmaking* 21; cited with approval in Rapske, 'Paul's Citizenship' 108. Johnson（*Acts* 322）及Larkin（*Acts* 263）皆認爲，σκηνοποιός 所製造的可包括不同的皮革用品。

28 P. W. Barnett, *DPL* 926*a*. 參上面註18及所屬正文。

29 Meeks, *Urban* 59; cf. Moody, 'On the Road Again' 97. D. F. Watson（*DNTB* 1003*b*）稱他們爲「富有的贊助人」。

30 P. Lampe, *ABD* 1.319*b*-20*a*.

31 Meggitt, 'Economic' 133-34.

保羅初認識他們時，他們是他的「同業」（徒十八 3），如今保羅稱他們爲「我在基督耶穌裏的同工」（3b，呂譯）。「在基督耶穌裏」這詞清楚表示，保羅與他們的同工關係是在「事奉基督耶穌」（現修），即是傳揚基督的福音、服事基督的教會這範疇內；與此同時，保羅可能也想到「在基督裏」這詞一個較深層的意義：由於神決定將他們（三人）視爲在基督裏，即是接受基督所作的爲「爲他們」而作的，他們就被神稱爲屬於基督的，且獲得自由去爲祂工作。[32] 百基拉和亞居拉屬於保羅的「長期同工」之列，他們與保羅的關係從保羅的第二次宣教旅程開始，一直延續至保羅生命的結束（參：徒十八 2；提後四 19）；不過，他們並不是保羅的從屬，受命於他（像提摩太或提多那樣），[33] 而是獨立地與保羅在福音事工上合作，一面從事他們的行業，一面服事基督徒群體。[34]

「同工」一詞的原文在保羅書信另外出現十一次，[35] 保羅稱爲「我的同工」的包括：提摩太（十六 21）、提多（林後八 23）、以巴弗提（腓二 25）、二位女士友阿蝶和循都基（四 2~3）、馬可、亞里達古、底馬、路加（門 24）；只有馬可、亞里達古，和「別號猶士都的耶數」（西四 11〔現修、新譯〕）是保羅同工中的猶太信徒。保羅稱爲「我們的同工」的有腓利門（門 1）和耳巴奴（羅十六 9）。[36] 以上的資料顯示，這詞總是指有分事奉的人。

---

32 Cranfield 2.785; 參上面 678 註 3 後半。

33 依次參：（提摩太）徒十六 1~3；提前一 2；提後一 2；門 1（亦參羅十六 21 註釋〔下面 787-88〕；《帖前》47-48）；（提多）加二 1；提後四 10；多一 4（亦參 Fung, *Galatians* 86）。

34 E. E. Ellis, *DPL* 183 (§1.1); 'Co-Workers Revisited' 85-86; Barr, 'Romans 16' 102.

35 新約另外僅一次（約叁 8）。原文爲 συνεργός.

36 以上共八次。另三次分別指保羅和亞波羅是「上帝的同工」（林前三 9，現修、新譯），提摩太是「上帝〔的〕同工」（帖前三 2，呂譯）——即是這些人與神同工（參《帖前》227）——以及保羅是「你們〔哥林多人〕喜樂的合作者」（林後一 24，思高）。

（一）艾理斯認爲，「同工」、「工人」（提前五 18；提後二15）和「勞苦〔工作者〕」（例如：羅十六 6、12）通常是幾乎相等的詞語，所指的不是一般的信徒，而是從事巡迴式的或在本地教會事奉的人，他們有權接受教會的經濟支持及會衆的尊敬和順從。[37] 不過，至少就本節而論，這種描述似乎並不適用於百基拉和亞居拉。[38]

（二）不少釋經者強調百基拉被稱爲保羅同工的重要性，例如：百基拉置身於保羅同工的行列，容許我們下這樣的結論：一些婦女在早期的基督教宣教活動之策劃及推動上的參與，佔著主要的位置；[39] 新約中有三位婦女（百基拉、友阿蝶、循都基〔腓四2〕）被稱爲保羅的同工，有力地表明婦女在使徒時代的教會扮演著活躍的教牧角色。[40] 可是，這類解釋所犯的邏輯錯誤是顯而易見的：因爲，兩樣東西可用同一個形容詞來描寫，不等於這兩樣東西在每一方面都完全相同（例如：灰色的小貓和灰色的天空是否完全一樣？）；兩個人（例如：百基拉和提摩太）同被稱爲保羅的同工，不等於二人有相同的事奉。此外，保羅、亞波羅和提摩太被稱爲神的同工（見註 36），但他們顯然不是與神同等的；提摩太被稱爲保羅的同工，但他是居於從屬的地位，常被保羅差遣（例如：徒十九22；林前四17；腓二19；帖前三2），卻沒有一次差遣保羅。由此可見，「甲是乙的同工」這話不必有「甲與乙完

---

37 E. E. Ellis, *DPL* 183*b* (§1.2.1); 'Co-Workers Revisited' 86-87.

38 另有稱二人爲早期的基督徒宣教士之表表者（Käsemann 413; cf. A Weiser, *EDNT* 1.56*a-b*）；甚或認爲旅行（巡迴）的宣教士夫婦可能是常規多過是例外（Osiek, 'Women' 314）。這一對宣教士夫婦以百基拉爲領袖，她的工作會包括了講道、教導、主持在她家中的教會，以及作其他信徒的贊助人（J. M. Bassler, in *Women* 137*a-b*）。

39 Castelli, 'Women' 224-25 (they 'participated centrally in the framing and enactment of . . .'). Cf. MacDonald, 'Women' 203: 二者都在宣教工作的擴展上扮演極重要的角色。

40 France, 'Women' 86. Patzia（'Women' 177）將本段有提名的七位婦女都視爲保羅的同工。

全平等」或「甲具與乙相等的權柄」的含義。因此，當「同工」一詞（或具表達領導地位或能力，或表達權柄之可能性的另一個詞）在保羅書信中被用於一個婦女身上時，我們不能據此就假定，這位女士在保羅的宣教事工上是與保羅等量齊觀的伙伴（這命題必須根據文理及其他理由方能成立）。[41] 我們可以合理地達到的結論只是，作爲保羅的「同工」，一些婦女與保羅的宣教和建立教會的工作有密切的關係；但這並不告訴我們，她們所扮演的明確角色是甚麼。事實上，「同工」一詞的重點是在於她們和保羅的關係（她們曾跟他一起工作），不是在於她們做保羅及其他的使徒所做的同樣的工作。[42]

十六 4　「也爲我的命將自己的頸項置之度外。不但我感謝他們，就是外邦的眾教會也感謝他們。」

原文以不定式的關係代名詞「他們」（思高）開始，但其意思似乎與這關係代名詞簡單的形式無異。[1]「爲了我的性命」（新譯）意即「爲了救我」（當代）。[2]「頸項」受到危害即是性命受

41　Köstenberger, 'Women' 225-26. Cf. Moo III 920 n.14; Saucy, 'Women' 165.

42　Perriman, 'Women' 82.

1　BDF §293(4) 認爲，在 3 節及以下這一段，ὅς（簡單形式：4b、5b、7c）表達一簡單的陳述，ὅστις（不定式）則指出一項特徵（4a、6b、7b、12b）。按這種區別，後者在本節所表達的意思便是：百基拉和亞居拉是這樣的一種人（cf. Rogers 345*a*）——他們「爲我的性命把自己的生死置之度外」（和修）。但 McKay §19.2.2（cf. MHT 3.47）的解釋較可取：到了新約時代，後者（ὅστις, 但只是限於陽性和陰性的主格，以及中性的主格／直接受格）可與前者（ὅς）互換而用，用這個或用那個，似乎是根據句子的音韻而定（多過是爲要表明其前述詞的素質）。例如：4a、b 和 7b、c 各有兩個關係子句，前一句用 ὅστις, 後一句用 ὅς, 此現象可解釋如下：οἵτινες ὑπέρ (4a) 比 οἳ ὑπέρ 順暢，而 οἷς (4b) 是關係代名詞在新約裏所見唯一的複數陽性間接受格；照樣，οἵτινές εἰσιν (7b) 和 οἳ καί (7c) 依次比 οἵ εἰσιν 和 οἵτινες καί 較順暢；ὅς ἐστιν (5b) 亦比 ὅστις ἐστίν 較悅耳。（筆者按：由此看來，6b 和 12b 的 ἥτις 可作同樣解釋。）

2　E. Schweizer（*TDNT* 9.648, *TDNTA* 1349）則把這裏的 ψυχή 解爲指構成生命的時間、精神和健康，得出的意思即是，他們犧牲自己，爲要使保羅可以享受美好和健康的生命（爲了他的工作，保羅需要這樣的生命）。此說值得置疑。

危害，[3] 因而「將自己的脖子冒險不顧」（呂譯）意即「將自己的生死置之度外」（和修）。由於原文詞語所提示的圖像是「把自己的頸項置於（劊子手的斧子）之下」，[4] 因此有釋經者認爲，「說不定在某種情況之下，眞有『頸項』被砍斷的危險。」[5] 不過，原文詞語較可能是慣用語法，意即「（他們爲了我）冒生命的危險」（現修）。[6] 至於這事發生於何時何地，有認爲「肯定」是保羅在哥林多和他們一起工作的期間（參：徒十八 12～17）；另有認爲，除了哥林多，還有許多可能的場合（參：徒十九 23～41；林前十五 32；林後一 8～10，六 5，十一 23）。[7] 多數釋經者則認爲，可能是保羅在以弗所工作的期間（徒十九 8～10，二十 31），[8] 也許是在銀匠暴動的時候（十九 23～41；林前十六 19 證實，剛在此事之前，亞居拉夫婦與保羅一起在以弗所）。[9] 這看法

---

3 J. A. Motyer, *DNTT* 1.241. 參：太十八 6 ‖ 可九 42 ‖ 路十七 2。

4 Cf. Morris 532 n.21; 活泉 245；精華 511。

5 鮑 2.190。Denney 718*b*（cf. Morris 532 n.21）認爲，「頸項」原文爲單數（τράχηλος, 新約另外只三次：路十五 20；徒十五 10，二十 37），這表示「他們的頸項」是比喻性用法。筆者倒認爲，這理據不是決定性的，因 τὸν ἑαυτὸν τράχηλον 可能反映了閃族語法的「個別單數（distributive singular）」，即是以單數表達屬於一組人之中的每一個的一樣東西（MHT 3.23）。

6 So also LN 8.25, 21.8; G. Harder, *DNTT* 3.683; Keener, 'Women's Ministry' 253 n.36.

7 依次見：（1）A. F. Walls, *IBD* 1.82*a*;（2）Schlier 443; Dunn 2.892. A. Weiser（*EDNT* 1.56*b*）解爲指林後六及十一所提到的危險，或是林前十五 32 及徒十九所提到的、與以弗所直接有關的衝突。Fitzmyer II 735 認爲或是在以弗所的銀匠暴動時（徒十九 23），或是在以弗所某次下監時（林前十五 32；林後一 8～9）。

8 Hunter 130; Byrne 451; Riesner, *Early Period* 213; P. Lampe, *ABD* 1.320*a*, 5.467*b*（參：林前十五 32；林後一 8～9）。Schlatter 273 斷言沒有其他的可能，因爲保羅在哥林多時並沒有遇到如此嚴重的危險；他走遍馬其頓一帶地方（徒二十 2）時，亞居拉和百基拉並沒有隨行。一些釋經者認爲，他們可能是以贊助人的身分，冒著危險，運用他們的財富和社會地位所賦予他們的影響力去保護保羅（Dunn 2.892, endorsed by Fitzmyer II 735, and by du Toit, 'Rm 1.7' 386; J. M. Bassler, in *Women* 137*a*）。不過，若他們根本並不富有（參十六 3 註釋註 28 所屬正文該段〔上面 699〕），此說便不能成立。

9 E.g., SH 418; Wenham, 'Rome' 150; Moo II 1158*b*; Fitzmyer III 217; Mounce 274 n.44; Schreiner 795; Harrison 163（海爾遜 336）；徐 127。

也許最可取，但它不是絕對確定的；此事可能是在新約沒有記載的一個場合發生。[10]

這是動詞「感謝」的原文在新約中以人爲感謝的對象（如在次經馬加比貳書十二31）唯一的一次；[11] 通常的對象是神。思高聖經在此作「應感謝」；較合宜的譯法是「感激」（新譯），[12] 即是心存感謝。「外邦的眾教會」原文直譯作「所有的、外邦人的教會」。[13]（一）一些釋經者認爲，他們感激百基拉和亞居拉，是因後者本身的事奉使外邦人大大得益，或因他們慷慨地贊助及支持許多細小的基督徒群體。[14] 不過，（二）下半節與上半節的緊密關係提示，外邦眾教會與保羅一起感激百基拉和亞居拉，是因後者爲保羅（外邦人的使徒）所作的自我犧牲之舉，此舉廣爲外邦眾教會所知；[15] 儘管就事實而論，外邦的眾教會還有其他的理由感激他們（例如：他們在哥林多、以弗所和羅馬三地的事奉）。[16]

---

10 Cranfield 2.785; cf. Schreiner 795.

11 BDAG 415 (s.v. εὐχαριστέω, 1); Morris 532. 在路十七 16，感謝的對象是那藉著神蹟顯明了祂是神的耶穌（BDAG 415 [s.v. 2]; cf. H.-H. Esser, *DNTT* 3.818）。

12 'Grateful': NEB, NIV, TEV, CEV. Cf. LN 25.100: 'to be thankful on the basis of some received benefit.' P. T. O'Brien（*DPL* 70*a-b*）將本節與林前一 14，十四 18 列爲動詞（在談話的層面上）表達感激的三個列子。BDAG 415 (s.v. 1) 則認爲，這意思是可能但非必要的。

13 ἐκκλησία 在此（及 16 節）指地方教會，即一班基督徒聚集在一起（P. T. O'Brien, *DPL* 124*b*）。參十六 5a 註釋註 4 之（1）（見右頁）。

14 依次見：Schreiner 795; Dunn 2.892 (cf. J. M. Bassler, in *Women* 137*a*). 按這種理解，二人必曾到處旅行（Ziesler 22）。Moody（'On the Road Again' 99）甚至認爲，除了新約提及的三個城市（哥林多、以弗所、羅馬），二人十分可能還在別的城市接待客旅並讓教會在他們家中聚集。

15 Denney 718*b*; Murray 2.228; Cranfield 2.785; Lo II 191. Du Toit（'Rm 1.7' 386）合併（一）和（二）。

16 Cf. Dodd 239; Cranfield 2.786. Schmithals（'Apostolic Council' 55 n.38）認爲，「外邦人的教會」一詞假定了另外的、「猶太人的教會」一詞，二詞是按照「大公會議」之協議（徒十五；參：加二 9）而分別組織的兩種教會的專門名詞。此說從本節一簡單的詞語看出太多的、與文理不符的意思來；「猶太人的教會」一詞從來沒有在新約出現。

十六 5a 「又問在他們家中的教會安。」

保羅也請讀者「問候在他們〔百基拉和亞居拉〕家裏聚集的教會」（現修）（甲）。[1]「教會」一詞在這裏是指家庭教會；直至約三世紀中葉，基督教會並不擁有爲敬拜用的建築物（現今所稱的「禮拜堂」）。[2] 當初期的基督教和猶太教之間的區別變得顯著時，基督徒便不能不與聖殿及會堂分開，改在某些信徒的家裏聚集，這自然地發展成爲家庭教會；[3] 不但在耶路撒冷（參：徒一12～14，十二12～17），並且在福音扎根於其中的外邦城市內，也不管是保羅的宣教範圍內（如哥林多或以弗所）或外（如在羅馬），都採用了家庭教會這個模式。[4]「家」作爲一個社會單元在

1　有古卷（也許是在林前十六 19 的影響下）將本句移往 3 節末後；但這顯然不是原來的位置（so Schreiner 798; cf. Trobisch, *Letter Collection* 100 n.12）。

2　P. T. O'Brien, *DPL* 125*a*. Stern 439 說，ἐκκλησία 意即「被呼召出來的」，所指的是人，不是建築物，如本節所表明的。首句這種解釋被評爲「『詞源研究』在釋經上的誤用」的一個例子（見黃錫木：「語言學」90-91〔引句出自 90〕；參較《羅》1.488 註 6 及所屬正文）。

3　P. H. Towner, *DPL* 417*b*. 黃 272 聲稱，「保羅傳福音的路線，多是在家庭起首。似乎無論在哪裏，他都是先從家庭傳福音，建立家庭教會，以後由家庭教會而擴大成爲地方教會。從前在哥林多他是這樣傳福音……」但見《羅》1.65-66 之（二）。

4　Bruce, 'Identity' 40. 除了本節，ἡ κατ' οἶκον + 所有格 + ἐκκλησία 這結構在新約另外出現三次，分別指百基拉和亞居拉（在以弗所；林前十六 19）、寧法（在老底家；西四 15），和腓利門（在歌羅西；門 2）家裏的教會（cf. Reumann, 'House Churches' 109）。參較：徒十二 12，十六 40。（1）L. Coenen（*DNTT* 1.301）指出，在個別的家裏聚集的、一小群的信徒被稱爲「教會」，這事實表示，此詞的使用不是由地點的重要與否或聚會人數的多寡斷定的；要緊的是基督的臨在以及由祂滋養的信心。（2）Meeks（*Urban* 75）認爲，保羅用 κατ' οἶκον 而不用 ἐν οἴκῳ（參：林前十一 34，十四 35），很可能是爲要區別這些個別的、以家庭爲基礎的小群體和有時聚集一起的「全教會（ἡ ἐκκλησία ὅλη / ὅλη ἡ ἐκκλησία）」（十四 23 ／羅十六 23）；前者是基督教運動的「基本小組（basic cell）」，其核心常是一現成的「家」裏的基督徒成員（cf. S. C. Barton, *DNTB* 1131*b*）。（3）Gielen（'Interpretation' 111-12）則根據古典希臘文及通用希臘文（蒲草紙文獻）的證據指出，κατ' οἶκον 應視爲表達「在何處」（local）而非「個別的」（distributive）之意，即是「在某人的家裏」（cf. BDAG 511-12 [s.v. κατά, B 1 c]; Moo III 920 n.20）。作者又認爲，保羅從沒有明白地拿 ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία 與 ἐκκλησία ὅλη 作對比，後一個詞出現的兩次亦無暗示這種對比（art. cit. 112, 117）；在某地的教會（地方教會）總是一個家庭教會，因前

當時並非指今人所說的直屬或核心家庭，亦包括奴隸、自由人、雇工，有時還有租客或業務上有關聯的人；[5] 而某人家裏的教會則包括這個「家」的基督徒成員以及其他的、在他們家中聚集的基督徒。[6] 聚集的地方可能是公寓式住宅樓宇內的一個單位，或是有石柱的庭院的屋；[7] 最大的家庭教會至多只能容納五十或七、八十人。[8] 當信徒的人數在某地增加時，該地便會有多過一間的家庭教會；這些個別的家庭教會並不被視爲分開的教會，而是一起代表了當地的教會。例如，保羅雖然明知羅馬有不只一間家庭教會，但仍然只是寫了一封信給它們；他似乎假定這樣做便已足夠。[9]

者是「在某人家裏」一起聚集的：前一個詞語總是連著具體的人物（亞居拉和百基拉、寧法、腓利門）出現，這提示他們就是各別的教會的主人，他們所在之地的教會（地方教會）就是在他們各別的家中聚會的（參：羅十六 23，哥林多的地方教會就是在該猶家中聚會的）（118）；這詞在四封不同的書信之問安部分出現，即是在每封信內只提及一間「家庭教會」問安或被問安，若一地的教會是由不同的家庭教會組成，這現象是奇怪的（121）。總言之，討論中的詞語所指的是某地的地方教會，不是家庭教會（124-25）。可是，雖然作者（113-14, 115）正確地指出，在哥林多有「全教會」的聚會（林前十四 23），但她未能成功地解釋羅十六 14～15 的現象，該二節似乎表示羅馬教會有不同的組別，亦無證據表示羅馬教會有全教會的聚會（so, rightly, Lane, 'Romans' 210）。此外，就證據所及，我們曉得只有在哥林多才有一個「全教會」聚集的地方，但保羅在林前並沒有使用本節的 ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία 一詞（Lampe, 'Romans 16' 229 n. 56）。參較十六 3～16 註釋引言註 4 之（3）（上面 688-89）。

5 Meeks, *Urban* 30, 75-76. Cf. Malherbe, *Social* 69. 後者又指出，在新約時代，「家」被視爲一基本的政治單元；其成員可在家的親密關係中找到安全和歸屬感，那是較大的政治及社會建構不能提供的。家主對他所管理的人負有某程度的法律責任，但家的成員之間的團結一致較多是基於經濟方面，尤其是基於心理、社會和宗教方面的因素。（自由人一詞見上面 695 註 8。）

6 Cranfield 2.786; J. M. Bassler, in *Women* 136*b*; Dodd 239（參《羅》1.55 註 10）。

7 Osiek, 'Women' 309. 後一種屋稱爲 'peristyled (colonnaded) *domus*' (ibid.); 見 Jeffers, *Greco-Roman* 225 圖 11.1。典型的住宅樓宇（*insula* = a multi-storey apartment building）的描寫，可參 Lane, 'Roman Christianity' 208-9; Jeffers, 'Rome' 131-33;《帖前》23-24（《羅》1.234）。

8 分別是 Schreiner 797（引 Murphy-O'Connor）及 Stuhlmacher 248; Moo III 919 所提供的數字（Moo IV 92*b* 則說，最大的聚會至多也不超過 20-30 人）。Osiek and Balch（*Families* 97）承認，我們並不知道百基拉和亞居拉（本節；林前十六 19）或該猶（羅十六 23）的房子有多大。

9 Malherbe, *Social* 70. 參《羅》1.70-71。

本節和下文（10、11、14、15 節）的證據顯示，羅馬的教會並無統一（例如中央集權式）的組織，而是由不同的、各自爲政的家庭教會組成；各家庭教會的結構也可能略有分別（有以猶太信徒爲主，有以外邦信徒爲主）。[10] 就百基拉和亞居拉家中的教會而論，[11] 作爲主人，這對夫婦在這教會中可能扮演領導的角色。[12]（一）有認爲他們也許把他們在以弗所的整個家庭教會帶到羅馬來；[13] 但這可能性不大，因爲在他們的以弗所家中聚集的教會大抵包括他們的「家」（作爲一個社會單元）以外的其他的基督徒（見上段），而後者並無必要遷居羅馬。（二）又有認爲隨後的被問安者全部或部分是這教會的成員。[14] 但是把隨後的問安（複數）視爲新的問安是較自然的。[15]（三）不少釋經者認爲，百基拉

10 Brändle and Stegemann, 'Rome' 124-25; 參《羅》1.71。B. B. Blue（*DPL* 306*b*-7*a* [§1]）指出，初期的信徒故意選擇在家中聚集，因爲信徒一同用膳（包括守聖餐）——基於最後的晚餐是在「樓上一間……大房間」舉行的（可十四 15，現修）這傳統——需要一個家所提供的設備作備餐之用。到了聚會不再包括一同用膳時，便不再需要在家裏聚集，而可改用一個大的廳堂或後來的長方形教堂。

11 六世紀的教會傳統聲言，這家庭教會就是其後羅馬的「聖亞居拉及百基拉教會」的基址；P. Lampe（*ABD* 1.320*a*, 5.468*b*; cf. Cranfield 2.784 n.1）認爲並無證據將二者這樣連起來。

12 Fung, 'Ministry' 180; 馮蔭坤：「再思」186。Perriman（'Women' 71）甚至認爲，亞居拉夫婦是在羅馬和在以弗所（林前十六 19）這兩班信徒的「監督」（不是由於職位，而是就事實而論）。Jeffers（*Greco-Roman* 85）認爲，既然這教會的領導人是猶太人，它就很可能是一間猶太人的家庭教會；作者（83）又認爲，亞居拉夫婦作爲家庭教會的主人，同時是這教會的贊助人和領導人。Lane（'Roman Christianity' 210-11, 214 [4]）強調富有的會友對教會的贊助（包括讓教會在其家中聚集）以及他們作教會領袖二者之間的緊密關係。不過，亞居拉夫婦可能並不富有（見下一段）。

13 Brändle and Stegemann, 'Rome' 127.

14 依次見：Gielen, 'Interpretation' 122-23（全部）；Kürzinger 55*b*（部分）。Barr（'Romans 16' 105, 108, 109）甚至認爲，在百基拉和亞居拉家中聚集的教會曾因克勞弟的諭令而整體地離開羅馬往哥林多去，保羅可能在該地見過他們；下文的被問安者，就是保羅曾在哥林多和他們一起工作的、教會的成員。

15 Cranfield 2.786.

和亞居拉（在三地）擁有自己的房子，而且這房子足夠容納一班信徒在其中聚集，這表示他們的社會地位相當高，[16]或至少相當富有。[17]亦有認爲他們的房子不必是自己購買，而可以是租來的；雖然如此，仍有其他的因素（他們可以往來各地，並以不同的方式接待基督徒同道）表示，儘管他們在社會地位上是屬於低下階層，但在經濟上他們是屬於中等階層，甚或是頗富裕的中層。[18]又有釋經者將三件事（這對夫婦有一個「家」、他們接待基督徒同道、他們有能力旅行）視爲他們具有高層社會地位的指標。[19]

另一方面，亦有釋經者對此提出反駁，辯證此說不能成立，理由如下：（1）「家」的大小可以有很大的差異：最小的只有兩個人，大多數的家也是人數甚少的。有廣泛的證據表示，在一世紀的希羅社會中，一般的人士（例如手藝者、士兵、農民，甚至本身爲奴的）亦擁有奴隸；雖然成年的奴隸在公開的市場的售價也許不菲，但將被遺棄的孩童養大，或買一個嬰兒，便可以用成年奴隸少部分的售價（至終）獲得一個成年的奴隸，這樣做不但在

---

16 E.g., Osiek and Balch, *Families* 97. 認爲這對夫婦擁有自己的房子的釋經者，還包括：Lane, 'Roman Christianity' 208; J. M. Bassler, in *Women* 137*a*.

17 Dunn 2.892 (4).

18 Du Toit, 'Rm 1.7' 385-86. Jeffers（*Greco-Roman* 62）認爲，他們雖然不是十分富有，卻比多數的羅馬居民，因此也比多數其他的羅馬基督徒富有；他們很可能在羅馬租用了一間十分舒適的、一樓的寓所（'a deluxe ground-floor apartment'; cf. idem, 'Rome' 132, 133）；亦有可能教會是在他們的店舖的工作範圍舉行聚會的。J. R. McRay（*DNTB* 229*b*）則認爲，他們可能租了一間樓底甚高，有拱形屋頂的店舖，並按照一般的做法用木板把它分爲兩層，上層用作店主一家的住處。這些房間通常是 8～14 呎闊和 12～24 呎深。這樣的一個房間可容納十至二十人。在大城市裏，只有十分富有的人才買得起自己的房子（稱爲 *domus*〔見上面註 7〕）；貧窮的人士住在多層建築物的單位內。

19 Theissen, 'Social Stratification' 95. 作者在 94 則列出四個項目：家中的教會、小型的商業機構、旅行、支持使徒；即是加上了第二項。這亦與 73 所列出的四個項目（適用於所有信徒作爲衡量他們的社會地位的標準）——職位、房子、對會衆的幫助、旅行——略有出入。Lane（'Roman Christianity' 211）認爲亞居拉夫婦滿足這四項條件。

經濟上可行，而且是明智之舉（主人得享奴隸的勞力，並可在奴隸出售〔或自己贖身〕時得回一筆金錢）。因此，一個基督徒有一個「家」（包括一個或多個奴隸）並不表示他有高等的社會地位。[20]（2）接待基督徒同道不能視爲「精英分子」的專利；我們不應忽視貧窮人向別人付出的意願和能力（藉著堅決的自我犧牲）；有古代的資料顯示，即使是生活僅足糊口的人也接待別人。我們應慎加提防，不讓自己（尤其是今天的西方）對接待的狹窄經驗，引導我們對古代實行接待的人的經濟地位作出不合理的結論。[21]（3）有能力旅行同樣不是財富或社會地位的指標；這一點已在上文提及（見十六 3 註釋註 31 所屬正文該段〔上面 699〕）。*若是這樣*，則亞居拉夫婦並不是以下的籠統描述之例外：在一世紀的羅馬，多數的猶太人和基督徒皆屬低下的社會和經濟階層。羅馬的基督徒大部分來自較貧窮的和較不受尊重的外族人。許多是羅馬帝國的奴隸或是奴隸的後人；很少是羅馬公民，在社會中享有地位的就更少。[22]

十六 5b　**「問我所親愛的以拜尼土安；他在亞細亞是歸基督初結的果子。」**

以拜尼土（#3）這個希臘名字在新約出現僅此一次，在與本章同期的羅馬銘文上出現了三次。[1] 他的名字緊接著百基拉和亞居拉，眞正的理由無法確定；釋經者多認爲這是由於以拜尼土和亞居拉夫婦的關係密切，也許是由他們帶領歸主的，[2] 或是他們業務

---

20 Meggitt, 'Economic' 129-32.

21 Ibid. 132-33.

22 Jeffers, 'Rome' 129-31.

1 Lampe, 'Romans 16' 226. 按 Black 211 的解釋，此名字意即「值得尊敬」。

2 E.g. Kürzinger 55*b*; P. Lampe, *ABD*2.532*b*; Lampe, 'Romans 16' 221; Moo III 921. 李保羅 2.296 則認爲以拜尼土是保羅「在亞細亞早期事工中帶領信主的其中一位」。無論如何，經文本身並無任何提示以拜尼土是誰帶領歸主的。

上的同工，並且離開了他的家鄉，陪同他們來了羅馬。[3] 無論如何，保羅稱他爲「我所親愛的」，就如他同樣稱暗伯利和士大古（8 節、9b；參 12b〔缺「我」字〕）。[4]（一）麥約翰認爲，這稱謂表示保羅與這幾位信徒特別親密，而他假定其他人會知道或樂於承認此點。[5]（二）葛嵐斐則認爲：這稱謂並不表示他們比沒有被稱爲「親愛的」那些被問安者更爲保羅所愛；保羅似乎試圖在每一個名字之後都加上一些表揚的話；他成功地這樣做直到第十三節末（除了 10b），其後只是列出被問安者的名字。[6]（三）但是鄧雅各指出，關於以拜尼土，保羅有明確的話（隨後一句）可說，因而這另外加上的「我所親愛的」不應視爲僅是一種禮儀上的客套話。[7]「所親愛的」原文在保羅書信一貫的用法——表示一種親切的愛的關係[8]——支持這解釋。

以拜尼土又被描寫爲「亞細亞[9] 歸於基督的初結的果子[10]」

3 E.g., Bruce 256; Byrne 451; Dunn 2.893（其中一個可能）。參《羅》1.55-56 之（三）連註 14。Käsemann 413 則認爲這純屬臆測。亦有認爲以拜尼土也許是屬於亞居拉夫婦家裏的教會（e.g., Wilckens 3.134; Lampe, 'Romans 16' 221; Dunn 2.893〔其中的另一可能〕）；但見上面 707 之（二）。

4 ἀγαπητός 在上文已出現三次（一 7，十一 28，十二 19）；參上面 182 註 7。一些釋經者認爲，此字與「弟兄」一詞可互易而用（如在帖前二 8；門 16；比較林前十 1 和 14）（so E. Stauffer, *TDNT* 1.51; Käsemann 412; Dunn 2.893）。筆者倒認爲，所引經文並不要求這個結論。

5 Murray 2.229. Cf. Schreiner 790: 這稱謂大抵表示，保羅很認識他們，對他們懷著一份特別的情誼。Black 208 甚至認爲，保羅欲給予以拜尼土和暗伯利特別的榮譽，此二人很可能是在羅馬開荒的使徒。

6 Cranfield 2.786-87. Moo III 920 稱之爲「半禮儀式（semiformalized）」。

7 Dunn 2.893.

8 詳見《帖前》154。

9 'Ασίας 有古卷作 'Αχαΐας. 屈梭多模採此抄法（see Bray 371*a*），但這顯然是錯的，因「亞該亞初結的果子」是司提法一家（林前十六 15）；異文的抄法可能是與該節同化的結果（Cranfield 2.787; Dunn 2.890 n.b; Schreiner 798）。Porter 93 稱 τῆς 'Ασίας 爲區分（partitive）所有格，但它較可能是形容所有格（genitive of attribute: 參活泉 xxv）。

10 ἀπαρχή 已在上文出現兩次（八 23，十一 16）；參《羅》2.677 註 4。有古卷在此作 ἀπ' ἀρχῆς，這是在抄傳過程中因聽錯而產生的、可理解的錯誤（Dunn 2.890 n.a）。

（和修），意即「他是亞細亞省〔其主要城市是以弗所〕第一個歸信基督的人」（現修）。[11]「歸於基督」[12] 一詞「表示基督是初結的果子所奉獻的對象」，[13] 同時提示「初果」（思高）一詞有獻祭的含義（如在十一16）。[14] 這詞的原文在七十士譯本主要是用來指每個生產季節地土所出產首批的收成；它在此暗示，在以拜尼土之後有更多的人歸主。[15] 一個地方的首個歸主者變成當地教會的領袖，是不難理解的事（參：林前十六15）；[16] 若以拜尼土仍是在亞細亞，他可能在以弗所的教會有領導地位。[17] 只是保羅寫此信時，以拜尼土似乎已移居羅馬，因而這位亞細亞省首個歸主者身在羅馬的事實，對於本章是羅馬書固有的一部分這立場，不應構成困難。[18]

十六6　「又問馬利亞安；她為你們多受勞苦。」

本節的馬利亞（#4）有別於新約另外提及的幾位馬利亞。[1] 釋

11　Schreiner 791 則認為意即他是最早的歸主者其中的一個。參上面註2（李保羅）。

12　εἰς Χριστόν. 異文的抄法（ἐν Χριστῷ）顯然是試圖改善較笨拙的 εἰς Χριστόν 之結果，尤其因為 ἐν Χριστῷ 在下文（7、9、10節）出現了三次（Dunn 2.890 n.c; Schreiner 798）。

13　精華 511；Rogers 345*a*. Cf. A. Sand, *EDNT* 1.116*b*: 'designated for Christ'.

14　Schlier 443. 參《羅》3.551-52。

15　Morris 533; 鮑 2.191；參《羅》2.677。NJB 的譯法（'the first of Asia's offerings to Christ'）把重點較多的放在以拜尼土對隨後的歸主者的意義（Harrison 163; 海爾遜 337）。Fitzmyer II 736 認為保羅將以拜尼土的歸主視為導致了亞細亞省內許多其他的人歸主，他的歸主將亞細亞其餘的人「分別出來」歸給基督教（see also G. M. Burge, *DPL* 300*b*）。不過，如此解釋可能是過分壓榨原文名詞的意思（cf. Schreiner 791）。

16　Cf. Cranfield 2.787; Dunn 2.893; L. J. Johnson 219.

17　Dodd 240.

18　見《羅》1.55-56 之（三）。參上面註3所屬正文。

1　Bruce 258; Kürzinger 55*b*. 關於另外的幾位馬利亞，可參：S. S. Smalley, *IBD* 2.959-60; E. H. Palmer and G. Bromiley, *ISBE* 3.268-73（五位）；BDAG 616-17 (s.v. Μαρία) ; E. P. Blair, *IDB* 3.288-89; V. Limberis, M. R. D'Angelo and C. Osiek, in *Women* 116-23; R. F. Collins and B. Witherington III, *ABD* 4.579-82（六位）；G. Schneider, *EDNT* 2.386-89（七位）。

經者多認爲她很可能是猶太人，[2] 但這是不肯定的。她的名字本身有兩個可能：（甲）這是閃族名字「米利暗」的希臘形式；[3] 若是這樣，馬利亞便是猶太人。用以支持這見解的理由包括：「馬利亞」是個十分普遍的猶太名字，最自然的假設就是這位馬利亞是猶太人；保羅在向他第一組的朋友問安時包括她的名字，然後又說她以宣教士的身分爲羅馬人受了許多勞苦，可見她是保羅在他的工作上認識的，且是在羅馬的宣教事工上有功勞的。[4] 可是，這兩點都不是決定性的；第二點尤其欠缺說服力，因它假定了馬利亞的「勞苦」是指她在羅馬的宣教工作（見再下一段）。

（乙）這是個拉丁名字，是「馬利烏」的陰性形式。[5] 用以支持此說的理由包括：（1）下文提到幾位猶太人，保羅明白地稱他們爲「同胞」（現修：7、11、21 節），但在這裏沒有這樣稱馬利亞。[6] 有認爲這論點並不穩妥，因保羅在此事上的做法並不一致：亞居拉是個猶太人（徒十八 2），但保羅沒有稱他爲同胞。[7] 不過，這省略可能是由於亞居拉（和百基拉）有許多其他的特色被提及，因而他的猶太人背景被忽略了。[8]（2）只有十九段羅馬的銘

---

2 E.g., Lightfoot, *Philippians* 173; BDAG 617 (s.v. Μαρία, 7); Michel 475; Schlier 443; Morris 533; E. P. Blair, *IDB* 3.290*a*; 活泉 246。

3 So MM 388 (s.v. Μαρία). Thayer 389 (s.v.) 認爲，其背後就是摩西的姊姊（參：出十五 20～21）的名字，意即「頑梗、悖逆」。一些古卷（包括 P46〔見上面 145 註 35〕）作 Μαριάμ；Käsemann 413 認爲這事實提示，馬利亞是猶太人。但是支持 Μαρίαν 的外證較強（so Schreiner 799）。Dunn 2.890 n.d 則認爲兩個抄法勢均力敵。

4 依次見：Dunn 2.893; Stuhlmacher 250.

5 I.e., 'Maria' = the feminine form of 'Marius' (see BDAG 617 [s.v. 7]).

6 SH 422; P. Lampe, 'Romans 16' 225.

7 Moo III 921 n.24; Cranfield 2.787-88 n.4. 後者認爲，相反的論點——保羅沒有稱馬利亞爲他的同胞，雖然她是個猶太人，因他以爲她的名字清楚表明她是猶太人——同樣欠缺說服力，因爲「馬利亞」也是個羅馬名字。

8 Lampe, 'Romans 16' 225 n.36; P. Lampe, *ABD* 3.156*a*. 作者說亞居拉是「唯一的例外」；這暗示他不認爲百基拉也是猶太人。Wright 762*b* 則認爲百基拉（和亞居拉）肯定是猶太人。

文顯示猶太婦女具「米利暗」這閃族名字，[9] 但有五倍以上的銘文（約 108 段）提示，「馬利亞」是羅馬家族的名字；羅馬的婦女常以她們家族的名字被稱，而不用姓氏（即家庭的名字）。[10] 按這種理解，有兩班人具有「馬利亞」這族名：其一是此望族的貴族成員，其二是此族內的自由人和他們的後代；第二班的人數較多。由此看來，馬利亞很有可能是馬利亞家族內的自由人，或是一個這樣的人的後裔。不論是前者或後者，她都很可能是個羅馬公民：具有像「馬利亞」這麼著名的族名的主人都是羅馬公民，他們多數在他們的奴隸獲得解除奴隸身分時將羅馬公民權一併賦予他們；獲釋的奴隸則把自己所得的這公民權及主人的族名傳給他們那「出生就是自由的人」的兒女。馬利亞可能是個外邦基督徒。[11]

馬利亞是何種族的問題，難有絕對確定的答案；[12] 但若必須選擇，（乙）似較可取。無論如何，保羅對她的表揚是：「她[13] 曾經爲你們[14] 多多[15] 勞苦」（6b，呂譯）。「辛勞」（和修）的原文動詞有辛勞工作至身體疲乏的地步之含義；這動詞在第十二節再出

---

9 MM 389 (s.v.) 認爲，Μαρία 和其他源自希伯來文的名字在早期的基督教墓誌銘上之所以甚少出現，可能是由於對猶太人的厭惡，及由於害怕被誤認爲猶太人。

10 參《羅》1.161 註 5 及所屬正文。例如：Gaius Iulius (Julius) Caesar 是男性的名字，但他的女兒只稱爲 Iulia Maior 和 Iulia Minor (Julia I and II), 'Julia' 是族名（Cervin, 'Romans 16.7' 467; cf. Lampe, 'Röm 16,7' 132 [3.1]）。

11 P. Lampe, *ABD* 4.582*b*-83*a*; cf. Lampe, 'Romans 16' 225. J. M. Bassler（in *Women* 124*a*）也是認爲，既然馬利亞的名字是 Μαρία 而非 Μαριάμ, 而且她與羅馬的基督徒有關聯，她的名字可能源自羅馬的 Marius 家族。（自由人一詞參上面 695 註 8。）參較下面 717-19。

12 Cf. Cranfield 2.787-88; Moo III 921.

13 原文是關係代名詞 ἥτις. 參十六 4 註釋註 1 及所屬正文（上面 702）。

14 εἰς ὑμᾶς 有古卷作 εἰς ἡμᾶς（cf. KJV/NKJV: 'on us / for us'）；但支持前者的外證強多了。她曾「辛勞工作」（現修），是爲了羅馬信徒的好處，不是特向保羅及其同工提供服務（Cranfield 2.787）。

15 πολλά 有副詞的作用：參 12 節；林前十六 12、19（MHT 2.446）。DM §96(2c) 則解爲 adverbial accusative of reference: 'with reference to many things'.

現兩次，用來描寫另外三位被問安的婦女。在保羅書信另外出現的十一次中，三次指身體方面的辛勞工作（林前四 12；弗四 28；提後二 6），其餘八次皆指保羅自己（林前十五 10；加四 11；腓二 16；西一 29）、保羅及其同工（提前四 10）或別人的事奉工作，「別人」包括教會的長老（提前五 17；帖前五 12）[16] 或其他的屬靈領袖（林前十六 16）。有釋經者認爲，這動詞幾乎是早期基督教的宣教語言的專門詞語；[17] 或認爲，公認的保羅書信將「辛勞工作者」和「同工」視爲相等，本章提到這四位婦女是保羅的同工，即是把她們描寫爲教會的領袖；[18] 或認爲她們在教會中從事權威性的事奉工作。[19] 可是，動詞在保羅書信常用來指宣教工作或教會事奉，這（鑑於那些書信的內容之性質）是自然的現象，並不表示這詞具專門意義；[20] 保羅並無明說馬利亞（及另外三位）所作的教會工作是甚麼，而動詞本身並不表示領導的功能；[21] 這些婦女不用擁有領袖地位，亦有很多方式可以爲教會辛勞工作。[22] 如史

---

16 帖前五 12 所指的也許就是教會的長老，此點請參《帖前》421-24（尤其是 424）。

17 Wilckens 3.135 n.646; Castelli, 'Women' 225; Stegemann and Stegemann, 'Women' 395.

18 Fiorenza, 'Equality' 169; 'Romans 16' 68. L. T. Johnson 218, L. T. Johnson II 233 也是認爲，保羅特別挑選一些婦女（6、12、13、15 節），大抵是因她們有「可見的領袖地位」。Gaventa 410*b* 聲稱，保羅用來形容她們的話絕不支持「這些婦女的工作在質或量上有別於男性的工作」這種結論（cited with approval by Hill 1107*b*; 參下面 738 註 22）。Cf. J. M. Bassler, in *Women* 124*a*: 馬利亞肯定在羅馬教會中扮演了領袖的角色。

19 Scholer, 'Coworkers' 20*c*. France（'Women' 85）認爲，「爲你們」提示，馬利亞在教會的事奉上扮演了一個被認可的角色。Schottroff（'Romans 16:6' 199）以豐富的想像力爲馬利亞描繪了這樣的一幅圖畫：她把家務與（家中的？）男人分擔，將由此而釋放出來的精力用於學習、教導，及組織會衆（複數）的生活上。此外，無論何時她可以找到有薪酬的工作，她都工作來供應自己（儘管不能完全地）。她肯定遇到一些基督徒男性，他們想把她推回家中；他們認爲，她也要男人服事她，甚至自稱有權教導他們（提前二 12），這是十分不合宜的。

20 Moo III 921.

21 依次見：Ellis, 'Co-Workers Revisited' 93 ('unspecified church work'); Dunn 2.894.

22 Schreiner, 'Women' 219 (cf. 218). 例如，Wright 762*b* 認爲馬利亞的辛勞可能是在禱告上（參：西四 12～13）。因此，雖然本句所用的原文結構與加四 11 所用的相似（依次爲：ἐκοπίασεν εἰς

銳拿所說，雖然所有的教會領袖都是「同工」和辛勞的工作者，但並非所有的「同工」和辛勞工作者都必然是教會領袖。[23] 動詞在本節和第十二節下半爲過去不定時時態，表示所描寫的是馬利亞和彼息「曾經」爲羅馬教會或「在主裏」（12 節）辛勞，不是她們現在的事奉情況。

十六7 **「又問我親屬與我一同坐監的安多尼古和猶尼亞安；他們在使徒中是有名望的，也是比我先在基督裏。」**

安多尼古（#5）是個希臘名字，意即「得勝的人」；銘文的證據顯示，凱撒「家」裏（參：腓四22）有些人有這名字。[1] 猶尼亞（#6）有古卷作「猶利亞」（15 節），[2] 後者是女性的名字；但外證肯定支持前者爲原來的抄法，後者很可能只是抄寫員在第十五節的影響下而造成的錯誤（相反的現象在 15 節出現：有古卷作「猶尼亞」）。[3]「猶尼亞」原文所引起的問題是：這人是男性抑是女性？[4]（甲）由於猶尼亞被描寫爲「在使徒中是有名望的」，

ὑμᾶς, κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς），這也不必（如筆者較早時所認爲的〔馮蔭坤：「婦女」203；「再思」187-88〕）表示馬利亞的辛勞有可能包括了宣講福音及教導的活動。

23 Schreiner, 'Women' 219.

1 依次見：Thayer 43 (s.v. Ἀνδρόνικος); Morris 533; 及 SH 422; Cranfield 2.788（參《腓》504-5）。A. A. Rupprecht（*DPL* 882*a*）指出，在保羅當日的文學和銘文中，安多尼古（和9節的耳巴奴）僅以奴隸名字的形式出現。Lampe（'Romans 16' 228）則表示不能對安多尼古是個奴隸或自由人（此詞參上面 695 註 8）這問題作出陳述。

2 原文依次爲：Ἰουνιαν, Ἰουλίαν. 關於後者的經文傳統，可參 Thorley, 'Junia' 19-20.

3 Cf. Metzger 539; Cranfield 2.788 n.1; Dunn 2.890 n.e; Moo III 916 n.1; 馮蔭坤：「婦女」202。

4 若讀作 Ἰουνιᾶν (GNT), 這字就是陽性名字 Ἰουνιᾶς（被認爲 = Junianus 的縮寫 Junias: RSV, NEB, NIV, CEV, NAS, NJB）的直接受格；但若讀作 Ἰουνίαν, 這字就是陰性名字 Ἰουνία 的直接受格（Junia: KJV, TEV, NKJV, NRSV）。Cf. Metzger II 475, as cited in Epp, 'Romans 16,7' 271. 亦參 Epp（277-84）的三個圖表及評語。Lampe（'Röm 16,7'; endorsed by Thorley, 'Junia' 20）指出，不管 Ἰουνιαν 的背後是陽性名字 *Iunianus* 或陰性名字 *Iunia*, 這字都指向此人（現在或從前）的奴隸地位。有認爲 Ἰουνίαν 也可能是陽性名字 Ἰουνίας〔= Junias, 也是 Junianus 的縮寫〕）的直接受格（例如 SH 422），但這可能性極微（Epp, 'Romans 16,7' 248-51）。Thorley（'Junia' 24; endorsed by Epp, 'Romans 16,7' 261）指出，希臘文的新約有 26 個男性名字是以無重音的 -ας 結尾的，其

一些釋經者就認爲文理提示猶尼亞是個男性，因女性不大可能廁身於使徒的行列，儘管他們（部分）同時承認，純粹從文法或語詞的角度而言，原文可能是個女性的名字。[5] 可是，以「猶尼亞」爲縮短的陽性名字之直接受格（見註4首段）這見解不能成立，因爲：（一）在新約的環境中，這縮短的名字完全沒有在任何現存的希臘文或拉丁文的文獻裏出現。事實上，「猶尼亞」這陽性名字（無論視爲縮寫〔見註4〕或不是縮寫）完全是個假設，沒有絲毫的實際證據支持。[6]（二）正因爲這被認爲是縮短的陽性名字完全沒有出現，我們就不能肯定其背後那較長的名字（見註4，姑譯爲「猶尼亞奴」）的縮寫確是「猶尼亞」，或「猶尼亞奴」確有一個縮寫。有充分的證據顯示，名字有時被縮寫；亦有證據顯示，「猶尼亞奴」這種字尾的名字被縮寫爲「猶尼亞」這種字尾的名字；[7] 但並無證據顯示，「猶尼亞奴」被縮寫成「猶尼亞」。這一點是重要的，因爲在所有的、人的語言裏，並無完全的類比：不是每個名字都有綽號，相反的，一些名字各有幾個綽號；有些名字被縮短不等於某些其他的名字也被縮短。故此，重要的是一個綽號的實際存在，不是它被假定存在。到此爲止，「猶尼

中只有兩個是來自拉丁名字：Ἀγρίππας（來自拉丁文的 Agrippa）和 Ἀκύλας（來自 Aquila），而兩者皆來自一組普通的羅馬姓氏（*cognomina*）；但並沒有一個姓氏叫做 Iunia, 也很不可能會出現這樣的姓氏（cognomen），因 Iunius 是個如此普通的「族名（nomen）」。由此看來，Ἰουνίαν 不可能是個男性名字。Epp (art. cit. 263) 因此認爲，不應在討論本節時使用 Ἰουνίας 這名字，除非表明這個主格（及其受格 Ἰουνίαν〔視爲陽性〕）是個揣測（參下面註 8）。

5 F. W. Gingrich, *IDB* 2.1026*b*-27*a*; Thayer 306 (s.v. Ἰουνιᾶς); BAGD 380 (s.v.)（但見下面註 *10* 之 BDAG）；cf. SH 423; J. M. Norris, *IDB* 1.128*b*; Hendriksen 2.504. 另一些釋經者則簡單地（即是沒有提供理由）假定或聲稱猶尼亞是男性：Denney 719*a*; MM 306 (s.v. Ἰουνιᾶς); BDF §125(2); Barth 181; Schlatter 274; Michel 475; Schlier 444-45; S. F. Hunter, *ISBE* 2.1165*b*.

6 依次見：Cervin, 'Romans 16.7' 466; Thorley, 'Junia' 29; Epp, 'Romans 16,7' 244, 252, 260, 262-63, 273, 275; 及 Schulz, 'Romans 16:7' 109*b*. Cohick 645*a* 明確地指出，這名字不見於「任何銘文、公共紀念碑、亂刻於牆上的畫或文字（graffito），或文學作品」。

7 例如：Λουκᾶς（西四 14；提後四 11；門 24）是 Λούκιος 的縮寫。

亞」是「猶尼亞奴」的縮寫這聲稱只是未經證實的假設。[8]（三）原字（沒有重音符號）最明顯的解釋是，它是個十分普遍的陰性名字；若它應被讀成陽性名字，則經文對此應有所解釋，若不是在原稿上，至少也在最早的抄本上；但沒有現存的手抄本有加上任何的這種解釋。[9]

（乙）「猶尼亞」應視爲女性的名字（這是現今多數釋經者的

---

8 Cervin, 'Romans 16.7' 467; cf. Epp, 'Romans 16,7' 244-47, 267. Schulz（art. cit. 109*b*-10*a*）進一步（參上面註6）提出不利於「縮寫之說」的幾個因素，其中包括：（1）「猶尼亞」不宜視爲一較長的拉丁名字的、表示親密的寫法，因爲「拉丁名字的親密寫法通常是加長而非縮短的」，例如：Prisca 變成 Priscilla（見上面694註3）。（2）將「猶尼亞」視爲縮寫，要求我們假定 'Iουνιᾶς 這十分罕見的希臘形式（'a contracted masculine form of the first declension'）。（3）保羅似乎避免使用拉丁名字表示親密的形式，而選用較正式的寫法，例如：Σιλουανός（林後一19；帖前一1；帖後一1），不是 Σιλᾶς（徒十五22，同書另十一次）；Πρίσκα, 不是 Πρίσκιλλα（見上面693-94註3、4及所屬正文）。不過，頭兩點都有破綻，如 Thorley（'Junia' 24 with nn. 13, 14）所指出：（1）上引的那句話就純拉丁的名字而論是正確的，但被假定的 'Iουνιᾶς 這字卻是個有希臘字尾的拉丁名字，是這希臘字尾將名字縮短了，而這做法在原則上是夠常見的（cf. Schreiner, 'Women' 506 n.17; Epp, 'Romans 16,7' 262 n.111）；（2）-ᾶς 這結尾表示縮短的男性名字，這在後古典希臘文是夠常見的，這種例子在新約裏就有25個（Epp, loc. cit）。Thorley（'Junia' 24-25, cf. Perriman, 'Women' 68-69; Epp, art. cit. 262）又指出，按正常的做法，被認爲是縮寫的 'Iουνιᾶς 這名字的字尾 -ᾶς 會被加在被認爲的原字（Junianus）的一個子音字母上，而該字的字根最後的 -i 則被省略，得出的縮寫不是 'Iουνιᾶς 而是 'Iουνᾶς（就如 'Iουλᾶς 這名字大抵是 Julianus 的縮寫，因並無 Julanus 這拉丁名字）。這就是說，'Iουνιᾶς 這形式不大可能。Epp（art. cit. 263）因此建議，'Iουνιᾶν 應不再在任何希臘文新約的本節或其「校勘欄」（critical apparatus）內出現，除非註明那是「cj＝揣測」（參上面註4）。事實上，最新的希臘文新約聖經（'the 1998 Jubilee NA[27] and the 1998 printing of UBS[4]'）不但在正文採用 'Iουνίαν 這陰性形式，且 'Iουνιᾶν 這陽性形式就連在校勘欄內也沒有提及（266; 見280之圖表）。

9 Thorley, 'Junia' 25-26; cf. Epp, 'Romans 16,7' 247. Piper and Grudem（'Overview' 79-80）指出：（1）伊皮法紐（約315-402）在其所著的《門徒索引》中將 Iounias 視爲男性；（2）根據由魯非諾（約345-410）譯成拉丁文的、俄利根的羅馬書註譯，俄利根將 Junias 視爲男性。作者因此認爲，古代證據的重力（'weight'）支持「男性」的立場。可是，（1）伊皮法紐所提供的資料可能是不可靠的，因他——如 Piper and Grudem（art. cit. 479 n.19）所指出的——也把百基拉（3節）視爲男性（Epp, art. cit. 253-54）！（2）魯非諾的譯本之可靠性也受到質疑，因此其所提到的俄利根的評語也不是可靠的證據（Köstenberger, 'Women' 242-43 n.50; Epp, art. cit. 252-53）。Cf. Cervin, 'Romans 16.7' 466 n.13.

意見），[10]理由如下：（一）這希臘名字背後的拉丁男性名字（姑譯爲「猶尼烏」）[11]在古代是個十分普遍的族名；希羅世界中有不少稱爲「猶尼烏」的人，其中一位是主前一世紀的馬可·猶尼烏·布魯特斯（凱撒的三個暗殺者之一），他的姊妹就名叫「猶尼亞」。[12]（二）從拉丁名字轉錄爲希臘文的方法看來，「猶尼亞」是女性的名字。[13]（三）教會傳統直到至少十三世紀皆認爲「猶尼亞」是個女性：最早期的羅馬書註釋者都是以「猶尼亞」爲女性，到了中世紀才有註釋者把這名字視爲陽性名字的縮寫。[14]

---

10 除了本段下文提到的多數釋經者外，採此立場的還包括：BDAG 480*a* (s.v. 'Ἰουνία, 'Ἰουνιᾶς)（參較上面註 5 之 BAGD）；Barrett 260; Cranfield 2.788; Stuhlmacher 248-49; Via 126; Burer and Wallace, 'Rom 16.7' 76-78; Brown, 'Romans' 574; France, 'Women' 86-87, 'Romans' 241-42; C. S. Keener, *DPL* 589*b*; Keener, 'Women's Ministry' 242; Köstenberger, 'Women' 229-30; Weima, *Endings* 227 n.2; H. Koester, *INT* 2.139; H. B. Montgomery, as reported in Bullard, 'Feminist Touches' 121（參上面 675 註 11）；馮蔭坤：「婦女」202。

11 *Iunius* = Junius.

12 Cervin, 'Romans 16.7' 468. 見 Piper and Grudem（'Overview' 79）引自希臘傳記家蒲魯他克的記載。A. A. Rupprecht（*DPL* 882*a*）指出，本節的「猶尼亞」肯定是個羅馬貴族的名字。

13 Cervin, art. cit. 469（cited with approval in Epp, 'Romans 16,7' 261）：按照標準的轉錄法，拉丁文的族名 *Iunius/Iunia* 被翻成希臘文的 Ἰούνιος/Ἰουνία. 這拉丁名字的直接受格是 *Iunium/Iuniam*（其性別是清楚可見的），在希臘文的（本節所要求的）直接受格是 'Ἰούνιον/'Ἰουνίαν（字的形式同樣清楚地表明性別）。這就是說，不論是在拉丁文或希臘文，這名字的陽性或陰性形式之形體結構（morphology）並無模稜兩可之處：Ἰουνίαν 是陰性直接受格（470）。作者（464）認爲，學者和釋經者常忽略這事實，即 *Iunia*（*Junia* 是較不準確的寫法）是個拉丁名字（so V. Fàbrega, as reported in *NTA* §30[1986]-722），不是希臘名字（as in Michel 475; Schlier 444; Wilckens 3.136; Edwards 355; and even P. Lampe, *ABD* 1.247*b*）。這就是說，'Ἰουνία 是拉丁名字 *Iunia* 的希臘形式（Moo III 922 with n.34）。

14 Schreiner 796; Reid, 'Romans 16:7' 245; Lampe, 'Romans 16' 223; P. Lampe, *ABD* 3.1127*b*; Fitzmyer II 737-38. Thorley 指出，最早期的拉丁譯本和科普替譯本（約主後三至四世紀）有力地提示，譯者將 'Ἰουνιαν 視爲女性名字（'Junia' 20-23, 28-29; cf. Perriman, 'Women' 68）；'Junias' 這譯法在英譯本中首見於 RV (1881)（'Junia' 18）。Thorley（art. cit. 23-24）又指出，有系統地將希臘文本加上重音符號在七世紀才變得常見（'common'），並要到小草體抄本（minuscules）在九世紀迅速蔓延時才成爲普遍（'universal'），但當這情形發生後，'Ἰουνιαν 被寫成 'Ἰουνίαν；九世紀的小草體抄本代號 33（參黃錫木：《經文鑑別》10、30）就是採此重音符號法，其他所有的小草體抄本皆如是。

（四）「在說希臘語的世界中」這名字並非常見的女性名字，這聲稱肯定是不正確的，因爲「說希臘語的世界」包括羅馬，而任何在猶尼烏這族內出生的女士通常都會稱爲「猶尼亞」。[15]如上文所指出的，羅馬的婦女常以她們家族的名字被稱，而不用姓氏（即家庭的名字）。[16] 按這種理解，有兩班人具有「猶尼烏〔陽性〕／猶尼亞〔陰性〕」這族名：其一是此望族的貴族成員，其二是此族內的自由人和他們的後代；第二班的人數較多。由此看來，猶尼亞很可能是猶尼烏家族內的自由人，或是一個這樣的人的後裔。[17]不論是前者或後者，她都很可能是個羅馬公民：具有像「猶尼烏」這麼著名的族名的主人都是羅馬公民，他們多數在他們的奴隸獲得解除奴隸身分時將羅馬公民權一併賦予他們；獲釋的奴隸則把自己所得的這公民權及主人的族名傳給他們那「出生即爲自由的人」的兒女。[18]

---

15 Cervin, 'Romans 16.7' 468 (cf. Epp, 'Romans 16,7' 243), 反駁 Piper and Grudem, 'Overview' 80. 單是在來自古羅馬的銘文中，陰性的拉丁名字「猶尼亞」就出現了超過 250 次（Dunn 2.894; B. J. Brooten, in *Women* 107*b*; Epp, 'Textual Criticism' 50; Scholer, 'Coworkers' 22 *a*）。Köstenberger（'Women' 246 n.87）批評 Piper and Grudem（見上面註 9）完全沒有考慮銘文的證據。

16 參十六 6 註釋註 10 及所屬正文（上面 713）。

17 Lampe, 'Röm 16,7' 132-33 (3.1); B. J. Brooten, in *Women* 107*b*; Fiorenza, 'Romans 16' 68. 首位作者（133-34）指出，在正常情況下，一個奴隸到了三十歲便會獲得自由。（自由人一詞參上面 695 註 8。）

18 P. Lampe, *ABD* 3.1127*a-b*; cf. Lampe, 'Romans 16' 227. 參較十六 6 註釋第二段（上面 713）。Bauckham（'Latin Names' 206-7）新近提出一個新穎的看法：*Iunia* 這拉丁名字可能是希伯來名字「約亞拿」（路八 3，二十四 10）的「同音字（sound-equivalent）」。他指出（214），猶太人及其他的非羅馬人用羅馬人的族名作爲他們唯一的名字或唯一的羅馬名字，並非不尋常的事；猶太人使用 *Julius* 和 *Julianus* 這兩個羅馬名字，因它們是「猶大」的「同音字」；因此，沒有需要假設這位猶太基督徒猶尼亞與 *Junia* 這羅馬家族有關聯。作者（220）進一步推測，當她需要一個在巴勒斯坦以外較易於使用（'user-friendly'）的名字時，猶尼亞就採用了她的希伯來名字「約亞拿」的「同音字」（即是「猶尼亞」）。這猶尼亞很可能就是路八 3、二十四 10 的約亞拿；而她的丈夫苦撒（這是個拿巴提亞名字）可能爲了同樣的理由採用了希臘名字「安多尼古」，又或者苦撒是她的第二任丈夫。

按這種理解（即猶尼亞是女性），安多尼古和猶尼亞很可能是一對夫婦（參：林前九 5）。[19] 保羅給他們四重的描寫：第一，他們是「我……的親戚」（和修）。[20] 原文名詞在保羅書信裏只見於本書（另三次是九 3，十六 11、21）。（一）有認爲這詞明顯的辭源意義是「同一代的血統親屬」，這似乎就是它在本節的意思；[21] 艾理斯認爲本章的三次都是指保羅的親屬。[22] 若是這樣，本章的被問安者當中便有六位是保羅的親屬：三位在羅馬（本節、11 節），另三位和他一起（21 節）；但這可能性被認爲不大。[23]（二）亦有認爲這詞在本章三次的意思是「親密的伙伴、朋友」，與第五和第八、九節的「所親愛的」十分相似。[24] 可是，這個意思並無可考的語詞證據支持。[25]（三）另有認爲，如在九章三

---

19 So, e.g., Wilckens 3.135; Hill 1107*b*; Byrne 453; Moo III 922-23; Thurston, 'Romans 16' 56; P. Lampe, *ABD* 1.247*b*, 'Romans 16' 223-24. Keener（'Women's Ministry' 242）指出，除非二人是夫婦（或兄弟和姊妹：so also Wright 762*b*），他們一起旅行是會惹起閒話的。

20 參：「親屬／親族／親人」（新和／新譯／當代）；'kinsmen' (KJV, RSV, NAS), 'relatives' (NIV, NRSV, CEV). Porter 116 指出，沒有冠詞的名詞隨後可以是有冠詞的形容詞；若名詞是專有名詞，這種次序相當常見（例如：本節〔'Ανδρόνικον καὶ 'Ιουνίαν—τοὺς συγγενεῖς μου；συγγενεῖς 是形容詞加上冠詞作名詞用〕、8、9、10、11、12、13 節）。

21 J. M. Norris, *IDB* 1.128*b*. Cf. Hume 222 ('kinfolk'); 黃 273（「近親」）；浸會 88（「表親」）。

22 E. E. Ellis, *DPL* 186*b*, 'Co-workers Revisited' 92-93 (so also Thayer 592 [s.v. συγγενής]). 對此說有利的一點是，此字在新約（保羅書信以外）出現的另六次（可六 4；路一 58，二 44，十四 12，二十一 16；約十八 26）皆爲「親屬」之意（Mason, 'Rom. 1.16' 259-60）。艾理斯由本章三次的用法看出保羅的宣教策略：他利用和他的親屬的接觸來計畫他在帖撒羅尼迦和庇哩亞的傳福音工作，在他們歸主後就接納他們爲宣教同工，並用他們的家作爲家庭教會。但見下註。

23 W. Michaelis, *TDNT* 7.741; Knox 666; Hendriksen 2.504; Harrison 164（海爾遜 338）。海爾遜又認爲，保羅說他爲基督「虧損了一切」（腓三 8，呂譯），這應包括親屬；Hendriksen 亦指出，當保羅成爲基督徒時，他大多數的「親戚」一定把他放棄了；參《腓》359 註 124 及所屬正文。以上（包括正文）的反對理由同樣適用於「同一（便雅憫）支派」的解釋（MM 595 [s.v. συγγενής]）；此外，保羅在這裏所用的不是 ὁμόφυλος 或 συμφυλέτης（帖前二 14；參《帖前》186-87），而是 συγγενής（Michaelis, loc. cit.; Harrison, loc. cit.）。

24 W. Michaelis, *TDNT* 7.741-42（*TDNTA* 1098 不正確地將作者明顯提倡的這解釋僅稱爲「另一可能」），followed by Köstenberger, 'Women' 230.

25 Cf. Thayer 592 (s.v.); MM 595 (s.v.); BDAG 950 (s.v.); LN vol. 2, 229 (s.v.).

節，這詞在本章三次的意思是「同胞」（現修）。[26] 此說遇到的反對理由是，除了亞多尼古和猶尼亞，本章還提到別的猶太人：亞居拉和百基拉（3 節）、馬利亞（6 節）、魯孚和他的母親（13 節）；保羅爲甚麼不同樣稱他們爲「同胞」呢？[27] 不過，關於亞居拉夫婦，這省略可能是由於他們有許多其他的特色被提及，因而他們（若百基拉也是猶太人）的猶太人背景被忽略了；[28] 關於馬利亞，上文已辯證她可能是個外邦基督徒；[29] 魯孚和他的母親不一定是猶太人。[30] 由此看來，雖然三個解釋各有其困難，比較之下，（三）所牽涉的困難似乎較少，因而較爲可取。

第二，保羅稱這二人爲「我的同囚者」（思高）；[31] 原文直譯的意思是「同作俘虜的」，[32] 但這直譯法有誤導性，因它可能暗示他們三人曾以士兵或平民的身分在戰爭中被擄。[33]（一）有釋經者指出，保羅從來沒有描寫自己爲「俘虜」，而總是自稱爲「被囚的」（提後一 8；參：徒二十八 17）、「爲主被囚的」（弗四 1）或「基督耶穌〔的〕囚犯」（呂譯：弗三 1；門 1、9）。因此他認

---

26 比較呂譯、思高（「同族」；但見《羅》3.52-53 註 24〔Roetzel〕）。Cf. TEV ('fellow Jews'), NKJV ('countrymen'). 採此立場的釋經者包括：BDAG 950 (s.v. 2); *EDNT* 3.282*a-b*; LN 11.57; Lightfoot, *Philippians* 173 with n.8; SH 423; Denney 719*a-b*; Hunter 131; Davidson-Martin 1046*a*; Michel 475; Cranfield 2.788; Schlier 444; Dunn 2.894; Ziesler 22; Bruce, *Paul* 387; Barth 181; A. F. Walls, *IBD* 1.50*a*.

27 W. Michaelis, *TDNT* 7.741; Köstenberger, 'Women' 230; cf. Murray 2.229.

28 參十六 6 註釋註 8 所屬正文（上面 712）。

29 見十六 6 註釋首二段，尤其是第二段（上面 711-13）。

30 參十六 13 註釋（下面 739-40、741-42）。

31 συναιχμαλώτους = 'fellow prisoners' (RSV, NKJV, NAS). 新約裏被稱爲保羅的「同囚者（συναιχμάλωτος）」的，另外只有亞里達古（西四 10）和以巴弗（門 23）。

32 αἰχμάλωτος =「俘虜」（路四 18，呂譯、思高）；新約僅此一次。

33 LN 37.118. 俄利根（see Bray 372*a*）解釋爲一同在罪中被擄，同陷於不信的盲目之中；基督到來，他們就一同得釋。可是，（1）此解釋與文理不符，因保羅對問安者加上的形容詞應有表揚的作用；（2）所說的是所有信徒的經歷，保羅爲甚麼要以此作爲這兩個人的特色？

爲，若保羅在本節的意思是指字面意義的「一同坐監」，他很可能會用另一個字；但他使用的字提示軍事的圖像，暗示「一同順服基督」之意（參：林後十 5；弗四 8），「一同被擄的」相當於「一同作僕人的」（西一 7，四 7）。[34] 可是，並無證據支持原文名詞這種比喻意義的用法，而且此比喻性用法的要旨亦不清晰（爲甚麼要以「一同被擄」的比喻性意義來指「一同順服基督」或「同作僕人」呢？）。[35] 故此，（二）「與我一同被囚的」（新譯）應按其字面意義來理解。在這前提下，[36] 有認爲「一同」不必指同一時間被囚，而可指在不同的時間有同樣的、被囚的經歷；[37] 不過，原文較自然的解釋是安多尼古和猶尼亞曾與保羅同時被囚。[38] 按使徒行傳的記載，到他書寫羅馬書之時爲止，保羅坐監只有在腓立比被囚兩日一夜那一次（徒十六 24～34）；但保羅在書寫本書不久之前曾表明，他曾多次下監（林後十一 23，參六 5），而我們很難知道二人是在哪一次和保羅一同被囚。[39]

第三，「他們[40] 在使徒中享有盛名」（7b，金譯）。原文形容

---

34 G. Kittel, *TDNT* 1.196-97, *TDNTA* 31; endorsed by Pfitzner, 'Agon' 161. 有關的原文是：保羅從來沒有用 αἰχμάλωτος（參上面註 32），他總是用 δέσμιος（弗三 1，四 1；提後一 8；門 1、9）；他可能用的字是 συνδέσμιος 或 συνδεσμώτης（二者都沒有在新約出現）。

35 依次見：Moo III 923 n.36; Schreiner 795. Köstenberger（'Women' 230）則認爲不能排除比喻意義的可能。

36 （1）*EDNT* 3.297*a* 認爲，保羅所用的字（συναιχμάλωτος）喚起的意思是軍事性的「俘虜」多過是普通的「囚犯」；保羅及其同工在爲福音的爭戰中成了「俘虜」。Cf. D. G. Reid, *DPL* 754*a*, 953*a*.（2）Morris 533 n.29 認爲，保羅可能要提示這樣的意思：他們一同參與了對邪惡的生死之戰。可是，在爭戰中成爲俘虜自然的意思是因戰敗而成爲階下囚，而這顯然不是保羅要表達或暗示的意思；因此，還是不要著眼於此字的直譯意思爲佳（參上面註 33 所屬正文）。

37 SH 423; Cranfield 2.789; Schlier 444; Fitzmyer II 739; Schreiner 795; Watson, *Paul* 99.

38 Denney 719*b*; Schlatter 274; Michel 475.

39 Moo III 923 n.37; Murray 2.229. Schlatter 274 認爲，這事不容易被視爲在以弗所（徒十九）之後發生；也許是發生在保羅屬於安提阿教會之時。不少釋經者認爲，監獄書信（弗、腓、西、門）——部分或全部——就是保羅在以弗所被囚時所寫的。

40 原文爲關係代名詞 οἵτινες. 參十六 4 註釋註 1 及所屬正文（上面 702）。

詞的意思是「著名；傑出、顯著；卓越、顯赫」。[41]（一）麥約翰認爲，「使徒」一詞在保羅的用法裏通常有狹義（指十二使徒和保羅等人），因而本句的意思可能只是他們是使徒所十分認識的，且以他們的信心和事奉見稱。[42] 不過，（二）大多數釋經者的意見——保羅將此二人視爲廁身使徒之列[43]——無疑是正確的，理由如下：（1）原文形容詞直譯的意思是「加上記號」、「加以蓋印」，[44] 這詞適用於那些從使徒當中被推選爲「傑出」的人，卻不適用於只是爲使徒所認識，或被使徒視爲傑出的人。（2）雖然原文所用的結構理論上可視爲「在（使徒）眼中」之意，但若這是保羅的用意，他大可以且應該表達得較清楚。（3）所有教父的註釋似乎都是解爲「在使徒當中」而不是「在使徒眼中」。[45]

---

41 ἐπίσημοι = 'of note' (KJV, RSV, NKJV; TEV 'well known'), 'of note, illustrious' (Thayer 242 [s.v. ἐπίσημος, 2]); 'outstanding' (NIV, NAS, NJB; BDAG 378 [s.v. 1]); 'distinguished' (H. Balz, *EDNT* 2.33*b*), 'eminent' (NEB) . 'prominent' (NRSV). ἐπίσημος 在新約另外只出現一次：「出名的囚犯」（太二十七 16）即是「聲名狼藉的囚犯」（新譯；cf. BDAG 378 [s.v. 2]; Thayer 242 [s.v. 2]）。

42 Murray 2.230. Cf. Burer and Wallace, 'Romans 16,7' 90 n.68（見下面註 45 第二段）。Cranfield 2.789 認爲，從文法的角度看，ἐν 可以解爲「在……的眼中」、「按……的判斷」（參：林前十四 11；BDAG 327 [s.v. ἐν, 1 e]）；但他並不採此解釋。

43 E.g., Käsemann 414; Cranfield 2.789; Dunn 2.894; Black 209; Moo III 923; Fitzmyer III 211, 217; Grayston 124; Harrington 144; Hume 223; Hill 1107*b*; Mounce 275 n.51; Schlatter 274; F. F. Bruce, *DPL* 683*a*; Epp, 'Textual Criticism' 50; Schnackenburg, 'Apostles' 293; R. Banks, *DPL* 135*a*; P. W. Barnett, *DPL* 48*b*; Lampe, 'Romans 16' 224. 後一位作者提出 ἐν 在林前十五 12 及雅五 13、14、19 相同的用法（=「在……當中」）以資比較。

44 Cf. Thayer 242 (s.v. 1): 'marked', 'stamped'.

45 So SH 423（首末兩點）；K. H. Rengstorf, *TDNT* 7.268 with n.1（第二點）。關於第三點，Denney 719*b* 指出，在這種案例中，教父們對於一些字的意思本能的理解，必定比現代讀者的理解正確（endorsed by Epp, 'Romans 16,7' 290）。（1）Perriman（'Women' 70）問道，爲甚麼保羅要說「他們是爲使徒所十分認識的」而不說（例如）「他們是衆教會所十分認識的」（參 4 節）呢？Burer and Wallace（'Romans 16,7' 90 n.67）對 C. F. D. Moule 的類似的問題這樣回答：保羅在此不是提到他自己的教會（「衆教會」），而是特指耶路撒冷的教會領袖，意即連使徒們也認識安多尼古和猶尼亞。（2）Cervin（'Romans 16.7' 470）認爲，若保羅說 ἐπίσημοι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων，意思才是「被使徒所留意」，但他實在說的 ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις 只能解爲「在

在這前提下，「使徒」一詞是狹義抑是廣義的用法呢？（一）這詞顯然不是指十二使徒（如在〔例如〕太十2），因爲安多尼古和猶尼亞不屬於這個圈子；（二）也不是指在十二使徒以外的、像保羅那樣蒙基督呼召和委任成爲使徒的人，[46] 因爲難以想像聖經不再提及（別處也沒有提及）的這對夫婦，竟然是在保羅、西

使徒當中是顯著的」；因爲被動語態的動詞之行事者慣性地是用 ὑπό + 所有格表達，而不是用 ἐν + 間接受格表達的（cf. Moo III 923 n.39）。不過，如作者自己指出的，ἐπίσημοι 不是動詞而是形容詞，因而 ἐν + 間接受格理論上可解爲「在……眼中」（見上面註 42；cf. Burer and Wallace, 'Romans 16,7' 84-85）。

Burer and Wallace（art. cit.）對 ἐπίσημος 這字在希臘文聖經、教父文獻、蒲草紙文獻、銘文，和古典及希臘同化運動時期的文學之用法進行研究後，達到這樣的結論：ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις 幾乎肯定地是「爲使徒所熟悉（well known *to* the apostles）」（90）。作者認爲所審視的資料表示，一般而論，若與 ἐπίσημος 連著使用的人物名詞是所有格，其意思是「在當中是顯著的」，但若 ἐπίσημος 之後用 ἐν + 人物名詞的間接受格，則意思是「爲……所熟悉（well known to）」（76）；這證實他們的「運作假設（working hypothesis）」，即若保羅的用意是說安多尼古和猶尼亞是在使徒當中的傑出人物，我們應預期他會使用 ἐπίσημοι τῶν ἀποστόλων 這結構，但若保羅並無比較（二人及其他使徒）之意，則可預期他會使用 ἐν τοῖς ἀποστόλοις 這（正是他所用的）結構（84）。Curtis（'Female Apostle' 438-40）對 Burer and Wallace 所視爲上述模式的一個例外（89）提出另一解釋，即它並非例外，因而進一步支持後二者的結論。可是，Epp（'Romans 16,7' 286-89）詳細審視後二者的論證，指出他們的結論並不穩妥；在他們所使用的十三個（涉及人物名詞的）例子中（按照他們對於它們有「包含（inclusive）」或「不包含（exclusive）」之意〔偶爾有問題〕的解釋），（1）ἐπίσημος + 間接受格爲「不包含」之意，8 次（並非全部有 ἐν 字）；（2）ἐπίσημος+ 所有格表示「不包含」之意，0 次；（3）ἐπίσημος + 所有格表示「包含」之意，3 次；但——與二作者所提議的模式相反——ἐπίσημος + ἐν + 間接受格表示「包含」之意，2（Epp 認爲較可能是 3）次。基於二作者所提出的這證據，「包含」之意是用 ἐπίσημος + 所有格抑或是用 ἐπίσημος + ἐν + 間接受格表達，幾乎是「擲錢幣決定」之事（288）。在這情況下，教父們的見證就顯得特別重要（見本註上一段開首〔Denney〕）；Epp（289-90）引屈梭多模的話：'Even to be an apostle is great, but also to be prominent among them (ἐν τούτοις ἐπισήμους) - consider how wonderful a song of honor that is.' 原文詞語若譯爲「爲他們所熟悉」是無意義的，因作者顯然是從（猶尼亞）「身爲使徒」進到更大的榮譽「在他們當中是傑出的」。

46 參《羅》I.165-66。Saucy（'Women' 177）指出，保羅似乎稱這一類的使徒爲「基督耶穌／基督的使徒」（林前一1；林後一1；西一1／帖前二7）。

拉、主的弟兄雅各等使徒的圈子中的卓越之士。[47]（三）按鄧雅各的理解，安多尼古和猶尼亞所屬的，就是基督在復活後一段有限的時間內直接委任的一班使徒（林前十五7），保羅本身「好像一個未到產期而生的人」（8節，新譯）得以趕及在這圈子結束之前進入這班使徒之列。這樣，二人就像保羅、巴拿巴（加二9；林前九 5～6），可能還有西拉（帖前二 6～7），被包括在基督教「首要」的基礎使徒（弗二 20）之內。[48] 可是，（二）之下的評語（「因為……」）同樣適用於此說。[49]（四）另有解為「教會的使徒」（林後八 23〔原文直譯〕；中譯多作「使者」），即是教會差派的宣教士，像以巴弗提是腓立比教會的「使者」（腓二 25，呂譯、思高）。[50] 可是，保羅在該二節聲明那些「使者」的委任之來源及目的，但本節的「使徒」一詞並無任何修飾語。[51] 因此，最可能的解釋是：（五）這詞所指的是巡迴宣教士（參：林前九5）。[52] 按這種理解，此二人是初期教會卓越的巡迴宣教士。保羅

---

47 Cf. E. E. Ellis, *DPL* 186*a*, 'Co-Workers Revisited' 91; Saucy, 'Women' 178; Stott 396（斯托得 538）。Gaston（'Romans' 128）卻認為，保羅提到他們二人，大抵是為要將自己連於他們；他們作為猶太使徒所傳給外邦人的福音和保羅所傳的一樣。

48 Dunn 2.895; endorsed by Byrne 453. Wright 762*b* 將「使徒」解為「〔耶穌基督的〕復活之見證人」；夫婦二人也許是在林前十五 6 那「五百多弟兄」當中。

49 Saucy（'Women' 360 n.49）提出另一個反對理由：耶穌在復活之前所委任的十二使徒顯然並不包括女性，若祂在復活後所指派的使徒包括女性（猶尼亞），而這些使徒又與最初的十二使徒同屬基督教的基礎使徒，則難以明白為何最初的使徒沒有包括婦女在內。

50 E. E. Ellis, *DPL* 186*a-b*, 'Co-Workers Revisited' 91; Stott 396（斯托得 538）。Cf. H. E. Jacobs, *ISBE* 1.123*b*. Käsemann 414 認為二人可能是來自安提阿教會的宣教士，他們自稱為使徒（像保羅在林後十一 5、13、22～23 所反對的那些人）。

51 Moo III 924.

52 Köstenberger, 'Women' 231; Moo III 924; Fiorenza, 'Equality' 172, 'Romans 16' 69; Schreiner 796; Stegemann and Stegemann, 'Women' 395. 十二使徒遺訓（11.4-6）稱巡迴的宣教士為「使徒」（Dodd 240; Dunn 2.895）。解為宣教士的釋經者還包括：Schnackenburg, 'Apostles' 294; Hendriksen 2.504-5; Mounce 275-76; Lo II 29 n.33, 30; Arichaea, 'Romans 16.1' 402-3; Saucy, 'Women' 177-78; Perriman, 'Women' 70; S. F. Hunter, *ISBE* 2.1166*a*. J. M. Norris（*IDB* 1.128*b*）解為「獲授權的傳福音者」。Harrison 164（海爾遜 338）則解為「基督事工上的領袖」。

對他們的表揚同時是對自己的舉薦；他在東方向外邦人宣教的工作（他傳揚「脫離律法」的福音）尤其在猶太人當中引起爭議，但他可以指出，這些傑出的猶太基督徒宣教士和他有密切的關係。[53]

第四，保羅說「〔他們[54]〕也是比我先在基督裏[55]的」（7c，和修），即是「比我先歸信基督」（現修）。[56]這可能表示，他們像塞浦路斯人拿孫一樣是「早期的門徒」（徒二十一 16，現修）。[57]他們的歸主也許可以追溯到司提反時期；[58]由於他們是猶太人，他們又具希臘名字（安多尼古）或拉丁名字的希臘形式（猶尼亞），[59]他們自然是屬於以司提反、腓力等人為領袖的「說

53 P. Lampe, *ABD* 1.247*b*.

54 原文為關係代名詞 οἵ. 參十六 4 註釋註 1 及所屬正文（上面 702）。一些古卷以 τοῖς πρὸ ἐμοῦ 取代這裏的關係子句（οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ），但支持後者的外證極強（Metzger 539; followed by Dunn 2.890 n.f）。

55 Cranfield 2.835 認為，「在基督裏」這詞是用在洗禮意義或道德意義上，或同時用在這兩個意義上。參較上面 678 註 3。ἐν 表達 'sphere of reference' (M. J. Harris, *DNTT* 3.1192 [b]).

56 γέγοναν 為完成時態，所表達的意思是一過去的行動（他們進入「在基督裏」的狀況）及其繼續存留的結果（他們仍是在這狀況中；cf. Black 209）。RV 的直譯法（'who also have been in Christ before me'）錯誤地表達「他們曾是但不再是在基督裏」之意（SH 424; Cranfield 2.790 n. 2）；MHT 2.17 認為這是由於這樣的翻譯理論（原指 LXX 的翻譯），即被認為是神所默示的話的每一細節，都必須「一對一」地翻譯出來。另一方面，英文的語法則著眼於「比我先」所指定的時間，因而譯為簡單過去時態的 'who also were in Christ before me' (KJV, NKJV, NAS; cf. RSV, NIV, NRSV, CEV, TEV; Porter, *Aspect* 262), 同時卻未能保存原文時態所含的、仍存的結果之意（Burton §82）。（上引的中譯法似乎同樣未能同時顧存兩方面的意思。）MHT 1.141 (cf. 144) 認為較好的譯法是 'who have been in Christ longer than I', 因這譯法保存了過去和現在之間的緊密關係。Porter（op. cit. 253-54）則似乎把這裏的完成時態視為像現在時態一樣。

57 Denney 719*b*. Bruce（*Book of Acts* 402 with n.18）認為，ἀρχαίῳ μαθητῇ 可能意即他從開始（ἀρχή）就是個門徒，即他是耶路撒冷教會的創會成員之一。

58 Barclay 212. Wenham（'Rome' 152）也是認為，他們歸主是在我們所知的、任何在巴勒斯坦以外的傳福音工作之先。Robinson 5-6 猜想，他們可能曾廁身於五旬節當日那些「從羅馬來的客旅」當中（徒二 10）。

59 參上面註 13 末（718）。

希臘話」（徒六 1）及比較「希臘化」（思高）的猶太信徒之列；[60] 他們曾與保羅一起坐監，這似乎暗示他們曾與保羅在福音上同工，這一點也支持他們原本屬於耶城教會說希臘語的猶太信徒那個圈子。[61] 或許，他們後來加入了以安提阿爲基地、展開向外邦人傳福音（徒十一 19～20）的宣教士之行列，其後保羅在巴拿巴的邀請之下亦加入了這行列（21～26 節，十三 1）。[62] 到保羅寫此信時，他們已移居羅馬。[63]

由此看來，安多尼古和猶尼亞是一對傑出的資深宣教士夫婦，而同時用在二人身上的「使徒」一詞並不暗示猶尼亞本身在地方教會或早期基督教運動中佔一權威性的領導地位。事實上，若猶尼亞在本節與安多尼古一起提及是由於她是他的妻子，則他們的巡迴事奉是一起（不是各自獨立地）進行的（像 3 節的亞居拉和百基拉一樣），因而不應把猶尼亞抽離她與安多尼古的聯繫，獨個兒升到「使徒」的位置。[64] 再者，雖然沒有表面的理由要我們相信二人的責任會因他們的性別而異，但是由於男女的生活範疇在古代是分開的，我們可以假定在這對宣教士夫婦的工作上亦有相同程度的區分。[65]

十六 8　「又問我在主裏面所親愛的暗伯利安。」

「我……親愛的」表示一種親切的愛的關係，[1]「在主裏面」

60　Dodd 240. Cf. Bruce 258; Moo III 924.

61　Wilckens 3.163, cited in Bell 72 n.162.

62　P. Lampe, *ABD* 1.247*b*. Fiorenza（'Equality' 172）也是認爲，他們曾與保羅在安提阿同工。

63　有認爲他們也許原本是來自保羅的家鄉，即基利家的大數（徒二十一 39，二十二 3，參九 11）：*EBD* 55*b*; Fiorenza, 'Equality' 172; Meeks, *Urban* 132; Thorley, 'Junia' 18. Cf. A. F. Walls, *IBD* 1.50*a*. 按 Byrne 451 的理解，他們很早就來到羅馬，成爲當地教會的創會成員。

64　Köstenberger, 'Women' 231.

65　Perriman, 'Women' 70.

1　參十六 5b 註釋註 8 及所屬正文（上面 710）。有古卷缺 μου 字，這省略也許純屬意外，或是在 12 節（τὴν ἀγαπητήν）的影響下造成的（Schreiner 799）。

則表示這愛的關係是建基於個人（保羅、暗伯利）與主的關係。[2]「暗伯利」（#7）這拉丁名字[3]是個典型的、奴隸的名字，表示此人很可能是個奴隸或自由人；由於他身在羅馬，而保羅從未到過羅馬，暗伯利必曾居於羅馬帝國的東部，其後才來到羅馬。[4]（一）賴福特根據銘文的證據將這名字特別連於羅馬皇帝的「家」；但其實這名字的流傳範圍甚廣，包括羅馬、龐貝、西班牙、雅典，和以弗所，此事實不利於賴氏的建議。[5]（二）在「杜美替拉[6]的墓地」（這是最早的基督徒地下墓穴其中的一個）裏，有一埋葬室，內有兩段銘文：其中一段不早於二世紀末，提到一個名叫奧熱流．暗伯利的人；自然的假設是，這人是下述的暗伯利的後人。另一銘文只是個單字（「暗伯利」），是用屬於一世紀末或二世紀初的端正大楷寫成的；這名字刻於其上的墳墓，從後者精心設計的裝飾（圖畫）看來，也是屬於這時期的。根據這些事實，有釋經者推理如下：單獨的名字提示此人是個奴隸——因爲羅馬公民有三個名字[7]——但這墳墓的特質則提示，這暗伯利是個受敬重的人；似乎最合理的解釋就是，他在最早期的羅馬教會中是個傑出的人物。較後期的那段銘文清楚提示，有一個名叫

2 Murray 2.230. 參十六 2 註釋註 3（上面 678）。

3 'Αμπλιᾶτος, 得自拉丁文的 *Ampliatus*（*EDNT* 1.72*b*）；異文 'Αμπλιάς（正確的重音符號應爲 'Αμπλιᾶς [BDAG 55, s.v. 'Αμπλιᾶτος]；拉丁文 *Amplias*）是前者的縮寫（Thayer 32 [s.v. 'Αμπλίας]; BDF §125[4]），其外證遠不及前一個抄法強（Schreiner 799）。

4 P. Lampe, *ABD* 1.217*a*. 較早時，同作者（'Romans 16' 226-27）將暗伯利放在「大抵不是在羅馬出生」的十四人的名單之外。Cf. Jeffers, *Greco-Roman* 194-95: 他可能是在替主人辦事時在東方遇到保羅。（自由人一詞參上面 695 註 8。）

5 Cf. MM 28 (s.v. 'Αμπλίας), BDAG, loc. cit.; Dunn 2.895; over against Lightfoot, *Philippians* 172.

6 按《宗教》86*b* 的註釋，Domitilla =「羅馬執政官 Flavius Clemens 之妻，據云彼夫婦俱爲基督徒，在多米田之迫害下喪生（95）」。但 P. Toon（*NIDCC* 308*a*）指出，Clemens 是被處死，杜美替拉則被放逐；她在 Ardeatina 路的產業從一世紀開始就被用作基督徒的墳墓，稱爲 the *Coemeterrium Domitillae*.

7 見《羅》1.161 註 5 及所屬正文。

暗伯利的基督徒家族；而暗伯利與杜美替拉的關聯提示這個可能：福音最初是透過暗伯利這奴隸（或自由人）而進到這偉大的羅馬家庭的。[8] 問題是，我們能否將首段銘文的暗伯利和本節的暗伯利視爲同一個人呢？釋經者的答案分爲四種：（1）完全可能、很有可能、並非不可能；[9]（2）可能，但臆測成分極高，或：不能確定，但可能；[10]（3）也許；[11]（4）不太可能，因「暗伯利」是個十分普通的名字，或：並無關係。[12] 筆者認爲，第二或第三種比另二種可取。

十六9　「又問在基督裏與我們同工的耳巴奴，並我所親愛的士大古安。」

耳巴奴（#8）是個拉丁名字，得自拉丁文的「城市」一詞，意即「屬於城市〔即羅馬〕」，因而在羅馬特別普遍。[1]（一）釋經者多認爲，這是個普通的、羅馬奴隸的名字，[2] 皇帝家中有些成員有此名字；[3] 不過，雖然這名字見於拉丁文的銘文中，[4] 另有釋經者認爲這方面的資料表示，這名字通常並非奴隸的名字，耳巴奴較可能生來就是個自由的人。[5]（二）此釋經者又認爲，在羅馬的

8　SH 424; R. St John Parry, as cited in Morris 535.

9　Dodd 16 ('quite possible'); Cranfield 2.790 ('a real possibility'); Barclay 212; A. F. Walls, *IBD* 1.46*a* ('not impossible').

10　依次見：Byrne 453 ('highly speculative'); Morris 535 ('an intriguing possibility').

11　Wilckens 3.136 ('villeicht'); Moo III 924 ('may be' the same).

12　依次見：Mounce 276 ('quite unlikely'); P. Lampe, *ABD* 1.217*a*. Schlier 445 完全沒有提及那些銘文；Michel 476 和 Bruce 259 都沒有把銘文和羅馬教會或本節拉上關係。

1　Bruce 259 ('Urbanus' = 'belonging to the *urbs*').「純淨、文雅」（F. W. Gingrich, *IDB* 4.738*a*: 'refined, elegant'）可視爲由前者引申而得的意思。

2　Wilckens 3.136; Dunn 2.895; Stott 395（斯托得 536）。

3　So, e.g., Lightfoot, *Philippians* 174; SH 425; Cranfield 2.790; H. Balz, *EDNT* 2.547*b*.

4　MM 466 (s.v. 'Οὐρβανός); BDAG 739 (s.v.).

5　P. Lampe, *ABD* 6.767*b*. 同作者（'Romans 16' 227-28）又指出，被稱爲「同工」的三人（耳巴奴、百基拉和亞居拉〔3節〕）加上魯孚（13節），他們的名字表示他們並非生爲奴隸的人。

基督徒當中，除了亞居拉和百基拉（3 節）外，耳巴奴是保羅明白地稱為「同工」的唯一的一個，這提示他曾在羅馬帝國的東部與保羅同工，然後移居羅馬。不過，釋經者多認為「我們的同工」有別於「我的同工」（3、21 節）：後一個詞指保羅個人的同工，前一個詞則提示，耳巴奴並沒有與保羅個人同工，而是在宣教工作上籠統地作了所有傳福音者的同工。[6] 與此相符的一點，就是耳巴奴的名字的辭源（見本段開首）提示他是羅馬土生的人。[7]（三）關於「在基督裏」[8] 一詞，請參十六章三節註釋註 32 及所屬正文（上面 700）。

士大古（#9）這希臘名字的意思是「麥穗」。[9] 這名字比較罕見：[10] 在出土的羅馬銘文中，這名字只出現了十三次，這表示羅馬人很少用這名字；此外，銘文的資料提示，這名字不是常用的奴隸的名字：在十一段可能有提到「士大古」的一世紀銘文中，只有三段提到這些人是自由人的奴隸。[11] 本節的士大古，像以拜尼土（5 節）和暗伯利（8 節）一樣，被保羅稱為「我所親愛的」；這

---

6 依次見：P. Lampe, *ABD* 6.767*b*; 及 SH 425; Denney 720*a*; Murray 2.230, followed by D. B. Pecota, *ISBE* 4.955*b*; Michel 476, endorsed by Schlier 445; Cranfield 2.790-91; A. F. Walls, *IBD* 3.1612*a*. Moo III 924 認為保羅可能只是憑他的名聲認識他。

7 Murray 2.230; D. B. Pecota, *ISBE* 4.955*b*.

8 ἐν Χριστῷ 有古卷作 ἐν κυρίῳ. 前者的外證較強（Schreiner 799）；後者是可理解的變體，因保羅自己在本章使用這種變異（Dunn 2.890 n.h; 參十六 2 註釋開首）。

9 στάχυς, 新約四次：太十二 1 ‖ 可二 23 ‖ 路六 1；可四 28。Στάχυς 這名字則僅此一次。

10 Lightfoot（*Philippians* 174）發現，大約這時候，在羅馬皇帝家中有一位名叫士大古的醫生（A. F. Walls, *IBD* 3.1485*c*）。另有一個名叫士大古的奴隸在皇帝家中出現（SH 425; Cranfield 2.791; D. B. Pecota, *ISBE* 4.608*a*）。這名字亦見於雅典、Thera、馬內夏（Magnesia:「古希臘一區，位於撒狄與士每拿之間」〔《宗教》192*a*〕）等地的銘文（MM 587 [s.v. Στάχυς]; BDAG 942 [s.v.]; Michel 476; Lake, *Earlier Epistles* 330; see also *EDNT* 3.271*b*-72*a*）。

11 P. Lampe, *ABD* 6.183*b* ('slaves of [sic] freedmen'). Lampe（'Romans 16' 226）給的數字是 11 次，這是由於作者將那些「顯然不是與羅十六同時期」的銘文從這名字在羅馬出現的總次數減去了（226-27 n.43）。

可能表示他（們）是保羅個人的朋友，[12] 是從羅馬帝國的東部移居羅馬的。[13]

十六10 「又問在基督裏經過試驗的亞比利安。問亞利多布家裏的人安。」

亞比利（#10）是個希臘名字，[1] 它出現在羅馬皇帝的家庭成員當中，[2] 在猶太人當中更是相當普遍。[3] 布魯斯認爲，這名字在羅馬的猶太人當中夠普遍，以致主前一世紀的拉丁詩人何拉丟用它作爲典型的猶太人名字；藍彼得則指出，在文學資料內，以及在超過三萬七千個羅馬銘文中，這名字只出現了二十七次，這表示此名字在羅馬並非普遍，因而亞比利很可能是從羅馬帝國東部移居羅馬的。[4] 有認爲「在基督裏經過試驗」可能只是「是個受尊重的信徒」之意；[5] 不過，尤其因爲這形容的話沒有用在任何其他的

12 So Morris 535. 參十六 5b 註釋首段（上面 710）。

13 P. Lampe, loc. cit.

1 'Απελλῆς, 在拉丁文作 *Apella* 或 *Apelles* (Michel 476; Cranfield 2.791). 羅馬皇帝該猶（37～41 年）曾一度對著名的悲劇演員亞比利特別垂青（Bruce 259），維斯帕先手下有一位千夫長名亞比利（I. W. Batdorf, *IDB* 1.156*a*）。

2 Lightfoot, *Philippians* 174; SH 425.

3 BDAG 101 (s.v.). 活泉 247 斷言，「這是猶太人的名字」。Hume 223 認爲，這名字很可能是「亞伯」的希臘文形式；但後者應爲 Ἄβελ（來十一 4，十二 24）。較可取的講法是，一個名叫亞伯的猶太人很可能採取「亞比利」做他的希臘名字（Barclay 213）。

4 依次見：Bruce 259; P. Lampe, *ABD* 1.275*a*. 在徒十八 24 及十九 1，一些古卷（包括西乃抄本）作 'Απελλῆς 而非 'Απολλῶς（Metzger 465-66）；I. W. Batdorf（*IDB* 1.155*b*）認爲異文毫無根據，A. F. Walls（*IBD* 1.72*c*）認爲也許是因俄利根猜想二者可能是同一個人。P. Lampe（loc. cit.）則認爲，異文之產生可能是由於二世紀時有一位名叫亞比利的「諾斯底—馬吉安（gnostic-Marcionite）」派學者，他曾於亞歷山太求學，後來在羅馬執教；有關的古卷之抄寫員可能有見及此，並由於他把第一和第二世紀混淆了，就把新約的兩個人物合併爲一。

5 Moo III 924, 理由是 δόκιμος（上面 449 註 18 之〔2〕）在十四 18 正是這個意思（ibid. n.49; 參上面 449）。LN 73.4 則譯爲「眞實」：亞比利的信心是眞實的。Wright 763*a* 認爲這話的意思只是，保羅曾聽到關於他的「好事（good things）」，儘管保羅並不認識他。

被問安者身上，較可能的意思是，亞比利曾在某種的試煉中「經過試驗〔和修〕、被試驗爲可取〔呂譯〕」，即是「經歷過考驗、對基督始終忠心」（現修）。[6]

亞利多布（10b）本人並不是保羅問安的對象，這或是由於他並非基督徒，或是因他即使是基督徒亦已去世。[7]「亞利多布家裏的人」（首家）不是指「亞利多布一家人」（現修）或「全家」（當代），而是指他家中的（奴隸或自由人當中的）基督徒成員：[8] 雖然這裏沒有使用下一節的「在主裏的人」（11b）這種講法，但這片語無疑是同樣適用於本節的。[9] 保羅只是籠統地提到「亞利多布家裏的人」而不是個別提名，大抵是由於他只是對這一班人有所知曉，但並不是個別地認識他們。[10] 大多數的釋經者都接納賴福特的建議，認爲這亞利多布很可能是大希律的孫子，亞基帕一世的兄弟。[11] 他以平民身分（即是並無公職）居於羅馬亦歿於羅馬（在 45 至 48 年間），是羅馬皇帝克勞弟的朋友和附從者；很可能在他死後，他部分或全部的奴僕便被轉到克勞弟的名下，

---

6 Murray 2.230; Dunn 2.896; Schreiner 791; NIV ('tested and approved in Christ'); BDAG 256 (s.v. 1: 'the tried and true Christian'). Wilckens 3.136 解爲亞比利是一位蒙稱許的宣教助手：保羅曾在困難或危險的處境中倚賴他。

7 Michel 476; Edwards 356. 若下文的建議是正確的，則亞利多布已去世（Moo III 925）。

8 τοὺς ἐκ τῶν 'Αριστοβούλου = 'the [brothers, Christians] from [the slaves/freedmen] of Aristobulus'; cf. BDF §162(5); MHT 3.169 (cf. 15). 二者皆認爲，這結構表達了一個家庭擁有的奴隸之意；M. Reasoner（*DPL* 854*a*）同樣指出，「家」是指奴僕的委婉語。相同或類似的結構亦見於下一節（τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου）及腓四 22（οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας；參《腓》504-5）；ἐκ 字表示所指的不是全部，而是當中的基督徒（Lampe, 'Romans 16' 222; Theissen, 'Social Stratification' 93）。參下面註 12 首段。

9 Murray 2.230.

10 Wilckens 3.136.

11 關於大希律（主前 37-34 年）及亞基帕一世（37-44 年），可依次參黃錫木，於《歷史與宗教》98-102、105-6。在兩約之間的哈斯摩尼阿王朝（主前 167-137 年），就有三位統治者具「亞利多布」此名字（亞立斯托布一世、二世、三世：參同上 80-94）。

但按當時的習俗仍然保留前任主人的名字，因而仍稱爲「亞利多布家的人」。[12]

十六11 「又問我親屬希羅天安。問拿其數家在主裏的人安。」

緊接著「亞利多布家裏的人」的下一位被問安者是保羅的「猶太同胞[1]希羅天」（現修），這一點也許支持上一段的解釋，因「希羅天」（#11）這名字自然地提示，此人與希律的家庭有關聯。[2] 這名字當時在羅馬帝國十分獨特，很可能是一個拉丁名字的希臘形式。[3] 在第一世紀，這拉丁名字是用來指先前屬於希律，現

---

12 Lightfoot, *Philippians* 174-75; SH 425; Denney 720*a*; Bruce 259-60; Bruce, *Paul* 386-87, *History* 374; Harrison 164（海爾遜 339）；Gamble 50; Cranfield 2.791-92; Wedderburn 16; Stowers 76-77; Byrne 454; Bryan 227-28; M. Reasoner, *DPL* 722*a*; cf. Mounce 276; Grayston 124; Wright 763 n.585; M. O. Evans, *ISBE* 1.290*b*. Michel 476-77（cf. Schlier 445）採與賴福特相同的解釋。Cranfield 2.792 n.1 指出，「亞利多布的家人」這詞（拉丁文作 *Aristobuliani*）在希臘文應爲 οἱ Ἀριστοβούλου, 不是（如 Lightfoot 175 所言）保羅的用詞 οἱ ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου；後者指 *Aristobuliani* 當中的基督徒（so also Dunn 2.896; Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 325-26 n.12）（亦參上面註 8）。另一方面：對於賴福特的解釋，Wilckens 3.136 完全沒有提及。Dodd 16 只說，「但這是臆測。」Manson 953*a* (§828b) 認爲是「純屬臆測」。S. Sandmel 說，「這臆測……很牽強」（*IDB* 2.593*a* [5]）；又說，「現代的學術界〔時爲 1965 年〕一致地排拒這臆測。」不過，Cranfield 2.791 n.2 就此提出反駁：Sandmel 的聲稱並無正當的理由。雖然賴福特的建議只是很可能而非確定的（'cannot be more than a probability'），但照我們（即葛氏）所知，還沒有較此更可能的提議。S. T. Carroll（*ABD* 1.383*b*）有這樣的說法：根據傳統，亞利多布是巴拿巴的兄弟，七十門徒其中的一位，被封立爲監督，至終往不列顛宣教。

1 τὸν συγγενῆ μου = 'my countryman' (NEB, NKJV), 'a fellow Jew' (TEV); cf. F. W. Gingrich, *IDB* 2.595*b*; Schreiner 791. 此解釋（不是「親戚」〔和修〕）參上面 720-21 一段。

2 SH 425; Cranfield 2.792; Dunn 2.896; Edwards 356; Moo III 925. Murphy-O'Connor（'Looking Westward' 326）甚至認爲，這使上述的解釋「幾乎是確定的」。不過，我們不宜認爲希羅天是亞利多布家裏的人（as in Denney 720*a*-*b*; cf. Morris 535），因爲我們難以明白，保羅爲甚麼要在亞利多布家裏的奴僕當中特別提出希羅天這人向他問安，而且上文曾指出（見左頁註 10 所屬正文），保羅似乎並不個別地認識亞利多布家裏的人。

3 P. Lampe, *ABD* 3.176*a*: Ἡρῳδίων = *Herodian(us)*. 作者指出，這希臘形式首先由亞歷山太的一位獸醫使用，在本節之後，要到第四世紀才再度出現。Michel 477 和 Schlier 445 皆認爲前一個字是個縮短的名字，但是沒有指出它沒有縮短的形式是甚麼。

已被賣給另一主人的奴隸[4]（有這類名字的奴隸多數是公開販賣或是售給皇室），而他們後來通常會獲得自由。因此，希羅天可能是已在皇帝手下獲得自由的人，並且享有羅馬公民權。[5] 希羅天先前既是希律的猶太人奴隸，他很可能是從羅馬帝國的東部移居羅馬的：拉丁銘文的證據顯示，大希律的一名從前的奴隸在羅馬從皇帝手下獲得自由，羅馬甚至有一會堂，似乎是由希律的一些自由人組成的。[6]

「拿其數家在主裏的人」（11b，次家）[7] 意即「在拿其數家中的信徒」（當代）。[8]「拿其數」是個十分普遍的希臘名字（意即「水仙花」），[9] 在奴隸和自由人當中尤其常見。[10] 在稱爲「拿其數」的歷史人物中，最著名的一位全名作提庇留・克勞弟・拿其數：他在提庇留手下獲得解脫其奴隸身分，他的富有是衆所周知的，[11] 他在克勞弟任內行使了幾乎無限的影響力；但是亞基皮拿（尼祿王的母親）毒死了克勞弟（於 54 年）之後，在尼祿王登基後不久（亦即是在羅馬書成書前的三數年），又逼使拿其數自殺身亡。根據傳統，他的財產會被充公，他的奴隸和僕人會改爲歸屬於尼祿，不過仍會保持前任主人的名字，因而會稱爲「拿其數家（裏的人）」，藉此與尼祿家中其他的組別分開。[12]

---

4 「希羅天是指屬希律的人，而不是一個人的名字」（鮑 2.193）這種講法需要按此背景來理解。

5 參十六 6 註釋註 11 所屬正文（上面 713）。

6 P. Lampe, *ABD* 3.176*a*. 參下面註 20 及所屬正文。（自由人一詞參上面 695 註 8。）

7 τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου 這結構與 10b τοὺς ἐκ τῶν 'Αριστοβούλου 相同，亦可作同樣解釋。參上面 732 註 8。

8 Cranfield 2.835 認爲，「在主裏」於此（如在八 1，十二 5）是用在此詞的第一、二、三個意思上（依次見《羅》2.515-16 註 25，上面 88-89 註 9）。參較十六 2 註釋註 3（上面 678）。

9 Thayer 423 (s.v. Νάρκισσος). 按希臘神話，拿其數是個變成了水仙花的美少年（*LatinD* 145*b*）。

10 SH 425; Michel 477; Schlier 445; BDAG 666 (s.v.). 但在希臘文聖經僅此一次。

11 此人的英文全名是 Tiberius Claudius Narcissus. 按 Barclay 213 的解釋，這是由於人們用大量的金錢向他行賄，爲要確保他們的請求可以上達皇帝。

12 J. J. Hughes, *ISBE* 3.490*b*; Bruce, *Paul* 386; Stowers 78.

問題是，這人是否就是本節的被問安者？若是，保羅所指的就是在皇室裏一班稱爲「拿其數家（裏的人）」當中的基督徒成員。對於這個問題，多數釋經者採正面的答案；[13] 亦有認爲這看法很不可能，純屬臆測，將二人認同爲一「只是基於對歷史的好奇之假設」。[14] 筆者認爲：由於稱爲拿其數的自由人在羅馬本身的人數衆多，[15] 而且這名字在羅馬以外（如馬內夏、希拉坡里）的出現也被確定了，[16] 因此上述的認同爲一是絕不確定的。[17] 我們最多也只能說，如果本節的拿其數與上述的歷史人物是同一個人，則「拿其數家中的信徒」肯定是「凱撒家中的聖徒」（腓四 22，思高），並且可能廁身於保羅替他們向腓立比教會問安的那些信徒（同上）當中。[18]

再一次（參 10b），拿其數本人並不是保羅問安的對象。若拿其數是基督徒，他可能已經去世或當時不在羅馬；較爲可能的，他並不是基督徒。[19] 他「家中的信徒」可能是個家庭教會；猶太人

---

13 Lightfoot, *Philippians* 175; SH 425-26; Denney 720*b*; Dodd 16; Cranfield 2.792-93; Dunn 2.896; Morris 535-36; Moo III 925; Grayston 124; Hume 224; Bryan 228; J. J. Hughes, *ISBE* 3.490*b*; P. T. O'Brien, *DPL* 84*a*; M. Reasoner, *DPL* 722*a*; Murphy-O'Connor, 'Looking Westward' 326; Wedderburn 16. A. F. Walls（*IBD* 2.1054*c*）稱此爲「吸引人（tempting）」的建議。Murray 2.231 則只是提出賴福特的建議，但不置可否。

14 依次見：（1）F. W. Gingrich, *IDB* 3.510*a*;（2）Fitzmyer I 868a (§133); Edwards 356;（3）Käsemann 414（引句出處）。

15 So P. Lampe, *ABD* 4.1022*b*-23*a*. 作者因此認爲，猜測本節的拿其數是否克勞弟所釋放的那奴隸是多此一舉。（自由人一詞參上面 695 註 8。）

16 MM 422 (s.v. Νάρκισσος).「馬內夏」參上面 730 註 10。在新約次經彼得行傳（參黃錫木：《典外文獻》261），「拿其數」是個長老（Michel 477; Schlier 445; G. Schneider, *EDNT* 2.458*b*; P. Lampe, *ABD* 4.1023*a*; 參安波羅修〔see Bray 373*b*〕）。

17 MM 422 (s.v. Νάρκισσος): 'by no means certain'; Thayer 423 (s.v.): 'without good reason'.

18 Bruce, *History* 386; cf. Bruce 260; Reasoner 203-4.

19 Cranfield 2.792 with n.5; P. Lampe, *ABD* 1022*b*.（二者皆認爲，若拿其數是基督徒〔即或已去世〕，保羅很可能會加上讚揚或形容的話。但 14～15 節並不支持這看法。）

和異教徒的資料來源同時顯示，一個家主的奴隸和自由人組成敬拜群體，而家主不必是與他們同一宗教的：亞基帕（參：徒二十五13）、奧古斯都（參：路二1），和另一家族的奴隸和自由人在羅馬成立了三個不同的會堂，還有另一班、希律從前的奴隸也成立了一個會堂。戴奥・卡修斯（於61年）在塔西圖的《編年史》中就曾就羅馬的名門望族中的奴隸作出投訴，說他們「有不同的禮儀，外邦的宗教」。卡修斯可說從異教的一方證實了本節和上一節所反映的情況。[20]

十六12　「又問爲主勞苦的土非拿氏和土富撒氏安。問可親愛爲主多受勞苦的彼息氏安。」

保羅在本節向三位婦女問安，她們都被描寫爲「爲主勞苦」。土非拿（#12）和土富撒（#13）這兩個名字在希臘文和拉丁文的銘文中皆有出現，[1]其希臘形式與同字根的名詞「奢侈」（路七25，思高、新譯、現修）或「放縱肉慾」（彼後二13）[2]及動詞「奢侈或縱慾地生活」（雅五5）[3]有關聯。這兩個名字指向一個貴族家庭，但羅馬的銘文資料提示，她們很可能是奴隸或自由人：兩個名字都在克勞弟宮內的奴隸當中及在其僕人的墳墓上出現。[4]兩個

20　P. Lampe, *ABD* 4.1022*b*（cf. 'Romans 16' 230 n.58）。「另一家族」是 *gens Volumnia*. 關於上述的第四個會堂，參上面註6及所屬正文。

1　See BDAG 1018 (s.v. Τρύφαινα, Τρυφῶσα); F. W. Gingrich, *IDB* 4.717*a*. 在蒲草紙文獻中，土非拿是猶太婦女的名字；在次經那稱爲「保羅與特格拉行傳」（參黃錫木：《典外文獻》226）的書中，那扶助特格拉的女王也是名叫土非拿（F. W. Gingrich, *IDB* 4.717*a-b*; B. R. Patten, *ISBE* 4.928*a*）；歷史上的土非拿女王是當時（羅馬書成書時）的本都及基利家王波利門（Polemon）二世之母（Bruce 260; cf. A. F. Walls, *IBD* 3.1602*c*）。Bruce 260 指出，「土富撒」比「土非拿」較常見。

2　黃錫木 III 607（參較現修）；BDAG 1018 (s.v. τρυφή, 1): 'indulgence'.

3　黃錫木 III 584；cf. BDAG 1018 (s.v. τρυφάω).

4　P. Lampe, *ABD* 6.669*a*; B. R. Patten, *ISBE* 4.928*a*. 後者因此認爲，她們可能屬於「凱撒家中的聖徒」（腓四22，思高）。（自由人一詞見上面695註8。）

名字的意思依次為「嬌俏」和「柔嫩」，[5] 這與她們為主「非常辛勞」（和修）的事實構成有趣的對比，彷彿保羅在說：雖然她們名叫「嬌俏」和「柔嫩」，但是她們為主作工的辛勞是與她們的名字不相符的！[6] 她們的名字被放在一起，可能是由於這兩個名字很相似，或由於她們是姊妹，或因她們在教會中一同事奉；[7] 不過，釋經者多認為她們可能是一對姊妹（至少是近親），甚或是孿生姊妹，[8] 理由是在當日通常會用同字根的衍生字來為同一個家庭的成員起名。[9] 以她們為姊妹似乎是最合理的看法。[10] 她們「為主勞苦」，[11] 有認為這表示她們是宣教士伙伴；[12] 較可能的解釋請參本章第六節註釋第三段（上面 713-15）的討論。

彼息（#14）意即「波斯婦人」。[13] 像所有其他令人想起某地域的名字一樣，這是個典型的、女奴隸的名字；它常見於蒲草紙文獻及銘文中，在羅馬及其他地方的希臘文及拉丁文的銘文裏都

---

5 'Dainty' and 'delicate': so, e.g., F. W. Gingrich, *IDB* 4.717*a*; Knox 660. SH 426 則把次序倒轉。Denney 720*b* 譯為 'Dainty' and 'Disdain', 後一個譯法的原因不詳。

6 Cf. Barclay 214. 有認為保羅也許是故意提出這種「名實不符」的對比，為要增加辭令果效（Wilckens 3.136-37; Byrne 454; cf. Morris 536），或至少意識到這對比（Bryan 229）；亦有表示懷疑保羅有否想到兩個名字的辭源（Black 211）。較好的看法是：我們不清楚真正的答案是甚麼（Cranfield 2.793; Moo III 925）。

7 So P. Lampe, *ABD* 6.669*a-b*.

8 E.g., Grayston 124; Barclay 214 ('very likely'); Cranfield 2.793 ('maybe'); Wilckens 3.136; Pesch 109*a* ('perhaps').

9 Lightfoot, *Philippians* 175-76, followed by Denney 720*b*; Bruce 260; Black 210; Dunn 2.897. Hume 224 認為，她們若無親屬關係，至少也是同一家先前的奴隸。

10 Käsemann 414-15 則認為，她們是姊妹這看法也「只是基於對歷史的好奇之假設」（參上面 735 註 14 所屬正文）。

11 直譯是「在主裏勞苦」（呂譯、新譯）。參十六 2 註釋註 3（上面 678）。

12 MacDonald, 'Women' 207. Köstenberger（'Women' 232）則認為，本節這些婦女的「勞苦」可能僅指她們的種種善行，那是虔敬的婦女之印記（參：提前二 10）。

13 Thayer 507 (s.v. Περσις). Moo III 925 n.56 認為，這名字也許指在波斯被擄的奴隸。

是奴隸或自由人的名字，但與皇室並無關係。[14]本節的彼息很可能也是個奴隸或自由人。[15]在來自羅馬的銘文及文學資料中，「彼息」這名字只出現六次，這表示羅馬人十分少用此名字；由此看來，彼息是從羅馬帝國東部移居羅馬的。[16]保羅對彼息的雙重描寫在兩方面超越了，又在另一方面有別於，對土非拿和土富撒的描寫：（一）她稱爲「所親愛的」——保羅不說「我所親愛的」（5b、8 節、9b），大抵是因爲如此稱她可能有不雅之嫌，也是由於她是所有認識她的人所親愛的。[17]（二）她爲主（直譯作「在主裏」）[18]「多多」[19]勞苦（呂譯、新譯），像馬利亞（6 節）一樣。[20]（三）這裏的「受勞苦」在原文爲過去不定時時態直說式語法，上半節的「勞苦」則爲現在時態的分詞；這時態上的區別提示，彼息是一位較年長的婦女，她已完成了相當多的工作，只是由於年老或其他因素（例如疾病）而在事奉上受到限制。[21]再一次，有認爲彼息是以宣教士的身分勞苦地工作；[22]較可能的解釋請參本章第六節註釋末段（上面 713-15）的討論。

---

14 依次見：BDAG 808 (s.v.); F. W. Gingrich, *IDB* 3.748*a*; 及 Bruce 260 (cf. SH 426).「其他地方」包括特斯庇（Thespis）和埃及（MM 510, s.v.）。P. Lampe（*ABD* 5.244*a-b*）指出，「彼息」在羅馬的三段銘文中有兩次是奴隸（自由人）的名字。

15 Schlier 445; Moo III 925. Dunn 2.897 認爲她是自由人。

16 P. Lampe, *ABD* 5.244*a*. 這與上面註 13 穆爾的建議相符。

17 Dunn 2.897; 鮑 2.194。Cf. Murray 2.231（單是前者）; Denney 720*b*; 活泉 247（單是後者）。

18 見上面註 11。

19 πολλά, 見十六 6 註釋註 15（上面 713）。

20 Mounce 275 指出一件有趣的事實：在本段（3～16 節）的問安裏，百基拉和亞居拉（3 節）及耳巴奴（9 節）被保羅稱爲「我的／我們的同工」，但只有這四位婦女（6、12 節）被描寫爲「辛勞」地工作。

21 J. J. Hughes, *ISBE* 3.780*b*; Murray 2.231; Cranfield 2.793 n.2; Morris 536. Schreiner 794 則表示反對。

22 M. Seitz, H.-G. Link, *DNTT* 1.263. Gaventa（'Romans' 320*a-b*）強調，本章所提的婦女的「勞苦」在質與量方面皆與男性無異。參十六 6 註釋註 18（上面 714）。

十六13　「又問在主蒙揀選的魯孚和他母親安；他的母親就是我的母親。」

魯孚（#15）這拉丁名字——其意思是「紅色」或「紅髮」[1]——源自義大利，在羅馬和義大利皆十分普遍，即使其希臘形式亦常出現。[2] 有認為這是最常見的、奴隸（和自由人）的名字之一，但銘文方面的資料似乎表示，「魯孚」通常並不是個奴隸的名字，因而魯孚可能生來就是自由的人。[3]（甲）大多數釋經者認為，這魯孚和福音書的魯孚（可十五 21）可能或很可能是同一個人，[4] 其理據如下：傳統認為，馬可福音是寫給在羅馬的信徒群體的；在對觀（或稱符類）福音中，只有馬可福音提到古利奈人西門的兩個兒子，就是亞歷山大和魯孚，儘管三本福音書都提到西門本人（另見：太二十七 32‖路二十三 25）；由此可合理地推論，魯孚是羅馬教會所熟悉的人物；這至少是相當好的理由將保羅所說的魯孚（假定本章是羅馬書原本的一部分）和馬可所指的魯孚認同為一；[5] 由於在羅馬的基督徒的人數不會太多，而照保羅所知，在羅馬稱為魯孚的基督徒顯然就只有這一位，如此認同就顯得更為合理。[6] 但（乙）亦有釋經者認為，並無特別理由將兩個

1　So Bruce 260; cf. *LatinD* 198*a* ('red, ruddy'); F. W. Gingrich, *IDB* 3.129*b* ('red-haired'). 按 Jeffers（*Greco-Roman* 202-3）的解釋，「魯孚」這姓氏（cognomen: 參《羅》1.161 註 5 及所屬正文）原是個綽號。

2　依次見：Bruce 260; BDAG 907 (s.v. Ῥοῦφος). Bauckham（'Latin Names' 206-7）認為，*Rufus* 這拉丁名字可能是希伯來名字「流便」（創二十九 32）的「同音字（sound-equivalent）」。

3　依次見：SH 426; Michel 477；及 P. Lampe, *ABD* 5.839*b*.（自由人一詞見上面 695 註 8。）

4　E.g., Denney 720*b*; Hunter 132; Barth 181; Barclay 215-16; Bruce, *Paul* 148, 388; Bruce 261; Morris 536; Byrne 454; Hume 224; Schreiner 791; Grayston 124; Edwards 357; Wenham, 'Rome' 153; Stott 395（斯托得 537）。

5　Lightfoot, *Philippians* 176, endorsed by Cranfield 2.793-94; cf. F. W. Gingrich, *IDB* 4.129*b*-30*b*.

6　Dunn 2.897. F. F. Bruce（*IBD* 3.1353*a*）認為本節的魯孚「幾乎不可能」是馬可所提的魯孚以外的另一個人；Barclay 215 認為兩個魯孚「幾乎肯定地」是同一個人。

魯孚認同爲一，這樣做純屬臆測。[7] 筆者認爲，雖然不能排除兩個魯孚是同一個人的可能，但是鑑於「魯孚」在希羅社會中是個很常出現的名字，認同之說是無法證實的，因而至多亦只可以視爲暫時（試驗性質）的結論。[8]

「在主裏蒙揀選」（呂譯、新譯、和修）原文的意思可能是（一）「蒙主揀選」（思高），意即魯孚是個基督徒，像所有其他的基督徒一樣是「神所揀選」（八 33）的。[9] 按此理解，保羅在這裏將「蒙揀選」這個適用於所有基督徒的形容詞，應用在一個別的信徒身上，其實只是「所親愛的」（12 節，無「我」字〔有別於 5、8、9 節〕）加強語氣的講法。這似乎是由於保羅要在每個被問安者的名字之後加上表揚的話，但發覺很難避免重複，因而在此使用了適用於所有信徒的一個形容詞。[10] 亦有認爲（二）魯孚是特別蒙揀選去扮演某個角色或負起重要的任務（這甚或與古利奈人西門背負十字架有關聯），在猶太傳統和早期基督教傳統都有這種例子。[11] 不過，最自然的理解是（三）將原文形容詞解爲

---

7 依次見：Manson 953*a* (§828b); Schlier 445; 及 Knox 659-60; Käsemann 414 ('pious speculation'); Fitzmyer I 868*a* (§133); Fitzmyer II 741 ('sheer speculation'). Cf. Pesch 109*a* ('hardly identical').

8 Cf. C. N. Jefford, *ISBE* 4.239*a*; Morris 536; Lane, *Mark* 563; *EDNT* 3.213*b*. 後者指出，我們不能肯定可十五 21 的魯孚是住在羅馬的。因爲他和兄弟二人在羅馬的信徒群體中著名，可能是由於個人的聯繫，也可能是由於傳統（Jefford, loc. cit.: 'either by personal association or by tradition'）。P. Lampe（*ABD* 5.839*b*）提出兩點：爲甚麼保羅在本節沒有提到那著名的父親西門呢（so also Lampe, 'Romans 16' 226 n.41 [continued]）？還有，本節的魯孚很可能是個外邦基督徒，但馬可所提的魯孚是古利奈的猶太人之子。不過，西門可能已經去世：A. A. Rupprecht（*DPL* 882*a*）認爲本節的魯孚可能是個「具有羅馬貴族名字的信基督的猶太人」。Jefford (loc. cit.) 又指出，後期的基督徒傳說（例如：新約次經使徒安德烈名下的行傳和使徒彼得名下的行傳〔參黃錫木：《典外文獻》225〕）常提到魯孚，把他視爲在底比斯（Thebes, 在埃及）、加普亞（Capua, 在義大利）和亞威農（Avignon, 在法國）的主教。

9 So Hendriksen 2.507; Moo III 926.

10 依次見：Käsemann 414; 及 Cranfield 2.794; Schreiner 791.

11 Dunn 2.897. Cf. Mounce 277: 魯孚被揀選於當地教會站在顯著的地位上。

「精選的」、「顯著的」、「優秀的、傑出的」、「卓越的」（被選的通常是最好的），加上「在主裏」一詞，意即魯孚是一位傑出的信徒，是基督徒之佼佼者。[12] 支持這解釋的一點是，原文形容詞在保羅書信出現的另五次，都是籠統地指神的新約子民（即是信徒）或是指複數的天使，[13] 只有在本節是用在一個別信徒身上，因而可合理地解爲具有與另五次不同的（但是最符合文理的）意思。

保羅也向魯孚的母親（#16）問安，[14] 他說「她也是我的[15] 母親」（13b，思高）。[16] 這話引起多種解釋：（一）她曾接待保羅，或是作他（或他的一所教會）的贊助人。[17]（二）她曾在一特定環境之下幫助保羅，或曾在他的工作上經常幫助他。[18] 最自然的

---

12 I.e., τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ = 'that/a choice Christian' (Denney 720*b*; Barrett 260 / F. F. Bruce, *IBD* 3.1353*a* [cf. idem, *IDBS* 259*b*]), 'a "choice" believer' (Morris 536); 'an/the outstanding Christian / follower of the Lord' (F. W. Gingrich, *IDB* 3.130*a*; Barrett, *Reading* 84 / BDAG 306 [s.v. 3] / NEB); 'eminent in the Lord' (RSV) = 'eminent as a Christian' (SH 427). 採相同立場的釋經者還包括：Murray 2.231; Black 210; Fitzmyer II 741 ('distinguished'); Harrison 165（海爾遜 340）；鮑 2.195。另一方面，「他是主內一位傑出的工人」（現修）、'that outstanding worker in the Lord's service' (TEV) 這種譯法（cf. Davidson-Martin 1046*b*），不必要地把魯孚的優越圈限於其事奉。

13 見《羅》3.765 註 5 及所屬正文。

14 MacDonald（'Women' 207）認爲，保羅同時向魯孚和他的母親問安這事實提示，男女拍檔的宣教組合不一定是對夫婦。但是這話的含義——母子二人是宣教伙伴——並無事實根據。

15 BDF §284(2) 指出，加強語氣的 ἐμοῦ 一字在新約裏總是與另一個所有格的字連著出現的（本節 αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ, — 12 ὑμῶν καὶ ἐμοῦ）。

16 「她也是我在主裏的母親」（新譯）這意譯法表明保羅不是指他肉身的母親；但是「在主裏的母親」是否可能會使人誤以爲意即她是保羅的屬靈生母（參較：加四 19；林前四 15；提前一 2；多一 4；門 10）？當然，我們曉得這並非事實。較好的講法是：'The mother of Rufus by nature had become Paul's mother by grace'（敘利亞主教狄奧多勒〔see Bray 374*a*〕）。

17 Witherington, *Narrative* 302; J. M. Bassler, in *Women* 469*b*. Cf. P. Lampe, *ABD* 5.839*b*; Dunn 2.900; Moo III 926（曾接待保羅）；G. R. Stanton, *DNTB* 470*b*; Lo II 33 with n.59（曾作保羅或一班「保羅式」信徒的贊助人）；Black 210（曾予以保護）。

18 Schreiner 793.

意思是，（三）她曾對保羅顯出像母親待兒子般的關懷和幫助，這話表達了保羅對她的感激和愛戴。[19] 也許她察覺到保羅因信主而失去親人（腓三 8）的孤單，決意待他「像自己的兒子一樣」（現修）——這需要了解和機智——保羅則領略她的愛心，接受了她的幫助。[20] 鄧雅各認爲，魯孚的母親和魯孚在一起，這很可能表示他是在羅馬出生的；但若她同時是保羅的「母親」，她必曾（也許是以一重要的家庭或商業成員的身分）作某程度的旅行。[21] 較自然的解釋是，魯孚和他的母親是從羅馬帝國的東部移居羅馬的；[22] 他們認識保羅則較可能是在此之前，多過是在其後的旅行之時。

十六 14　**「又問亞遜其土、弗勒干、黑米、八羅巴、黑馬，並與他們在一處的弟兄們安。」**

本節的五個名字都是希臘名字；有認爲從這些名字看來，被問安者都是奴隸或自由人，[1] 但這籠統的結論不是確定的，較肯定是奴隸的似乎只有黑米一人（見下文）。（一）**亞遜其土（#17）**意即「無可比擬」。[2] 在來自羅馬的銘文及文學資料中，這名字只出

---

19 Cranfield 2.794; Fitzmyer II 741; cf. SH 427; Murray 2.231; 活泉 247。Käsemann 414 認爲，這種關懷是保羅到處都可以得到的（參：可十 30）。

20 Harrison 165（海爾遜 340）；參《腓》359 註 124 所屬正文。至於此事何時發生，Bruce 261（cf. F. F. Bruce, *IBD* 3.1353*a*; Davidson-Martin 1046*b*）認爲，如果本節的魯孚就是古利奈人西門的兒子（可十五 21），而別號「黑漢」的西面（徒十三 1，現修）和古利奈人西門又是同一個人，則這事可能發生於保羅與巴拿巴在彼西底的安提阿同工的那段日子（徒十一 25～26）；如果保羅住在西面家中，我們不難想像西面（或西門）的妻子（如果她就是魯孚的母親）對他們那被剝奪了繼承權的客人扮演了母親的角色。不過，布魯斯本人曾於較早時（*Paul* 148-49）表示，一個寫歷史小說（'historical fiction'）的作者可能會描繪這樣的圖畫，但無意寫小說者就只能滿足於各種可能而不作出稀少的證據所不能支持的結論。Bruce（'Pauline Circle' 92*b-c*）強調，以上三點（「如果」）都是猜測。

21 Dunn 2.897-98.

22 P. Lampe, *ABD* 5.839*b*; Bauckham, 'Latin Names' 218. Lampe（'Romans 16' 228 n.48）又認爲，雖然魯孚很可能是生爲自由的人，但他的母親不一定是：她可能是個自由人。（此詞見上面 695 註 8。）

1 Michel 477; Cranfield 2.795; Schlier 446; Jeffers, *Greco-Roman* 85.

2 Thayer 82 (s.v. Ἀσύγκριτος); MM 87 (s.v.): 'incomparable'.

現了二次，表示它在羅馬並不普遍，因而提示亞遜其土很可能是從羅馬帝國的東部移居羅馬的。[3]（二）弗勒干（**#18**）意爲「燃燒著」；在希臘歷史學家色諾芬（約主前五至四世紀）的著作中是一隻狗的名字，後來用作奴隸的名字。[4] 有認爲這名字常見於奴隸和自由人當中；但是在出現這名字的、來自羅馬的七段銘文中，只有三段顯示奴隸或自由人的名字。[5] 而在來自羅馬的銘文和文學資料中，這名字只出現了九次，表示它在羅馬並不普遍，因而提示弗勒干（像亞遜其土一樣）是移居羅馬的。[6]（三）黑米（**#19**）是個縮短的名字，[7] 也是一希臘神祇（希米耳神）的名字（參：徒十四 12），羅馬人稱之爲麥邱立神。[8] 奴隸常以神祇的名字得名，而「黑米」是最常見的奴隸名字之一，經常在皇帝家裏的人當中出現；[9] 本節的黑米很可能是個奴隸。[10]

（四）八羅巴（**#20**）也是個縮短的名字。[11] 兩個形式都不多

---

3 P. Lampe, *ABD* 1.508*b*. SH 427 指出，這是奥古斯都的一個自由人的名字，但有關的銘文是遲過保羅時期的。（自由人一詞見上面 695 註 8。）

4 依次見：Thayer 655 (s.v. Φλέγων): 'burning'; 及 MM 672 (s.v.); Michel 478; Cranfield 2.795.

5 依次見：BDAG 1060 (s.v.); P. Lampe, *ABD* 5.347*b*. Lampe（'Romans 16' 228）表示不能對本節的弗勒干是個奴隸或自由人與否這問題作出陳述。

6 P. Lampe, loc. cit.

7 BDF §125(1). 作者指出，以 -ῆς 結尾的縮短名字（如討論中的 Ἑρμῆς）比以 -ᾶς 結尾的（如下文的 Ἑρμᾶς〔黑馬〕）較不常見。

8 Greek 'Hermes' = Roman *Mercurius* (Mercury): Thayer 250 (s.v. Ἑρμῆς); Morris 537.

9 Dunn 2.898; Michel 478; SH 427; Lightfoot, *Philippians* 176. BDAG 393 (s.v.) 認爲，這人的名字或者就是希臘神祇的名字，或是像Ἑρμᾶς（見上面註 7）那樣的縮短的形式；BDF §125(1) 則認爲不能如此簡單地將兩個名字認同爲一。

10 P. Lampe, *ABD* 3.156*a*. 作者指出，羅馬的銘文顯示，羅馬人喜以希臘（過於羅馬）名字稱他們的奴隸。

11 縮短自 Πατρόβιος: so BDF §125(1); BDAG 789 (s.v. Πατροβᾶς); Thayer 496 (s.v. Πατρόβας). MM 499（s.v. Πατρόβας）引述 Pallis 的意見，即 Πατροβᾶς 的尾綴（'suffix'）——意即將 Πατρόβας 改爲 Πατροβᾶς（?）——是在這名字用於奴隸身上時加上的，以表輕蔑之意。

見：來自羅馬的銘文及文學資料顯示，長的名字只出現了八次，縮短的名字只出現一次（而那是個虛構的人物之名字）；因此，八羅巴可能是個移民。[12] 另一個名叫八羅巴的人是著名的人物：他是尼祿王的自由人，以貪婪及自我放縱而得惡名，後來被繼尼祿作王的迦爾巴處死。鑑於此人的壞名聲，他極不可能就是本節的八羅巴，但後者也許是前者的僕從。[13]（五）黑馬（**#21**）可以是「黑米」的方言（土話），也可以是不同名字的縮寫。[14] 有認爲這名字在奴隸當中相當普遍（但在程度上不及「黑米」），尤其是在東方，在羅馬則以其附屬的形式出現。[15] 不過，在來自羅馬的銘文及文學資料中，此名字只出現六次，這表示此名字在羅馬並不普遍，因而提示黑馬可能是移居羅馬的。[16] 俄利根將本節的黑馬和《黑馬牧人書》的作者認同爲一；[17] 這做法肯定是不對的，因爲，如《穆拉多利經目》所指出，「這書是在他們（使徒）的時期之後」。[18]

除了上述五人，[19] 保羅又向「與他們在一起的弟兄們」（思高）（乙）問安。一些釋經者認爲，這話提示本節的被問安者構成一個細小的基督徒群體。[20] 我們可更確切地說，他們構成一個家

12 P. Lampe, *ABD* 5.186*a*.

13 Lightfoot, *Philippians* 176-77; Denney 721*a*; Bruce, *Paul* 387; Dunn 2.898; Morris 537; J. J. Hughes, *ISBE* 3.695*b*.（自由人一詞見上面註 3。）

14 Cranfield 2.795; Dunn 2.898. 這些名字包括 Hermagoras, Hermeros/Hermerus, Hermodorus, Hermogenes（Lightfoot, *Philippians* 176 / SH 427）。

15 SH 427; Michel 478（此附屬形式爲 'Herma'）。

16 P. Lampe, *ABD* 3.148*a*. Lampe（'Romans 16' 226）給的數字是 3 次，解釋見上面 730 註 11。

17 See Bray 374*a-b*. Cf. Thayer 250 (s.v. Ἑρμᾶς). 關於《黑馬牧人書》，可參《聖經正典》298-99。

18 G. Schneider, *EDNT* 2.53*a*; Denney 721*a*; Cranfield 2.795; SH 427. 引句出自《聖經正典》70。

19 F. W. Gingrich（*IDB* 3.800*a*）提到弗勒干和「另外三個男士」，這是令人費解的。

20 SH 427; Denney 721*a*; Black 210. Murray 2.231 認爲，他們全部是屬同一地區甚或同一職業的男性信徒。R. S. Kraemer（in *Women* 469*b*-70*a*）同樣認爲，由於有提名的被問安者都是男性，保羅在這裏指羅馬一細小的、男性基督徒群體是可想像的，儘管不能證實。但見下面註 23 末。

庭教會（就如下一節的被問安者構成另一個家庭教會）：[21] 在這教會的信徒當中，保羅按名字認識的只有五位，[22] 而五位都不是主人，因而保羅不能使用「在（某人）家裏的教會」（5a）這講法。[23]

十六 15　「又問非羅羅古和猶利亞，尼利亞和她姊妹，同阿林巴並與他們在一處的眾聖徒安。」

（一）非羅羅古（#22）這名字直譯意即「喜愛學問」或「喜歡字／愛講話」。[1] 這名字見於希臘文和拉丁文的銘文中，在奴隸和自由人當中尤其常見，亦在皇帝的「家」中出現。[2] 在有關的文學資料和超過三萬七千段的羅馬銘文中，這名字只出現二十三次（「猶利亞」則超過一千四百次），表示它在羅馬並不十分普遍，因而提示非羅羅古是移居羅馬的。[3]（二）猶利亞 [4]（#23）是

21　Käsemann 415; Hume 225; Schreiner 797. Knox 660 認爲，理論上這兩節的被問安者合起來可代表著不下十間家庭教會，儘管這十分不可能是保羅的用意。Gielen（'Interpretation' 121）認爲這兩節所指的不是家庭教會（Haus*gemeinden*），只是基督徒家庭所構成的家庭群體（Haus*gemeinschaft*: house community）；但見上面 706 註 4 之延續（Lane）的評語。

22　Schlier 446 認爲這五人可能是一個家庭。Jewett（'Romans 13:8-10' 267）認爲，（1）這兩個家庭教會的成員全是城市的低下階層，以奴隸和自由人爲主，（因）而（2）本節的五人和下一節的五人分別是這兩間家庭教會的「集體」領導人。但（1）是有疑問的（見本節註釋開首），而（2）純屬臆測。

23　Dunn 2.898; Meeks, *Urban* 75. 認爲本節是指一家庭教會的釋經者還包括：Cranfield 2.795; Moo III 926; A. F. Walls, *IBD* 2.639*c*; 活泉 248。鮑 2.195 說：「這五個名字都是男人的名字，保羅的問候又加上與他們在一起的弟兄們，看起來他們的教會也許都是由弟兄們組成的。」但這裏的「弟兄們」與下一節的「衆聖徒」平行，這提示「弟兄們」包括「姊妹〔們〕」（當代；cf. Schreiner 797 n.18）；這評語同樣適用於上面註 20 所提的見解。

1　F. W. Gingrich, *IDB* 3.799*b*; Black 210. Morris 537 認爲這名字可能指一個祕書的職業，Hume 225 則認爲這人可能是個學校教師或家庭教師。但從一個人的名字推測其職業並不穩妥。

2　BDAG 1058 (s.v. φιλόλογος); cf. MM 670 (s.v.); *ISBE* 3.850*a*. 按希臘傳記家蒲魯他克的記載，羅馬政治家西塞羅的一個自由人就叫做非羅羅古（Michel 478; Schlier 446）。Lampe（'Romans 16' 228）則表示不能對本節的非羅羅古是個奴隸或自由人與否這問題作出陳述（參上面 743 註 5）。

3　P. Lampe, *ABD* 5.534*b*. Lampe（'Romans 16' 226）給的數字是 18 次，解釋見上面 730 註 11。

4　Ἰουλίαν, 有古卷在此作 Ἰουνιᾶν；後者是錯誤地從 7 節引進來的（Schreiner 799; Dunn 2.890 n.e; cf. Metzger 539）。Black 210 認爲 Ἰουλίαν 可讀成 Ἰουλιᾶν（＝男性名字 Ἰουλιᾶς 之直接受格），但它較可能應視爲女性的名字（Cranfield 2.795 n.1; Barrett 284〔修正了其初版的看法〕）。

個十分普遍的名字，它很可能是所有的羅馬女奴的名字中最普遍的一個，在皇室的奴隸當中肯定是最普遍的一個。[5] 如上文所指出的，羅馬的婦女常以她們家族的名字被稱，而不用姓氏（即家庭的名字）；[6]「猶利亞」是羅馬的猶利亞家族的拉丁名字。按這種理解，有三班人具有「猶利亞」這族名：其一是此望族的貴族成員，其二是此族內的許多自由人和他們的後代，其三是那些從凱撒或奧古斯都獲得羅馬公民權的外省居民（及其後代）；第二班的人數較多。由此看來，猶利亞這基督徒很可能是猶利亞家族內的一個自由人，或是一個這樣的人的後裔。不論是前者或後者，她都很可能是個羅馬公民：奧古斯都、提庇留、加里古拉（該猶）這些皇帝都是猶利亞家族的主人，但亦有許多其他的贊助人具有這個族名，他們多數在他們的奴隸獲得解除奴隸身分時將羅馬公民權一併賦予他們；獲釋的奴隸則把自己所得的這公民權及主人的族名傳給他們那「出生即為自由的人」的兒女。因此，猶利亞是皇帝家裏的自由人只是其中一個可能。她很可能是個外邦基督徒。[7]

（三）尼利亞（#24）原是希臘神話中一個次等海神的名字，他的五十個女兒稱為「海的女神」。[8] 羅馬的銘文顯示，這是個普通的、奴隸的名字；在羅馬帝國各處，這名字常出現在自由人和奴隸當中（包括為皇室效勞的）；[9] 因此，尼利亞很可能是個奴隸

---

5 BDAG 479 (s.v.); SH 427; MM 306 (s.v.).

6 參十六 6 註釋註 10 及所屬正文（上面 173）。

7 P. Lampe, *ABD* 3.1125. Jeffers（*Greco-Roman* 85）認為，這希臘奴隸在獲釋時取了拉丁名字。（自由人一詞見上面 695 註 8。）

8 Nereus = father of Nereids. Cf. F. W. Gingrich, *IDB* 3.537*a*; J. J. Hughes, *ISBE* 3.520*a*. 前者指出，一個基督徒保留了異教神祇的名字可能看來是奇怪的，但非比和黑米（1 節、14 節）提供了同樣的現象。

9 依次見：P. Lampe, *ABD* 4.1074*a*; 及 BDAG 671 (s.v. Νηρεύς); J. J. Hughes, loc. cit.; MHT 2.360. MHT 2.359 指出，從最早期開始，-εύς 這後綴就用來表示一個與「根字（primitive = root-word）」有密切關係的人；就是這樣，它後來變成標示著一種職業（例如：ἱερεύς 祭司，

或自由人。在五世紀的傳奇故事《尼利亞及阿基里行傳》裏，這兩位太監是杜美替拉的管家。[10] 此傳奇似乎有考古學的根據：在杜美替拉的墓穴裏，這兩個名字在她的墳墓附近十分顯著地出現。在她的墳墓裏，又發現了一石柱，其上刻著阿基里的銘文，與此對應的另一石柱可能上有尼利亞的名字，兩者的日期皆爲主後四或五世紀；由於這些只是對較早時的殉道者的紀念，尼利亞的名字大有可能在一較早的銘文出現過（像第八節的暗伯利一樣）。無論如何，這名字與羅馬教會的早期歷史有關聯；而尼利亞與阿基里連著出現（後一個名字沒有在本書出現）的事實提示，這傳奇不是得自本書，而是基於考古學的發現。[11] 雖然如此，並無足夠的理由將傳奇裏的尼利亞和本節的尼利亞認同爲一，認爲尼利亞與杜美替拉及其丈夫成爲基督徒的事實有關，更只是幻想而已。[12]（四）**尼利亞的姊妹（#25）**的名字可能是「尼類斯」；[13] 即使尼利亞是個奴隸，他的姊妹也不一定是。[14]（五）**阿林巴（#26）**是另一個縮短的名字。[15] 在皇帝的家裏有一名自由人叫阿林巴。[16] 在

γραμματεύς 經學教師、書記）。

10 此傳奇故事即 the *Acts of Nereus and Achilleus*（Bruce, *Paul* 387 n.47）；關於杜美替拉，見十六 8 註釋註 6（上面 728）。

11 SH 428; cf. Dodd 17; Bruce 262.

12 Cf. Cranfield 2.795, against Barclay 216-17.

13 A. F. Walls, *IBD* 2.1074*b*: 'Nereis'. 這是約於此時皇帝家中一成員的名字（Lightfoot 177）。

14 Lampe（'Romans 16' 228 n.48）認爲，尼利亞很可能是生爲奴隸的，但他的姊妹不一定是。Jeffers（*Greco-Roman* 85）則認爲，尼利亞和他的姊妹在一起的事實提示，二人是自由人的後裔；若二人生來就是奴隸，很可能會被分開了。

15 可能得自 'Ολυμπιόδωρος 或其他以 'Ολυμπ- 開始的較長的名字（BAGD 565 [s.v. 'Ολυμπᾶς]; F. W. Gingrich, *IDB* 3.599*b*），例如 'Olympianus, Olympicus, Olympheius'（P. Lampe, *ABD* 5.15*a*）。Thayer 444 (s.v.), SH 428, Schlier 446 則只提到第一個（希臘）名字。BDAG 704 (s.v.) 則認爲此字的辭源是不肯定的。

16 Michel 478. Lampe（'Romans 16' 228）表示不能對本節的非羅羅古是個奴隸或自由人與否這問題作出陳述（參上面註 2）。

來自羅馬的銘文及文學資料中，這名字只出現了兩次，表示它在羅馬並不普遍，因而提示阿林巴很可能是從別處移居到羅馬的。[17]

上述五人彼此的關係是怎樣的呢？首先值得留意的是，五個名字的排列法不是單字的順序排列（如在14節），而是「甲+乙，丙+丁，和戊」（如印出的經文）。有認爲（一）這三組名字分別代表了三個家庭，但並不包括家主在內；或（二）前兩組是兩對宣教士組合。[18]另有認爲（三）甲和乙是夫婦，其餘三人是他們的子女；[19]或（四）甲和乙是夫婦，丙和丁是他們的兒女，戊是另外一人。[20]亦有認爲（五）就如丁是丙的姊妹，乙是甲的姊妹；戊是另外一人。[21]筆者認爲，最自然的解釋是，（六）甲和乙是夫婦，丙和丁是兄妹或姊弟（但不是前一對的兒女），戊是另外一人。[22]

除了上述五人，保羅又向「與他們在一起的衆聖徒」（思高）問安。「衆聖徒」原文直譯作「所有的聖徒」；[23]「所有」一詞也許提示，本節的衆聖徒的人數比上一節「與他們在一起的弟兄們」較多。[24] 無論如何，本節的被問安者構成另一個家庭教會

---

17 P. Lampe, *ABD* 5.15*a*.

18 依次見：Meeks, *Urban* 75; Fiorenza, 'Equality' 180 (cf. 172). Fiorenza（'Romans 16' 65）認爲尼利亞的「姊妹」可指他肉身的姊妹、他信主的妻子（參：林前九5）或宣教同工。

19 F. W. Gingrich, *IDB* 3.799*b*, 537*a*; SH 427; J. J. Hughes, *ISBE* 3.520*a*, 3.591*b*. 但若後三者是兒女，較自然的講法應爲「丙、戊，和他們的姊妹」，而不是（如經文所作的）將丙和戊分開，稱丁爲（只是）丙的姊妹。俄利根（see Bray 374*b*）認爲其餘三人是他們家中的僕人。

20 Cranfield 2.795; Fitzmyer II 742; Byrne 454; Moo III 926; J. M. Bassler, in *Women* 470*a*; Köstenberger, 'Women' 232.

21 Bruce 261. 作者認爲，首四個名字的排列法提示這個意思。Murray 2.232 則認爲，「丙和他姊妹」這明白的講法表示，乙不大可能是甲的姊妹。

22 Cf. Dunn 2.898; Schreiner 797n.19.

23 τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους 嚴格地直譯應作 'the entirety of the saints with them'（和他們在一起的聖徒之整體〔cf. Porter 120〕），但是在此＝πάντας τοὺς ἁγίους τοὺς σὺν αὐτοῖς, 'all the saints who are with them'（Moule 93）。後者指出，πᾶς 字意爲「所有／每一」時是放在「冠詞＋名詞」這單元之外的，這規則在本節沒有被遵守。

24 Denney 721*a*.

（丙）：[25] 在這教會的信徒當中，保羅按名字認識的只有五位，[26] 而五位都不是主人，因而保羅不能使用「在（某人）家裏的教會」（5a）這講法（參上一節註釋末段〔744-45〕）。

十六16 **「你們親嘴問安，彼此務要聖潔。基督的眾教會都問你們安。」**

保羅向一連串的個別基督徒（3～4 節、5b～10a、11a、12～14a、15a）、兩個家庭內信主的人（10b、11b），以及三間家庭教會（5a、14b、15b）問安後，現在籠統地告訴讀者「要以聖潔的吻彼此問安」（和修）。[1]「親吻」（現修）是古代近東普遍流行的社交禮節，在猶太人的傳統中亦如是；耶穌和門徒（可十四45 ‖ 太二十六49 ‖ 路二十二47；路七45，十五20，二十二48），及保羅（徒二十37），也行此習俗。[2] 保羅稱信徒彼此問安的這種親吻為「聖潔的吻」，大抵不是（至少主要不是）為要提醒讀者「要做得『聖潔』，就是要合乎體統地親吻」，「嚴防有色情的聯想」，[3] 而是為要把它與非信徒的親吻問安區別：它是聖徒所作的

---

25 Dunn 2.898 認為也許他們全是皇帝家裏的成員，他們在「公餘」的時間聚會。

26 P. Lampe（*ABD* 4.1074*a*）認為他們可能在教會扮演著領導的角色。

1 這是較貼近原文（ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ）的譯法。新和的譯法有兩個缺點：（1）它把重點錯誤地放在「聖潔」一詞（彷彿該詞是個副詞），但該詞在原文只是「聖吻」（思高）一詞內的形容詞，真正的重點是在原文句首的「要……彼此問安」；（2）「親嘴」（新譯同）一詞容易使人誤以為所指的是今人在唇上的接吻。由於新約中並無提及兩性之間表示性愛的接吻（但參箴二十四 26，思高），我們大可以假定，信徒「用……親吻彼此問安」（現修）也不是在唇上的接吻。參《帖前》477、478。

2 Dunn 2.898-99 (with reference to G. Stählin, *TDNT* 9.121 [d], 125-27); Weima, *Endings* 112-13. Cf. C. S. Keener, *DNTB* 628-29. W. Klassen（*ABD* 4.90*b*）指出，在猶太教中只有三種（公開的）親吻被認為是合法的：表示尊敬之吻（例如：撒上十 1）、重逢（出四 27）或復和之吻（創四十五15），及告別之吻（得一 14）。

3 依次見：李保羅 2.297；海爾遜 341（Harrison 165）。Cf. Murray 2.232. 若「當時的習慣是男人和男人親嘴，女人和女人親嘴」（活泉 248；參正文再下一段），則這種提醒的需要似乎不大。教父特土良（約 160-220）提到一個異教的丈夫不會容許他的妻子與「任何一個弟兄」交換親吻（cited in Weima, *Endings* 113 n.1; cf. Morris 537），但那是後於新約時期。W. Klassen（*ABD*

事，它象徵了信徒同屬一個神聖的群體（即教會）並在其中合而爲一的事實，因此它不僅是社交的禮節，而是表達基督徒的愛的一種方式；[4] 毋怪乎它在彼得前書稱爲「愛的親吻」（五 14）。在希羅社會或庫穆蘭（另譯：昆蘭）團體中，並無與此類似的做法，一般認爲它是初期教會的信徒當中的原創物。[5]

本節這話（16a）在保羅書信另外出現兩次，也是在書信的結束部分（林前十六 20；林後十三 12），涉及「親吻」的類似或相同的問安請求另外出現兩次（帖前五 26；彼前五 14）；[6] 而且作者都不作任何解釋，表示讀者對親吻問安並不陌生。這兩點足以證明，此親吻禮從最初開始便流行於教會中。好些釋經者認爲，這裏的親吻可能是教會敬拜禮儀的一部分：保羅預期他的信會在教會的崇拜中被讀出來，結束時信徒就以聖吻彼此問安，隨後守聖餐。[7] 信徒在領受聖餐之前行這親吻禮，一方面象徵和印證了信徒之間的彼此寬恕、和睦共處，同時具體地表達並證實了教會作爲神的末世性家庭之合一性。[8] 在二世紀中葉，聖吻確已成爲羅馬教

4.92*a*）則認爲，保羅肯定是我們所知的、第一位教導一個男女混合的社群之成員以親吻彼此問安的大衆化的倫理教師。保羅打開了「一個婦女可公開親吻與她並無親戚關係的男士」之門。

4 參《帖前》479。Cf. also W. Günther, H.-G. Link, *DNTT* 2.549; Denney 721*b*; Hendriksen 2.508; Schlier 446; W. Klassen, *ABD* 4.92*b*.

5 W. Klassen, *ABD* 4.91*b*.

6 在原文，林前十六 20a 與本句相同；林後十三 12 只是把 φιλήματι ἁγίῳ 二字的次序對調了；彼前五 14 則以「愛」字代替「聖」字。「以聖潔之吻」亦見於帖前五 26，但該處不是說「要……彼此問安」而是「要……問候所有的弟兄」（思高），因而在解釋上可能有別於另外四節；參《帖前》477-78。Mullins（'Greeting' 426）拿帖前五 26 與蒲草紙文獻的一句作比較：

'Ασπάσασθε | τοὺς ἀδελφοὺς πάντας | ἐν φιλήματι ἁγίῳ（帖前）
ἀσπάζου | τοὺς φιλοῦντές σε πάντές [sic] | πρὸς ἀλήθιαν （P. Fayum 118）

作者認爲兩句的平行提示，前一句不是作者對讀者的問安，而是作者對第三者的問安，讀者則爲作者的代理人；再參《帖前》477-78 的解釋。

7 E.g., B. Klappert, *DNTT* 2.530; Barrett 260; Cranfield 2.796; Pesch 109*b*; Schlier 446; 活泉 248-49。Morris 537 反對這親吻是禮儀性之說。

8 《帖前》480。

會聖餐禮儀中固定的一個環節：按殉道者游斯丁（《護教篇》上 65.2）所載，信徒以聖吻彼此問安是在公禱後，在領受聖餐的餅和杯之前。[9] 不過，並無證據顯示在保羅時代已是這樣；至少就書信（有關的幾卷）本身而論，並沒有必要將禮儀意義賦予聖吻之舉，因而較穩妥的看法是，以聖吻彼此問安是會眾相聚時表達主內的愛和團契之問安方式，它同時反映著當時的文化（親吻）和信徒之間的特殊關係（「聖」）。[10] 與此同時，保羅很可能的確預期他的信會在崇拜中被讀出來（參：西四 16；帖前五 27），而聖吻的問安總是在接近信末出現，這事實有力地提示，彼此問安是在崇拜接近結束時進行的。[11]

根據猶太會堂男女分座的習慣來推論，信徒彼此親吻最初可能是限於同性的，但在發展爲不分性別之後便產生流弊，以致亞歷山太的革利免（約 150-215）提到，「有些人只顧叫教會充滿親吻之聲，但是內心並沒有愛」，[12] 而三至四世紀成書的《使徒憲典》要立例把聖吻限於同性；十三世紀以後，此親吻禮在西方的教會逐漸消失，在東方（希臘更正）教會的禮拜儀式中則保存至今

---

9 Cf. Bruce 262; Cranfield 2.795-96; Black 212; Stuhlmacher 251; Bryan 230 n.28.

10 Gamble 75-76; Fee, *First Corinthians* 836. W. Klassen（*ABD* 4.92*a-b*）認爲保羅的看法是，基督徒不論在何處相遇，都應該行聖吻之禮。筆者認爲，文理支持本句是指「會眾相聚時」，但其適用性可延伸到「不論在何處相遇」。

11 依次見：《帖前》482-83；Cuming, 'Service-Endings' 113 (cited with approval in Jervis 54 n.6). Dunn 2.899 認爲，保羅的用意可能是要讀者在此信被讀出後就以聖吻彼此問安。Cuming（art. cit. 112）又指出，聖吻位於平安的祝福（十五 33）、聖吻（十六 16）和恩典的祝福（20b）這序列的中央；前後兩項是一 7b 的問安之倒影（'mirror-image'）。Weima（*Endings* 114, 153）認爲，聖吻的問安在其中出現的書信，都反映了會眾中存在著某程度的衝突。保羅要讀者以聖吻彼此問安，就是挑戰他們除去一切敵意並展示信徒同爲基督的身體上的肢體所分享的合一。但帖撒羅尼迦教會有內部衝突的證據薄弱，而彼前五 14 提示，親吻的問安是早期的基督徒當中普遍的習慣（Schreiner 798）。

12 See Bray 374*b*-75*a*.

（稱爲「平安之吻」）。[13] 無論如何，在不以親吻爲通常的問安方式之文化（包括傳統的中國文化）中，信徒不必（也不宜）爲要順從聖經教訓的字面意義而在教會中採用這種親吻禮：保羅在此並非提供「親吻的神學」，他的要旨在於表示信徒應「親親熱熱的彼此問候」（當代）。重要的是，他們應有一些符合自己的文化的方式，來具體地、可見地表達他們作爲基督身體內的成員彼此間的合一和愛；因此，雖然「彼此熱烈握手」這譯法可能與一世紀的文化背景相距頗遠，但在今天的許多文化中，這正是相當於保羅所說的親吻。[14]

本列問安的最後一項是：「基督的各教會都向你們問安」（16b，現修）。[15] 這是信上四次「第三人稱的問安」之首次；[16] 另三次（21 節、23a、b）都是個別的基督徒向讀者問安，本節的主詞則爲「所有的、基督的教會」。如在上文和下文（1、4、23 節），「教會」（單數）在此指地方教會；[17]「所有的基督教會」一詞在新約僅此一次。[18]「基督的」這所有格提示各教會是與基督

---

13 《帖前》480。NEB (also TEV) 在此譯爲 'the kiss of peace'; Grayston 125 認爲，NEB 大抵想藉此支持將「平安（'the Peace'）」（此詞可參 D. K. McKim, *ISBE* 3.44*b*）這環節引進新的聖餐禮儀中。

14 Cf. Carson, *Inclusive* 27-28, 101;《帖前》480-81。當代的譯法，參 TEV: 'Be sure to give each other a warm greeting.' 所引的「這譯法」即 'Give one another a hearty handshake all round' (Phillips). Stern 440 指出，十四 15 的原則應用於此：對於某種的身體表達法感到不安者，不應被逼接受。這話本身是對的，不過該節的動詞並不是 'caus[ed] distress' 之意（見上面 424-25 一段）。

15 在 3～16a，原文動詞皆爲過去不定時時態命令式語法（ἀσπάσασθε, 共十六次），在此則爲現在時態直說式語法（ἀσπάζονται）。

16 Cf. Weima, *Endings* 107, 109. 這足以解釋爲甚麼有古卷將本句移往 21 節之後，但外證支持本句屬於此處（cf. Käsemann 416; Schreiner 799）。如 Mullins（'Greeting' 421-22）所解釋的，第三人稱的問安沒有像第一及第二人稱的問安那麼「個人化（personal）」，它是由第三者透過發信人向讀者或第四者的間接問安。

17 參十六 4 註釋註 13（上面 704）。

18 楷體爲筆者所加（本註下同）。保羅在上文提到（1）「所有的、外邦人的教會」（4 節），又在別處提到（2）「聖徒的眾〔原文作：所有的〕教會」（林前十四 33，思高）、（3）「神的教會」（〔單數〕林前十 32，十一 22，十五 9；加一 13；提前三 5、15；〔複數〕林前十一

有關的，但並不確切地表示它們是以何種特別的方式與基督有關；[19] 保羅選用此形容詞，也許是爲要將他所指的「教會」和猶太人的「教會」（＝神的子民在會堂裏的集會）分開。[20] 爲甚麼保羅可以說：「我謹代表基督的各教會問候各位」（當代）呢？釋經者提供的答案包括：（一）保羅很可能受了一些教會的委託，然後自行代表其他的教會發言。（二）保羅有代表教會整體發言的習慣（參：4 節；林前七 17，十四 33；林後八 18，十一 28）。（三）保羅與普世教會的聯合支配著他的意識，他以外邦人的使徒的身分代表所有的外邦教會向羅馬教會問安。這項問安（比林前十六 19a「亞細亞的衆教會問你們安」所包含的更爲廣泛）暗示保羅的使徒身分，因他具備傳遞此問安的權柄。[21]

最自然的解釋是，[22]（四）「所有的教會」是指在保羅的宣教工場上所有的教會（參：〔二〕之下所引經節；羅十五 19）。[23] 保羅的書信本身表示，他與加拉太、亞細亞、馬其頓和亞該亞的衆教會經常有緊密的聯繫，那些外邦教會的代表當時正與保羅在一起，即將和他同赴耶路撒冷把外邦教會所收集的捐款送交耶城的

16；帖後一 4）、（4）「（在某地的）神的教會」（〔單數〕林前一 2；林後一 1；〔複數〕帖前二 14）、（5）「在基督裏的猶太衆教會」（加一 22，新譯）、（6）「猶太地在基督耶穌裏上帝的衆教會」（帖前二 14，新譯）。Freed（*Paul* 27）認爲 16b 可能不是保羅所寫的。

19 Moo III 926-27 n.66; 穆爾稱 τοῦ Χριστοῦ 爲「籠統的（general）」所有格。P. T. O'Brien（*DPL* 126*b*）則似乎根據帖前二 14 及加一 22 認爲，「基督的」是指神建立教會之舉是透過耶穌基督及其福音完成的。安波羅修（see Bray 375*b*）認爲，保羅暗示有「不是基督的」教會，因詩二十六 5 提到「惡人的會」（LXX 二十五 5：ἐκκλησία πονηρευομένων）；此解釋流於牽強。

20 Dunn 2.899. 帖前二 14 的「在基督耶穌裏」有同樣的功用（參《帖前》186）。Lyonnet（'Soteriology' 824）認爲，「基督的教會」是保羅合併他通常用的「神的教會」和「猶太境內屬於基督的……教會」（加一 22，思高）而得的縮短語。

21 依次見：(1) Denney 721*b*; (2) SH 428; (3) Murray 2.232-33; Jervis 152.「聯合」英文原作 'solidarity'（參《羅》2.113 註 20）。

22 Cf. Dodd 242-43.

23 Stuhlmacher 251; Fitzmyer II 742; Byrne 454; Moo III 927; Schreiner 798.

教會；[24]若是這樣，他們可能授了權給保羅，代表他們所代表的教會向羅馬教會問安。[25]無論如何，他很可能已把自己的宣教計畫告訴各省的教會的領袖：他們曉得保羅不會再回到他們中間工作（參：徒二十 25），而是向西伸展，他們也可能知道保羅準備接觸羅馬的基督徒。他們樂意在此事上有分，因而向羅馬教會問安，盼望在保羅向羅馬教會的呼籲上予以支持。[26]由此看來，本句問安的目的可能不僅是對「以愛將所有基督徒聯繫起來」作出貢獻，[27]也是暗示他有東方的所有教會的正式認可和支持，間接地呼籲羅馬信徒加入那些承認其使徒身分及福音的外邦教會之行列。[28]這最後的問安也間接地證明，本章是寫給羅馬而非以弗所的，因爲，若是寫給以弗所的，則難以解釋保羅爲甚麼要在寫給該地教會的信函中，加插這麼獨特的一項問安；[29]但若是寫給羅馬教會的，則這項問安可從保羅寫信時的處境獲得合理的解釋（如上）。[30]

十六 3～16：結語　驟然看來，本段只是一連串的問安，很難令人發生興趣，但是細察之下，本段至少在兩方面提供了有用的

---

24 Cf. Bruce 262, 256-57; Morris 538; 十五 26 註釋註 3 及所屬正文（上面 625-26）。

25 Cf. Stott 398（斯托得 540）。

26 Cf. Michel 478-79.

27 Cranfield 2.797; Calvin 323; Bryan 230. Cf. Gamble 75. Minear 27 認爲保羅可能是對讀者呼籲，要擴大他們的胸襟去歡迎所有的教會。

28 Cf. Moo III 927; Weima, 'Romans' 362-63, *Endings* 227; Schreiner 798.

29 如 Yorke（'Romans' 74 n.10 [continued]）所指出的，若保羅是從哥林多寫信給以弗所的教會，他十分不可能代表所有的外邦的教會向他自己所建立的以弗所教會問安；被問安者應該是在「所有的」以外才對。

30 Cf. Dodd 243; Hunter 128; Murray 2.233; Bruce 256-57, 262; Bruce, 'Epistles' 933*b* (§809f). Käsemann 414 提出以下的解釋，其目的似乎是要削弱上述論據的力量：16b 緊隨 16a，這安排是刻意的（因 16b 放在 21 節之後更好），這提示這樣的意思：聖吻說明了整個基督教之間的團契（'demonstrates the fellowship of all Christianity'）。保羅要求讀者以聖吻彼此問安的同時，亦可以以這基督教的名義（'in the name of this Christianity'）向羅馬教會問安。此說不能令人信服。

資料。（甲）關於羅馬教會的社會和經濟結構：（一）保羅提及至少三間家庭教會（5a、14b、15b）；這提示羅馬教會的組織不是中央集權式，而是由家庭教會各自爲政。[1]（二）在有提名的二十四位個別的被問安者當中，只有三位明白地稱爲保羅的同胞（7節、11a）；雖然我們不能說，保羅沒有稱爲同胞的就是外邦人[2]（單是亞居拉〔3 節〕便足以否定此說），但是從被問安者的名字看來，他們可能大部分是外邦人，儘管名字本身不一定是種族的準確指標。[3] 這結論與「羅馬教會……大部分是外邦背景的信徒」這結論相符。[4]（三）在本段的二十六位個別的被問安者當中，有十五位可能是從羅馬帝國的東部移居羅馬的。[5] 他們的移民身分意味著，比起那些已在城裏安居的人，他們在經濟上處於不利的地位，特別因爲他們沒有資格領取每月的穀類津貼。[6]（四）在有提名的二十四位個別的問安者當中，有十位較肯定是奴隸或自由人或其後裔；[7] 另外，沒有提名的首家（10b）和次家（11b）亦屬此

---

1 參《羅》1.70-71，連註 2。

2 如 P. Lampe 所假定的：cf., e.g., 'Romans 16' 224-25（關於馬利亞〔6 節〕）；*ABD* 3.156*a*（關於黑米〔14 節〕）；*ABD* 4.1074*a*（關於尼利亞〔15 節〕）。

3 參十六 3～16 註釋引言註 9 及所屬正文（上面 689-90）。

4 Cf. Dunn 2.900; Moo III 918;《羅》1.70（引句出處）。

5 第 2～3、5～7、9～11、14、17～18、20～22、26 號（見上面 687 印出的經文）。按 Lampe（'Romans 16' 226-27）的分析，約有十四位（上述的 15 位減去第 7 號〔參上面 728 註 4 所屬正文〕）大抵不是在羅馬出生的；至於其餘的十二位，他們來自東方的可能既不能排除也不能證實。（Schnelle ['Romans' 113] 則提到「有十二位是從東方來到羅馬並爲保羅所認識的」。）Lampe（227）又指出，從第一、二世紀的羅馬教會整體看來，14：26（= 54%）似乎是個至少的比例，因有其他的資料提示，在此期間羅馬教會內移民的比例遠超過百分之五十四：有大量的外籍人士湧進羅馬並產生神學影響。

6 Tellbe, 'Roman Setting' 164-65.

7 Lampe, 'Romans 16' 228: 奴隸或自由人七位：第 7、11～14、19、24 號，自由人或自由人的後裔三位：第 4、6、23 號。Du Toit（'Rm 1.7' 381）認爲另六位也可能是自由人：第 1、2（但見十六 3 註釋註 2〔上面 693〕）、5、17、20、22 號。參較《羅》1.69 註 6 所引 Dunn 的數目（至

類。由此看來，羅馬的家庭教會的成員很多是來自社會的低下階層。[8]

（乙）關於基督徒的事奉：（一）被問安者當中有兩位稱爲保羅的「同工」（3 節；參 21a），有兩位曾與保羅一同坐監（7 節），另一位稱爲「我們的同工」（9 節）；這些和保羅書信其他地方的證據[9]提醒我們，保羅在他的宣教事奉上不是獨行俠，而是有賴不少其他的人與他同工。（二）在二十六位個別的被問安者當中，婦女有九位，包括沒有提名的兩位（第 16 和 25 號）和有提名的七位（第 1、4、6、12～14、23 號）；其中一位（和她的丈夫）是保羅的同工（百基拉，3a），另一位（和她的丈夫）是保羅的同囚者，且是資深和傑出的宣教士（猶尼亞，7 節），還有四位（亦只有這四位女士）特別因她們「爲你們／在主裏〔原文直譯〕」的辛勞獲得表揚：馬利亞、土非拿和土富撒、彼息（6 節／12a、b）。這足以表明，早期教會的事奉並非男性的專利，基督徒婦女在其中扮演了重要的角色（參 1 節：非比是教會執事）。[10]

少 14——Dunn 2.900 列出 15 個名字，加上 10b 和 11b 的兩家；所列的 15 個名字是：第 6～9、14～15、17～24、26 號）；Firoenza（'Romans 16' 65-66）與 Dunn 2.900 所列的數目相同，只是以第 11、13 和 25 號代替鄧氏的第 8、18 和 21 號。

8 Cf. Dunn 2.900. Tellbe（'Roman Setting' 164-65）根據許多被問安者的移民身分（至少 14 位）和奴隸或自由人的地位（至少十位）認爲，多數的羅馬基督徒，像多數的羅馬猶太人一樣，屬於社會的低下階層。以下的事實證實這結論：早期的羅馬基督徒似乎多數是住在羅馬最貧窮的兩個地區（'Trastevere and the district around the Via Appia near the Port Capena'），那些地區也是最多猶太人聚居的地方（這支持羅馬基督教最初是在猶太人當中開始的〔參《羅》1.65-66〕）。Lampe（'Romans 16' 228）指出，以第一、二世紀作爲整體來看，在羅馬有很多的基督徒奴隸和自由人。羅馬的基督徒絕大多數是低下階層，在社會上有較高地位的只是少數。Du Toit（'Rm 1.7' 381-82）也是認爲，羅馬教會最初的成員大部分由低下階層的奴隸或自由人構成——「壓倒性的大部分」屬此階層（383）——那些並非出自奴隸或自由人家庭的，則或是生來就是自由的外地人士，又或者是屬於低下階層的自由的人。

9 參（例如）上面 700 註 35 及所屬正文；E. E. Ellis, *DPL* 183-89; 'Co-Workers Revisited'.

10 Dunn 2.900 認爲，至少就本段問安而論，保羅將各家庭教會內的領導角色給予婦女過於男士。

與此同時，我們不應過分解釋這方面的證據。[11] 例如，法蘭斯聲言，他從羅馬書十六章一至十六節累積而得的印象是：保羅將婦女包括在他最親密的宣教同工當中，她們在他的教會中站在被認可的權威的地位上，她們參與教導，甚至有分於「使徒」的職事。使徒行傳和其他書信提供了其他的證據，增強這個印象。這一切使人難以認爲，保羅那「婦女應當順服」的原則不但適用於婚姻關係之內，也禁止婦女在教會內有權威性的事奉。法蘭斯進一步認爲，忠於福音的釋經不能將自己侷限於使徒明白的宣告，而必須對聖經整體（包括其敍事及附屬的部分）的證據抱持開放的態度；若書寫了傳統認爲禁止婦女參與權威性事奉的那些經文（林前十四 34～35；提前二 11～12）的保羅同時書寫了本段（及林前十一 2～16），則乍看起來有充分的證據表示，他很不可能眞的要禁止婦女在教會中說話或從事權威性的事奉。[12] 可是，另有釋經者正確地指出，必須正視保羅書信中教導性的經文，甚至優先考慮，因爲：第一，我們不能合理地預期，可從附帶提及婦女事奉的地方，就獲得婦女在事奉中應扮演的角色之圓滿的規範性模式；第二，至少理論上有此可能，即描述性的經文所描寫的、婦女在事奉中所扮演的角色，其實是保羅所不容許的，因而那些角色是否「正常」不能只靠假設而必須被確定。事實上，保羅書信一些教導性的經文（林前十一 2～16，十四 33b～36；提前二 11～15）似乎對婦女的事奉確實加以某程度的限制，而羅馬書本段

但這結果有賴鄧氏對有關的婦女之角色的理解。

11 參十六 3 註釋末段（上面 701-2），十六 7 註釋末段（上面 727）。

12 依次見：France, 'Romans' 242, 253. Cf. idem, 'Women' 88-89. 作者解決這問題的方法是以加三 28 作爲「基本」的原則，在此前提下解釋提前二 11～12、林前十四 34～35 等經文（'Women 94', following Bruce, *Galatians* 190）。但這做法主觀地建構起一「正典中的正典」，使釋經者可以強調所喜歡的經文而把不受歡迎的經文視爲次要或置之不理（Köstenberger, 'Women' 246 n.88）；詳細的批判見 idem, 'Fallacies' 273-79.

（或保羅書信其他地方）[13]所提供的證據[14]並不與那些教導性的經文發生衝突。[15]

肆　勸勉（十六 17～20a）

17 弟兄們，那些離間你們、叫你們跌倒、背乎所學之道的人，我勸你們要留意躲避他們。

18 因為這樣的人不服事我們的主基督，只服事自己的肚腹，用花言巧語誘惑那些老實人的心。

19 你們的順服已經傳於衆人，所以我為你們歡喜；但我願意你們在善上聰明，在惡上愚拙。

20a 賜平安的　神快要將撒但踐踏在你們腳下。

---

13 例如，腓四 2～3。France（'Women' 80）強調，在給予猶太教師亞波羅宗教教導一事上，百基拉是居於領導地位；保羅顯然認可她這項活動，這一點很難與提前二 11～12 的傳統解釋（認為保羅禁止任何婦女教導男性或對男性行使權柄）協調。可是，這教導並不是在會堂裏公開地進行，而是在百基拉的「家裏」（徒十八 26 ，現修）私下地進行的（Moody, 'On the Road Again' 97; Bruce, *Book of Acts* 360）。MacDonald（'Rereading Paul' 241）同樣強調，徒十八 24～26 是一段重要的經文，因它提供了不容置辯的證據，表示有一婦女從事教師的工作。可是，如 Perriman（'Women' 63）所指出，雖然這事件確實對於婦女有潛能（'*potential* competence'）在教會內從事教導的工作，但它並不構成證據，表示婦女在新約時代從事公開的、權威性的教導。

14 Stott 397（斯托得 538-39）指出，本段的婦女沒有一人被稱為教會的長老，儘管「基於緘默的辯證」不是決定性的。Saucy（'Women' 172-73）強調，新約並沒有提出證據，表示有婦女擔任長老／監督的角色。Köstenberger（'Women' 234）如此總結：這些婦女所扮演的角色，完全是在她們的希羅環境所容許的界限之內，亦與耶穌的事奉所顯示的模式相符；在耶穌及保羅的事奉中，男性負起持續的宣教工作之最後責任，婦女則活躍地支持此工作並作出貢獻。

15 Köstenberger, 'Women' 235-36. Cf. Moo III 927; Schreiner 797; Fung, 'Ministry' 177-212 (esp. 206-12); 馮蔭坤：「再思」（尤其是 239-47）。Perriman（'Women' 63）指出，保羅描寫一些婦女為「同工」，這基本上與「她們主要是在服侍婦女的範圍內運作，或是在男性的權柄下運作」的假設並無衝突。總而言之，新約描寫婦女為全然參與事奉，但沒有以監督／長老或牧師的身分從事公開的、由教會認可的宣講或教導，因而提前二 12 並沒有與新約其他部分發生衝突（cf. Köstenberger, 'Fallacies' 278-79）。

魏馬認為這幾節可再細分為四部分：「勸勉」單元（17～18節）、表示喜樂（19a）、一般的勸勉（19b），及平安的祝福（20a）。[1] 不過，第十九節開首原文有「因為」一詞，下半節則以「但」字提出與上半節的對比，可見第十九節和前兩節有緊密的邏輯關係；而第二十節上半的應許亦與首二節的內容有關。[2] 因此，魏馬的「四部分」較宜視為這一個勸勉單元的四個階段。

好些釋經者認為，這四節（17～20 節〔或 17～20a〕）不屬保羅原著，而是後來加添的。[3] 不過，用以支持此說的理由欠缺說服力，例如：（一）這段勸勉話突然打斷了問安的序列（3～16、21～23 節）：若沒有這幾節，問安的序列便會平順地從第三節一直伸延至第二十三節。[4] 有認為這幾節其實並非打斷了問安的序列，而是把向羅馬教會成員的和來自哥林多教會的這兩組問安分開；[5] 不過，這論證忽視了一件事實，那就是第十六節下半已把焦點從被問安者轉移到問安者身上，而第二十一至二十三節保持著這焦點。這就是說，中間的勸勉話似乎確實打斷了第十六節下半至二十三節這一小段的問安。[6] 可是，在第十六節下半的籠統（眾教會的）問安（甲）和第二十一至二十三節的特別（個人的）問安（乙）之間並無必然的關係：前者並不要求後者必須隨之而來。在此事上，保羅並無固定的規則：籠統的問安可同時在特別

1 Weima, *Endings* 222. 參十五 33～十六 27 註釋引言第二段（上面 666-67）。

2 見十六 20a 註釋第三、四（即末後）兩段（下面 781-83）。

3 E.g.,（17～20a）Byrne 446-47; Gaston, 'Romans' 125-26; Petersen, 'Letter to Rome' 345-46（是另一封信的書信本體之結尾）；（17～20 節）Keck, 'What Makes Romans Tick?' 14, 16; Knox 662-664（反映二世紀上半的情況）。Grayston 126 認為，與保羅在一起的同工（21～23 節）覺得保羅對待羅馬教會的一些成員太過溫柔，因此他們在保羅的許可之下用自己的話加上這項警告。這些被警告者是十四 1 的強者當中的成員。

4 Jewett, 'Romans 15:14—16:24' 610-11.

5 Hume 226; L. T. Johnson 221 = L. T. Johnson II 237.

6 Byrne 455.

的問安之前（林前十六 19；腓四 22）和之後（林前十六 20a）出現，也可以（如在羅十六 16b）在「要以聖吻彼此問候」（林後十三 12b，思高）之後出現。隨著這一小段勸勉話（且是在 20b 的祝福）之後的個人問安（21～23 節），屬「附筆」的性質。由於保羅並無固定規則，「信末的勸勉從來沒有夾在問安之中」這論證也變得乏力。[7]

（二）這幾節的語調突然變得嚴厲和帶著權威，與上下文的語調相差甚遠。[8] 可是，保羅在信上曾不止一次用了嚴厲的語調（二 1～5，三 8b，九 19～20，十四 10～12、15～16）。[9] 此外，第十七節突然改變話題和語調，在保羅其他的書信亦不乏類似的例子（林前十六 22；腓三 1b～2）。[10]

（三）這幾節有些地方與上文的論證正面衝突：[11]（1）上文（十四 1）要求讀者無條件地接納在神學及禮儀上和他們有別的基督徒，這裏（十六 17）卻斷然要求他們要避開這等人。可是，此論證忽視了兩班人之間一重要的分別：前者都是尊崇和感謝上帝的人（十四 6），後者卻不是服事主基督的（十六 18）。二者不應混為一談。（2）上文（十二 1～2）肯定了會衆之中有心意更新、可以獻上「理性的敬拜」者，這裏卻把理性的恩賜定型為「花言巧語」（18 節）。可是，後一句話值得置疑，而且此論證再一次不合理地將信徒的「理性的敬拜」和假師傅的「花言巧語」拉上關係。（3）上文曾提到讀者和保羅因彼此的信心而同得鼓勵（一 12），又承認讀者是「滿有良善，充滿豐富的知識，也能夠彼此勸

---

7 Wilckens 3.140 (against W.-H. Ollrog); cf. Cranfield 2.797 (i).

8 Jewett, 'The God of Peace in Romans' 191*a* (1); Harrington 147.

9 Murray 2.234; Morris 538; Cranfield 2.797 (ii). 後者又認為，保羅在十二 1 已用過權威性的「勸」字；但見上面 42-43 註 39 所屬正文。

10 Fitzmyer II 59; Donfried, 'Romans 16' 52; Wedderburn 15.

11 Jewett, art. cit. 191*a*-92*a* (2).

導」（十五 14，新譯），這裏卻要求他們絕對的「順服」（19節）。此種權力主義式的要求與「信心的順服」（一5，十六26原文直譯）發生衝突。可是，第十九節首句是表示事實的一項陳述，不是提出一項要求；而所說的「順服」可視爲與「信心的順服」所指的相同。（4）上文曾提出決定性的證據，表明「世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀」（一18～三9），又表明了人行事的一切動機都是意義含糊的（七 7～25），這裏（19 節）卻預期讀者「在惡事上毫不沾染」（新譯）。可是，撇開此說對第七章的解釋不談，此論證又再一次不合理地將神學性的分析（一～三）和倫理性的要求（十六19）混爲一談。（5）「賜平安的神」一詞在這裏（20節）的含義跟這詞在上文（十五33）的含義正面衝突。可是，這話不正確（見十六20a註釋第二段，尤其是註8〔下面780-81〕）。

（四）這一小段的修辭和詞彙不像保羅的作風：[12]（1）有六個字或詞語在保羅書信僅此一次，[13]另一些字的意思與保羅通常的用法不同。[14]（2）保羅書信典型的祝福公式是用祈願式語法的動詞的（如在十五 13），在這裏（20a）卻用了別無他例的、未來時態直說式語法的動詞，就這樣以確定的事情取代了神隱祕難測的作爲（十一 33～36）。（3）在眞確的保羅書信裏，擊敗鬼魔的勢力者是基督（林前十五 23～26；帖後二 8），不是信徒。（4）這一小段的辯證方式與教牧書信及伊格那丟的書信相似，卻與其他眞確的保羅書信與異端辯論的手法迥異：這裏並無討論教義或倫

12 Jewett, art. cit. 192 (3). Cf. idem, 'Romans 15:14—16:24' 611; Schnelle, 'Romans' 119. 朱維特認爲，這一小段是由與創造教牧書信的人（複數）有關聯的人加插進來的，目的是要抗衡保羅在16節那蓋括所有人的勸勉（'The God of Peace in Romans' 192-93 [4]; 'Support from Romans' 59-60）。

13 ἐκκλίνω（17c，除了三 12 的舊約引句）、χρηστολογία、ἄκακος（18b）、ἀφικέομαι（19a）、συντρίβω、ἐν τάχει（20a）。

14 εὐλογία（18b，用於「巧語」這意思上）；διδαχή（17b，指固定的教義）；σκάνδαλα（17a，複數僅此一次）。

理問題，其所提供的細節是籠統和不明確的，以致釋經者無法辨認保羅所針對的假師傅是甚麼人。可是（1）在羅馬書他處，及在其他公認的保羅書信中，不乏在新約或整本希臘文聖經出現「僅此一次」的字眼；[15] 十六章十七節的「道」字的用法其實和它在六章十七節的用法相同。[16]（2）保羅書信中平安的祝福，另有兩次也是用了未來時態直說式語法的動詞（林後十三 11；腓四 9）。（3）信徒藉著神所賜的能力去勝過撒但和牠的僕役，這思想與基督擊敗撒但並無衝突；後者是末日要發生的事，前者是現今要在羅馬教會發生的事。[17]（4）保羅沒有確切地描寫假師傅，也沒有明確地討論他們在教義或倫理方面的偏差，很可能正是由於他只是籠統地想到可能會入侵羅馬教會的傳異端者，而他們當時尚未在羅馬教會中出現（見再下一段）。

基於以上的討論，筆者認為本段是後來加添之說的理據不夠充

---

15 單從本書他處列舉數個例子：（新約）ἀνελεήμων（一 31）；（新約及 LXX）ἀμετανόητος（二 5）、ἀντιστρατεύω（七 23）、ἀλάλητος（八 26）、ἀνεξεραύνητος（十一 33）、ἀναλογία（十二 6）。本書及其他的保羅書信有極多其他的例子；參黃錫木 II 119-83。

16 Fumish（*Theology* 198 n.144）認為，διδαχή 在林前十四 6、26 是指一項屬靈恩賜，那才是保羅的用法；但作者自己指出，這字在六 17b 也是指一個傳統（即傳統的教訓）。作者另外提出：(a) 保羅在別處並無使用 σκοπέω 一字來指留意滋事者（腓三 2 用 βλέπω）。但若保羅在一處用此字來指「留意，為要效法」（腓三 17），在另一處則指「留意，為要提防」，這又有何不可呢？(b) διχοστασία（誤作 δικοστασία）另外只見於加五 20 的傳統的惡事目錄中；保羅自己的用詞是 σχίσμα 和 εἵρεσις. 但若這字是傳統的用詞，為甚麼它在新約沒有在保羅書信之外出現（它在 LXX 亦只見於次經馬加比壹書三 29）？(c) 在保羅書信中，μανθάνω 一字只在這裏才有「學習明確的集成一體的資料」之意。但此字在腓四 9 至少接近這種用法（參《腓》454）。(d)「我們的主基督」一詞在保羅書信是獨特的，因保羅在別處並不把「主」和「基督」二字連著並列。但見西三 24。Keck（'Images' 345）又提出一點：保羅在上文分析人類的景況時，完全沒有提到撒但，如今卻應許「神快要將撒但踐踏在你們腳下」。但五 12 提到始祖犯罪的事實，而保羅認為這事實和撒但的活動有關聯（參《羅》2.100 註 19）。這就是說，撒但在十六 20 的出現，不能視為十分奇怪的事。

17 參十六 20a 註釋第三、四（即是末後）兩段，尤其是（四 C）（上面 781-83）。

分，本段應視爲屬於保羅的原著。[18]在這前提下，保羅爲甚麼在這裏加上本段的勸勉，這問題有至少三種答案：（一）鄧雅各認爲，從文體的角度而言，本段最宜視爲附筆，因而與上文甚少直接的關係。保羅認識到，他因爲全神貫注於羅馬的眾教會之內的、猶太人與外邦人的關係此一問題，而幾乎完全沒有理會來自其他方面的危險——縱慾派的教導（參：加五 13 及下和腓三 17～19 類似的改變方向）或誘惑人的能言善辯者（參：林前一 18～二 5）——因而補充這段勸勉話。[19]（二）另有認爲，保羅可能在書信結束之前收到新的消息，使他放棄了上文一貫地平和的語調，改而發出這裏的警號。[20]最可取的是葛嵐斐的看法：（三）本段與上文（16 節）在思想上的關聯是自然的：首先，讀者要以聖吻彼此問安這項命令，指向他們維持教會的和平之需要及義務，因而本身隱含了一項警告，要提防那些能摧毀此和平的事情，以及那些不眞誠地依附教會、在教義及生活上一直與教會相異的人。換一個講法，在提到象徵教會合一的聖吻之後，保羅自然地要讀者「防備那些製造分裂……的人」（17 節，現修）。[21]其次，更明顯地，保羅提到基督「所有的外邦教會」表示他的心思並非全部集中在羅馬基督徒的處境，以致完全排除他所熟悉的所有其他教會之思想；而當他開始想到那些教會時，就自然地會想起曾擾害後者的那些滋事者，保羅相信羅馬教會很可能亦難倖免，故就此提出警告。[22]

本段是信末「結束的話」的一部分，保羅在處理過教會內部的

---

18 採此立場的釋經者還包括：Fitzmyer II 745; Moo III 928; Miller 140; Grieb 146.

19 Dunn 2.901.

20 Barrett 261; Fitzmyer II 61（參《羅》1.56 註 15）。Morris 538 認爲這是可能的。

21 Cranfield 2.797; cf. Morris 538; Hendriksen 2.510.

22 Cranfield 2.797-98; cf. Morris 538; Bryan 230; Moo III 929; Kürzinger 56*a*.

問題之後才發出這裏的勸勉；這表示他所想到的假師傅是在羅馬教會以外的。保羅又稱讚讀者「對福音的信從」（19a〔現修〕；參一8，六17，十五14），這同樣提示讀者要提防的是外來之徒。[23] 陶德認爲，保羅曉得或是有理由害怕，這些攪擾他本身（所設立）的教會的人已經在羅馬開始工作；[24] 但是從經文本身看來，這些人尚未在羅馬出現；若已出現，我們可預期保羅會與他們正面交鋒，如在加拉太書及歌羅西書一樣。[25] 又有認爲這些人即將在羅馬出現，但較可能保羅所看見的是潛在的而不是逼近眉睫的危險。[26] 至於這些人的身分的問題，留待第十八節的註釋再行討論。[27]

保羅習慣在信末親筆寫一段話（林前十六21～24；加六11～18；西四 18；帖後三 17～18）；（一）好些釋經者認爲，本段很可能是另一個例子。[28]（二）甘博則認爲，保羅親筆寫的是第一至

---

23 Seifrid, *Justification* 199-200; cf. Sampley, 'Romans: Response' 127-28; Käsemann 417. Guthrie（*NTI* 412）認爲，本段在信上佔著這麼不重要的位置，這表示保羅對這些假師傅或是並無詳細的資料，或是知道他們到此爲止並沒有造成麻煩。

24 Dodd 244. Cf. Schlatter 275-76; Garlington, 'Romans I' 214 n.63. Caragounis（'Romans' 263）認爲，18 節的「紛爭」（思高）一詞暗示羅馬教會中實在有紛爭。

25 Murray 2.234. 採「尚未出現」的立場的釋經者還包括：SH 429, xliii-iv; Denney 721*b*; Brown, 'Romans' 563 n.9; Wedderburn 99; Seifrid, *Justification* 252. *EBD* 891*b* 則認爲，保羅在此想到的，很可能是在羅馬的、不肯讓步的教會領袖，以及他已經遇到的「反保羅」的傳道者。

26 依次見：Chae, 'Romans' 133 ('imminent arrival'); Miller 20, 174 ('soon'), 132（在他自己可抵達羅馬之前），177-78（因此保羅寫此信「先發制人」）；及 Schreiner 801; Seifrid, *Justification* 199 n. 71; Wedderburn, 'Some Recent Commentaries' 371. With Chae and Miller, cf. Bruce 257（這些人若比保羅先抵達羅馬並成功地游說當地的信徒，則後者對保羅的接待亦會受到危害）。

27 見該節註釋第三至七段（下面 772-76）。

28 So, e.g., Dunn 2.901, 907; Bryan 230-31; Miller 140 n.47; Gruenler 957*a*; Kürzinger 56*a*; Weima, *Endings* 123 (cf. 96, 221).（Morris 542 認爲保羅可能只是親筆寫了 20 節。）（1）Weima（op. cit. 217 [6]）認爲本段有撮要的作用：本段含有十四 1～十五 13 所關注之事的回響（134）；要提防製造分裂的人，這項警告使人想起較早時的呼籲：慎防因強者與弱者之間的張力而起的紛爭（148）。（2）Edwards 359 甚至認爲，這段簡潔的勸勉話所撮要的不僅是上文的倫理教導（十二～十五），更是貫串全書的「猶太人和外邦人在信心上合而爲一」的主題。筆者倒認爲，保

二十節這一整段；因爲，若這一段和腓立比書四章十至二十節（或23節）都是保羅親筆寫的，二書結束部分的結構上的相似便獲得解釋：兩段都是各因其內容而與上文分開，兩段都是在平安的祝福（羅十五 33；腓四 9b）之後開始，如在帖撒羅尼迦後書（三 16～17）一樣；此外，保羅有很好的理由要親筆寫這兩段：分別是對腓立比人致謝，和推薦非比及與羅馬的讀者建立關係。[29] 不過，（三）「這是我每封信的記號；這是我的字體」（帖後三 17，思高）這話提示，連那些沒有（如在羅十六 22）提及代筆人或明說保羅「親手寫」（加六 11）或「親筆寫的問安」（呂譯：林前十六 21；西四 18；帖後三 17）的信，亦含有保羅親筆問安的話。[30] 因此，除非我們認爲「每封信」其實不一定包括帖撒羅尼迦後書之前（加拉太書就沒有親筆問安）[31] 或之後的每一封信，否則，在羅馬書中最適宜稱爲信末的「親筆問安」部分的，似乎就是十六章三至十六節那一段（「問安：一」）或其中一部分。[32]

十六17　**「弟兄們，那些離間你們、叫你們跌倒、背乎所學之道的人，我勸你們要留意躲避他們。」**

原文以「弟兄們，我勸你們」（新譯）開始，如在十五章三十節一樣。[1] 這是信上第十次直接地稱讀者爲「弟兄們」，[2] 意即「弟兄姊妹」（當代）。上一段的問安（3～16節）包括好幾位婦

羅在本段並沒有回到他在十五 13 已圓滿結束的倫理討論上。

29 Gamble 93-94.

30 參《帖後》378-79、380; Longenecker, 'Amanuensis' 289.

31 就如它也沒有卷首的感恩部分（cf. Fung, *Galatians* 43;《眞理》35；《羅》1.202）。

32 若保羅只是親筆寫了其中的一部分（甚至只是少部分），也可以達到「證明眞確」之目的。另一個可能是保羅親筆寫的是 23 節及下（見下面 794 註 15）；但 23 節並不是保羅自己，而只是代別人向收信人問安，因而不像 3～16 節這一段那麼符合「親筆問安」的要求。

1 Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς ἀδελφοί（另見林前一 10，十六 15；來十三 22）。δὲ 爲過渡詞（Schlier 447）。

2 參十五 14 註釋註 2 及所屬正文（上面 557）。

女，但保羅在此仍只稱讀者爲「弟兄們」，足見此陽性詞在這裏同時包括兩性；事實上，「姊妹們」一詞甚少用來指一宗教社團的成員。[3] 勸勉的首部分基本上只是這一句：「要留心那些……人」（當代）。[4] 原文動詞本身的意思只是中性的「留意」或「注意」（呂譯），但按其文理而可得正面的「留意（爲要效法）」（腓三 17）或負面的「留意（爲要防備／提防〔現修／思高〕）」之意（本節）。[5]

保羅沒有指名道姓的提出那些人是誰，而只是警告讀者要提防他們；這符合爭論的文體。[6] 保羅對這些人的形容包括兩部分：（甲）他們「製造[7]分裂〔現修、金譯〕和絆腳石〔思高〕」。分裂原文在古典希臘文指一般性的爭執、不和、鬥爭，亦指政治上的敵對、叛變、反叛；[8] 此詞在新約另外出現唯一的一次是夾在「自私」和「結派」（加五 20，新譯）中間，因而提示教會中客觀性的分裂之意。「分裂」可視爲「爭競／紛爭」（一 29）和「嫉妒」——或「因嫉妒而起／充滿嫉妒的紛爭／競爭」（十三

3 Dunn 2.902, cf. 886 (with reference to BAGD [15, s.v. ἀδελφή 3 = BDAG 18, s.v. 2 a]).

4 σκοπεῖν τοὺς ...（17b 的 ἐκκλίνετε 是跟 παρακαλῶ 平行的限定式動詞，不是跟 σκοπεῖν 平行的不定詞）。（1）有少數古卷將不定詞 σκοπεῖν 改爲命令式語法的限定動詞 σκοπεῖτε 且在此動詞之前加入副詞 ἀσφαλῶς，但外證支持不定詞爲原來的抄法（Schreiner 805）。（2）Moo III 930 認爲，τούς 提示保羅想到特別的一班人，他們若在羅馬出現，那時讀者便會認出他們；但不必（如 Miller 138-39 所認爲）表示他們已經是讀者所認識的。但見十六 18 註釋關於「這些人的身分」之討論（下面 772-76）。

5 Cf. LN 24.32（勝於 LN 27.58: 留心，爲要準備好合適地回應）；《腓》396。Porter（*Aspect* 67）認爲不能區別 σκοπέω 和 ἐπισκοπέω（來十二 15）；參《來》2.382 註 19 及所屬正文。

6 Michel 480; Wilckens 3.140-41.

7 Cranfield 2.797 n.2 指出，有少數古卷在 ποιοῦντας 之前加上 λέγοντας ἤ 等字；這似乎是由於有人認爲這樣可把保羅的意思表達得更完備（所說或所行的皆違反正確的教義），但是如此一來，τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα 便變成沒有分詞給它附屬，因而懸於半空。

8 G. Nordholt, *DNTT* 1.535.

13）[9]——之結果；持續的分裂導致「結派」。[10]絆腳石[11]被解爲不和的關係所引起的、攔阻基督徒生命長進的各種障礙，或是犯罪的誘惑，[12]亦有解爲特指誘使人背道不信；[13]最符合文理的解釋是，所指的是那些誘使人偏離正確的教義、進入謬誤和罪惡的事。[14]分裂有時是無可避免的（例如：因爲忠於基督〔太十34～36〕），絆腳石亦然（例如：羅九32～33），尤其是「十字架〔所構成〕的絆腳石」（加五11〔思高〕；參：林前一23）。[15]但本節所言的分裂顯然是屬於「肉體之行爲」（加五 19，呂譯），所說的絆腳石亦被視爲間接地是撒但的作爲（參 18 節的「誘惑」，及 20a）。[16]「分裂」和「絆腳石」在原文皆有冠詞，有認爲這提示讀者對這些（已在其他教會發生的）廣爲人知的現象有所認識；另有認爲，冠詞的使用可能只是這種勸勉所用的筆法的一部分。[17]

（乙）隨後（按原文次序）由介詞片語引介的一句話——「背乎你們所學之教訓」（呂譯）——若視爲形容名詞「絆腳石」，得出的意思便是：那些人製造絆腳石來「絆倒你們，使你們違反

---

9 參《羅》1.322之（七）；十三13註釋註36及所屬正文（上面326）。

10 SH 430. Cf. Fung, *Galatians* 258-59;《眞理》336。

11 σκάνδαλον（《羅》3.286註20），複數在保羅書信僅此一次（但亦見於太十三41，十八7‖路十七1）。

12 依次見：SH 430; BDAG 926 (s.v. 2). Bammel（'Romans 13' 370）認爲是指抗拒順服（19節）。

13 J. Guhrt, *DNTT* 2.708; Wilckens 3.141; Schreiner 801-2.

14 Thayer 577 (s.v. b β); G. Stählin, *TDNTA* 1038; Käsemann 417; H. Giesen, *EDNT* 3.249*b*.

15 Cranfield 2.798; Stott 399（斯托得544）。關於加五11，參《眞理》313-14；Fung, *Galatians* 240.

16 G. Stählin, *TDNT* 7.356. 參下面772註18所屬正文。

17 依次見 Denney 722*a*; Wilckens 3.140; Morris 539; Mounce 278 n.62; 及 Michel 480; Dunn 2.904. Field 166 認爲，若所指的是羅馬教會中的分裂和「絆跌事」（呂譯），則譯文應加上「在你們中間」等字。但見本段註釋引言倒數第二段（上面763-64）。

你們所學的教義」（新譯）。[18] 但從文法的角度看來，介詞片語較可能是鬆散地連於分詞「製造」的副詞，[19] 得出的意思即是：那些人製造分裂和使人絆跌，這種行徑是與讀者所學之道相違的。[20]「你們 [21] 所學的教義」所指的顯然不是保羅的「使徒教訓之全部」，[22] 因保羅從未踏足羅馬，羅馬教會整體而論亦非保羅所建立（儘管部分成員和保羅有過接觸或仍保持聯絡）；而是保羅與其他教師共享的、初期教會的基本教義，[23] 這教義可認同爲讀者所曾「被交付」給的「教義的規範」（六 17，新譯）。[24]

末句是保羅的勸勉的第二部分：「你們也要避開[25] 他們」（新

---

18 Cf. G. Stählin, *TDNT* 7.356.

19 As in Louw 1 §41 colon 1.4-5. Cf. CEV: 'anyone who causes trouble . . . by refusing to do . . .'

20 Cf. NRSV: 'those who cause dissensions and offenses, in opposition to the doctrine . . .'

21 原文爲強調的獨立代名詞 ὑμεῖς（不僅是包含在動詞內），大抵意即「你們，有別於那些人」。

22 K. Wegenast, *DNTT* 3.770 ('the whole of his apostolic teaching').

23 E.g., SH 430; Cranfield 2.798.

24 Bruce 263; Schlier 448; Wilckens 3.141; Lo II 195; Bryan 231 都把二者認同爲一。六 17 該詞的解釋見《羅》2.289-98。Gamble 53 n.78 認爲，在這兩段，保羅藉著使用「傳授／交付（παραδίδωμι）」和「學（μανθάνω）」這兩個動詞來間接地指羅馬教會（非藉他手）的建立。Murphy-O'Connor（'Looking Westward' 327）認爲，「所學之道」這種講法（參六 17 原文動詞不尋常的形式）提示，保羅並不曉得曾教導羅馬信徒的是何人；若這人是保羅自己，他會用了單數第一人稱的動詞（如在林前十五 1；參：加一 8）。參《羅》2.291 註 12。

（1）Knox 661 認爲，「你們所被教導的教義」自然的意思即是：「我（或我的代表）所教導你們的教義」；作者以此支持第十六章並非出自保羅手筆。Manson 953*a* (§828c) 同樣認爲，「你們所被教導的教義」邀請我們加上「由我」二字。但原文動詞根本不是「被教導」（ἐδιδάχθητε: 弗四 21；西二 7；帖後二 15）而是「學」（ἐμάθετε, 如在弗四 20；腓四 9；西一 7）。本註上一段所引的意見遠較此二說可取。留意在腓四 9 和西一 7，保羅明言讀者是從誰學的。（2）Byrne 458（也是支持第十六章非屬原著的立場）問道，保羅如何知道羅馬教會被教導了甚麼教義？但見《羅》1.71 註 7 所屬正文。

25 ἐκκλίνω（LN 34.41: 'keep away'）在三 12 曾用來指「背離上帝」（現修；參《羅》1.457 之〔3〕）；在彼前三 11 則指「躲避邪惡」（思高）。SH 430 指出，這字之後通常用 ἀπό + 所有格（如在彼前三 11〔ἀπὸ κακοῦ〕；箴四 15 LXX〔ἀπὸ αὐτῶν〕），不是這裏的 ἀπό + 直接受格（αὐτούς）。

譯）；這比上一句的「留意、提防」更進一步。這勸勉假定了這些人並非羅馬教會的成員，而是來自別處的（參較：帖後三14～15）；保羅說不要和他們建立關係，更不要讓他們進到教會的生活之中。[26] 動詞的現在時態[27] 提示，讀者要不斷的提高警覺，繼續避開他們。[28]

十六18　「因爲這樣的人不服事我們的主基督，只服事自己的肚腹，用花言巧語誘惑那些老實人的心。」

「因爲」更明確地引出了上一節末句的勸勉進一步的原因（該節對那些人的形容——見該節註釋之〔甲〕和〔乙〕——其實已是部分原因）。「這樣的人」的意思可能是「這些人」（思高），即是上一節所指的那些人；亦可能是，任何具有上一節所描述的特色的人。[1] 由於本節對「這樣的人」作進一步的描寫，作爲讀者應避開他們的理由，前一個意思似較可取。[2] 保羅說這些人（丙）「不是服事我們的主基督，而是服事自己的肚腹」（思高）。[3] 首句的意思可能是指這些人自稱爲基督的僕人（參：林後

26　Wilckens 3.141.

27　一些古卷作 ἐκκλίνατε（過去不定時時態），這假定一當前的威脅，需要與之立即斷絕關係：但支持 ἐκκλίνετε 的外證較強，而且抄傳可能性亦支持此抄法，因抄寫員將表示籠統的改爲表示肯定的（甲）比相反的改動（乙）可能性較大（Cranfield 2.798-99 n.4; Dunn 2.901 n.b; Schreiner 805）。

28　Moo III 930 n.22; Mounce 278 n.63. Dunn 2.902-3 則認爲這裏的用詞是智慧文學的勸勉之特色（參：詩三十四 14〔LXX 三十三 15〕，三十七〔三十六〕27；箴一 15，三 7，四 15，十四 16，十六 6〔LXX 十五 27〕；次經傳道經二十二 23），因而略具定了型的性質：故此對於保羅所設想的危險或是他所提倡的對策，也許不能產生清晰的圖畫。但正文的解釋似較自然。

1　Cf. BDAG 1010 (s.v. τοιοῦτος, c α ℵ).

2　Morris 538 則採後一個意思：保羅的警告是針對多過一種的假教義。

3　δουλεύω: LN 37.25 解爲「作奴隸」這字面意義的比喻性之延伸 = 在某種影響力之控制下並爲其利益而服務。「服事主」是信徒的責任（十二 11）；保羅告訴羅馬教會的強者，他們若出於對弟兄的愛而抑制自己在飲食上的自由之運用，不讓弱者受到屬靈的傷害（十四 15）或讓自己的自由被毀謗（16 節），而是維持弟兄之間的和睦，促進神的國之利益（17 節），就是服事基督

十一23），帶著基督所賦予的權柄（參：羅一1），但事實並非如此；因他們所傳的並不是基於福音的正確教義（參上一節）。[4] 他們服事的對象其實是他們自己的「肚腹」。原文名詞在此至少有三種解釋：[5]（一）指他們的貪婪（參：林後十一 20；多一10～11）。[6]（二）服事自己的肚腹即是服事自己，甘願作「自私」的奴隸。[7] 但若保羅的意思是要說他們服事自己或自己的貪婪，他大可以這樣明說（參：〔自己〕林後四 5；〔貪婪〕羅一29；弗四19，五3；西三5；帖前二5）。因此，這詞較可能（三）具有較接近其字面意義（肚腹）[8] 的「慾望」之意；[9]「服事自己的肚腹」生動地描寫了這些人自我放縱的生活方式（自我放縱自然包含自私之意）。[10]

（18節；見該節註釋第二、三兩段的討論〔上面447-49〕）；他提醒作奴隸的，他們服事的對象是天上的主基督，不（僅）是地上的主人（西三 23～24〔參四 1〕；弗六 7），作爲基督的奴僕，他們要「從心裏遵行神的旨意」（弗六 6）。保羅又聲言，在某些情況下，作基督的僕人（＝服事基督）和討人的喜歡是互相排斥的（加一 10）。

4 依次參：Wilckens 3.141; Schlier 448.

5 「人所執著在自己心裏的主張」（李保羅 2.297）此解釋並無說服力。另有解釋爲指「貪食」（Thayer 351 [s.v. κοιλία, 3]），或認爲部分的強者是貪食之人（Reasoner 202）；但見十三 13 註釋註 21（上面 324）。Michel 480 解爲「受困於以肉身在今世活著之特別性質和限制」（endorsed by F. G. Untergassmair, *EDNT* 2.301*b*）。

6 Cf. NJB ('servants . . . of their own greed'); Seifrid, *Justification* 200; Cranfield 2.800 n.5 所屬正文（葛嵐斐本身並不採此解釋）。

7 Cf. CEV ('They want to serve themselves'); Barth 183; Murray 2.235; Hendriksen 2.511; Cranfield 2.800. Cf. also SH 430; Denney 722*a*; Ziesler 355.

8 除了保羅書信的五次，κοιλία 在新約另外出現十八次，其中的十七次（加上保羅書信其中的三次：加一 15；林前六 13〔兩次〕）都保持它基本的字面意義。詳見：《腓》402 註 319。

9 Cf. RSV, NEB, NIV, NRSV, TEV ('their own appetites'); LN 25.28 ('physical desires'); BDAG 550 (s.v. 1 b: 'be a slave to one's stomach'). Stowers 49 指出，按希臘思想，'the stomach' 代表人的獸性的、狂野的、有需要的，和熱情地渴求的那部分。

10 Stott 400（斯托得 544）；Byrne 458 ('a general tendency to selfishness and self-indulgence'); Moo III 931 (combining 'dissipated lifestyle' and 'egocentrism'). 上面反對（一）和（二）的理由同樣可用於（三）；但以肚腹代表慾望比以肚腹代表自己或代表貪婪來得自然。見上註下半。

這些人不但動機不正（「只是爲了滿足自己的慾望」〔當代〕），而且手段奸詐：他們（丁）「用花言巧語欺騙老實人的心」（新譯）。花言原文在希臘文聖經僅此一次；尤其是在基督徒作者的筆下，這詞總是有負面的意思，指與行動不符的話。[11] 由此看來，此詞在這裏所指的大抵不（僅）是「動人的、使用令人愉悅的修辭伎倆的滔滔而言」，而是悅耳動聽、假裝良善、似乎可信的言詞。[12] 巧語原文在上文已出現一次，意爲「祝福」（十五29）；[13] 在這裏則反映此詞在古典希臘文的「美詞」這正面的意思，但文理使這「美詞」變成負面的意思。[14]「花言」和「巧語」

---

11 So *EDNT* 3.474*b*. Cf. North, 'Romans 16.18' 602 n.6.

12 依次見：LN 33.30; Schmithals, 'Romans 16:17-20' 232; 及 Thayer 671 (s.v. χρηστολογία); BDAG 1089-90 (s.v.). North 認爲，這罕見的字是保羅自鑄的（art. cit. 602-3, 610），藉此暗指一種名叫 *cichorium* 或 *chreston* 的植物；一些庸醫相信，人若以此植物的油膏抹自己的身體，就能對於其所欲討好的人得心應手。保羅利用 χρηστός（in χρηστο[ς]- λογία）和 χρηστόν（*chreston*）的近似來諷刺他那些只吃疏菜的敵對者（十四 2b），他們的企圖——以巧言欺騙老實人，要使後者採取與保羅所提倡的不同的飲食習慣——不能成功（611, cf. 613）。可是，把第十四章的弱者視爲保羅的敵對者，這做法是不對的，尤其因爲，雖然保羅認同強者的信心（十五 1），但是作爲牧者，他是站在弱者的一方的（見上面 464 註 17 及所屬正文）。此外，將 χρηστολογία 和 χρηστόν 這植物拉上關係，乃純屬臆測，不能證實（so Schreiner 804 n.6）；North（art. cit. 614）表示曾問自己，保羅最初的讀者會否領會他的雙關諧語。

13 εὐλογία, 新約另外十四次，除了三次指對神的「頌讚」（啓五 12、13，七 12），其餘十一次也都是「祝福」之意（林前十 16；加三 14；弗一 3；來六 7，十二 17；雅三 10；彼前三 9），只是其中四次「祝福」包括其舊約的「慷慨」、「豐盛」之意，因而被譯爲：「慨捐」（林後九 5〔兩次〕，呂譯）、「大量（ἐπ' εὐλογίας）」（6 節〔兩次〕，呂譯、思高）。Cf. H. Patsch, *EDNT* 2.80*a*.

14 εὐλογία = 'fair/fine speaking': cf. Thayer 260 (s.v. 2) / H. Patsch, loc. cit.; BAGD 322 (s.v. 2). Cf. also H.-G. Link, *DNTT* 1.212 ('pleasing eloquence').「媚語」（呂譯）、'flattery' (NIV; LN 33.366; BDAG 408 [s.v. 2]), 'flattering words / speech' (RSV / NKJV, NAS, TEV) 等譯法（cf. H. W. Beyer, *TDNT* 2.763: 'the flattering ring of promise'）可能過分限制了原文的意思。North（art. cit. 600-1）指出，羅馬書的經文傳統顯示了處理此字在這裏的獨特用法之兩種方法：其一是將 εὐλογίας 改爲 εὐγλωττίας（有口才），另一是把 καὶ εὐλογίας 省略（cf. Cranfield 2.801 n.1; Schreiner 805-6）。

二詞可能是重言法，[15] 所表達的只是一個意思：動聽但不眞實的話。譯爲老實人的原文形容詞在新約另外只出現一次，指大祭司基督是「無邪惡」（來七 26）即是「沒有過錯」（現修）的；在這裏則指「不世故、（自己對人）不存欺詐、因而不存疑心，因此也不存戒心，故此容易受騙」。[16] 欺騙原文動詞在保羅書信另外出現五次，其中兩次明指夏娃受蛇所騙（林後十一 3；提前二 14），另一次也是指或暗指夏娃（然後亞當）違命犯罪的事（羅七 11）；[17] 加上本節的下文（20 節）提到神要勝過撒但，這就有力地提示，保羅將本段的假師傅的活動看爲撒但間接的作爲。[18]

這些人的身分是個不容易解決的釋經難題，釋經者提供了多種不同的答案，以下舉例說明。[19] 第一類的解釋以羅馬教會的強者與弱者之爭爲本段（十六 17～20）的背景。（一 A）本段是第十四章較長的討論之信末撮述；「保羅在此實在是勸信徒躲避那些自認爲『強』而使人跌倒的人」。[20]（一 B）保羅曉得羅馬教會中強者

---

15 So, e.g., Käsemann 418; Cranfield 2.901 n.1; Dunn 2.903; Moo III 931 n.31. Hume 226 認爲二字實際上是同義的；Schmithals（'Romans 16:17-20' 232）將二字同樣譯爲 'fine rhetoric'.

16 ἄκακος = 'simple' (KJV, NKJV), 'simple-minded' (RSV, NRSV; *EDNT* 1.48*b*); 'guileless' (Denney 722*b*; Murray 2.236); 'unsuspecting' (NAS; BDAG 34 [s.v.]; LN 31.34); 'guileless', 'simple' (W. Grundmann, *TDNT* 3.482); 'without suspicion, simple-minded' (E. Achilles, *DNTT* 1.563), 'simple', 'unsuspecting' (Cranfield 2.800-1). Cf. Trench, *Synonyms* 207 (§56); Thayer 21 (s.v. b). RV 將 AV 的 'of the simple' 修正爲 'of the innocent'; Field 166 評爲「不幸的改動」，因 'innocence' 與 'guilt' 相對，'simplicity' 則與 'cunning' 相對（後者才符合本節）。

17 參《羅》2.381 之（三），413-14。另二次見林前三 18；帖後二 3。Whiteley（*Theology* 23）指出，保羅是「最先把撒但（即是魔鬼）和誘使亞當與夏娃犯罪的蛇連起來」的作者之一。

18 Murray 2.236; Schreiner 804. 參十六 17 註釋註 16 所屬正文（上面 767）。

19 Harrison 167（海爾遜 344-45）認爲，這裏所指的並不是保羅可以明確地辨認的某一班人（'a group'），而是他在其傳道工作中所遇見的某一等人（'a class'），他們企圖建造在保羅所立的根基上。Marshall（'Orthodoxy' 11*a*）認爲，他們可能是與保羅競爭的傳道者，他們跟蹤保羅去反駁他的教導。

20 依次見：Donfried, 'Romans 16' 51; 周兆眞，「羅馬教會」153（引句出處）。這見解很不可能是正確的，尤其因爲保羅把自己包括在強者之列（十五 1）（so Dunn 2.904）。Minear 18-29 則認爲，17～18 節對那些假領袖的描寫完全符合羅馬教會中的第一、二兩派（見《羅》1.72）。

與弱者之爭，並且認識到這衝突可能會加劇，尤其是弱者（即是堅持要遵守猶太人的禮儀及飲食條例的人）可能會成爲徹底的猶太主義者，這樣，保羅便要在羅馬面對他在加拉太所遭遇的同樣的敵人。因此他在這裏提出警告，力圖避免過去的衝突重演，尤其是避免羅馬政府重複它對這衝突的回應（主後 49 年克勞弟的諭令）。[21]（一 C）這些人是「外邦派的基督徒」，他們企圖游說那些不存戒心的外邦基督徒，在他們生活及敬拜於其中的猶太人社群中，放棄他們「所學之道」，即是關於「正義的外邦人」的正當行爲之教訓。他們教導強者不必在飲食上遷就弱者，對耶路撒冷的大公教會之使徒諭令（徒十五 28～29）可置之不理。[22]

第二類解釋認爲這些人是猶太人或猶太派的基督徒。[23]（二 A）這些人將律法有關飲食的誡命（「肚腹」）視爲比信靠基督更重要。[24]（二 B）他們是律法的教師（像二 17～29 所描繪的那教師），有高調的信息，卻不能控制自己的感情和慾望。[25]（二 C）保羅似乎預期，猶太派的教師即將在羅馬出現，因爲他們對保羅的毀謗已廣泛地流傳（三 6～8）。因此，他身爲使徒的自我意識驅使他採取防範性的行動，即是書寫此信來顯露他的敵對者的謬誤之根源，並以眞理裝備讀者，使他們可以抵抗這些煽動者的

---

21 Guerra 168-69. Wright 764*a*（正確地）說，不管保羅心中可能想到甚麼特別問題，他在這裏的言詞並不反映十四 1～十五 13 所討論的問題。

22 Nanos 14 ('*gentilizing* Christians'), 216-17; cf. 101, 201. Nanos（'Romans' 291）則稱這些人爲「外邦派（'Gentilizers'）」，並說他們和另一些人十分相似，這「另一些人」就是十一 17～24 那些外邦人和第十四章的強者所受的「傲慢之試探」的來源。藍諾士的見解很不可能是正確的，因爲「你們所學的教義」（十六 17，新譯）很難視爲指耶路撒冷大公會議之決定；若保羅有意訴諸這權威性的決定，他大可以說得較清楚（Elliott, 'Romans 14-15' 249 n.45）。

23 此詞的意義見《羅》1.106 註 19。

24 Hume 226, with reference to Barrett 261. LN 25.28 認爲，猶太人的飲食條例是 κοιλία 一個可能的解釋（參較上面註 9）。

25 Stowers 66-67.

「花言巧語」。[26]

第三類解釋認爲這些假師傅有諾斯底色彩，或就是諾斯底主義者。（三 A）他們大有可能是後來被稱爲諾斯底派的那種教師。[27]（三B）在這裏（如在林後十～十三及腓三），保羅所針對的是縱慾的、諾斯底派的猶太基督徒。[28]（三 C）保羅在哥林多、加拉太和腓立比的敵對者都是諾斯底派的猶太人或諾斯底派的猶太基督徒；羅馬書本段的煽動者也是後者。[29]

第四類解釋將這些人視爲縱慾主義者。（四A）陶德認爲，這些人是外邦教會中那些假借基督徒自由的名義來實行並維護不道德的縱慾行爲者（參：林前五 1～13，六 12～20）；他在羅馬書中就曾不止一次強調福音的倫理要求（例如：六 1～14，八 5～13，十二 2）。這些人可能與（如在歌羅西書所見的）類似諾斯底主義的教訓有關聯。[30]（四 B）巴拉克認爲，保羅想到的是自認爲「解放了」的基督徒屬靈人：他們熱衷於靈恩，誇耀自己所享受的「自由」，非但不遵守猶太人有關「潔淨的食物」之條例，並且

26 Chae, 'Romans' 130-31, 133-34. Watson（*Paul* 102）認爲這些人是「反對保羅游說猶太基督徒接納保羅派的合法地位，並與他們一起敬拜」的猶太基督徒。認爲這些人是猶太派基督徒的釋經者還包括：Kürzinger 56*a-b*; Murray 2.235, 236; J. Behm, *TDNT* 3.788; Davies, 'Paul' 728; Stuhlmacher 5-6; Barnett, 'Opposition' 6-7; P. W. Barnett, *DPL* 647*a*; Schreiner 803. Trobisch（*Letter Collection* 89, 90）則認爲這些人是耶路撒冷的聖徒（十五 31b），保羅控訴他們不守約（加二 5～10）。

27 Ziesler 23. 作者其後（355）則承認，全段太過含糊，使我們不能對這些人的身分作出堅固的結論。

28 Käsemann 418 ('libertinizing and gnosticizing Jewish-Christians'), cf. 417 ('libertinistic excess'). Davidson-Martin 1047*a* 認爲這裏及腓三 18～19 的假師傅都有諾斯底的傾向（'Gnosticizing tendency'）。

29 Schmithals, 'Romans 16:17-20' 225, 227-229, 230-32, 234 ('Jewish Christian Gnostics from the hellenized Syrian Mesopotamian region'), cf. 220, 235-36. Dunn 2.904 對 Schmithals 的解釋評爲「非持平之論（tendentious）及犯了時代的錯誤（anachronistic）」；Schreiner 803 同樣評爲「有賴第二世紀的證據，以及把保羅的敵對者全部視爲諾斯底派的傾向」。Michel 481 認爲這裏所指的可同時包括猶太派基督徒（二）和諾斯底主義者（三）。

30 Dodd 17, 244-45. Cf. Murray 2.235 n.11.

在性方面自我放縱（參：腓三18及下；林前六12及下）。[31]（四C）這些人是縱慾主義者，像保羅書信另二段（林前六12～19；腓三18～19）所反映的那些假師傅一樣。[32]

第五類解釋認爲，這些人的身分無法準確地辨認。（五A）這兩節（17～18節）沒有提供足夠的資料，使我們可以認出這些人的身分。[33] 我們只能說，他們有「反律法」的傾向。[34]（五B）保羅籠統的語言提示，他想到的並不是結連在一起的一個運動，而是各色各樣個別的人。他們提倡不道德和拜偶像的行爲。[35]（五C）若保羅心中想到的是特別的一班人，我們完全不能肯定他們是甚麼人。但保羅很可能想到不止一班人，又或者他是在籠統地發出警告，要讀者防範一種常會以許多不同的方式威脅著來教會的危險。[36]（五D）保羅可能並沒有想到特別的一班人，只是籠統地想到羅馬教會可能會面對的、目前潛在的各種危險；他勸勉讀者要防範某類型的邪惡——不服事基督而服事自己的肚腹的人，以花言巧語誘使無戒心者跟從他們的教導及生活方式（從而產生分裂及絆跌事）的人。這勸勉的來源包括：來自猶太智慧的傳統勸告（19b），以及（尤其是）他以往的經驗（比較：17a及林前一10～17；18a及腓三19；18b及林前二1～5；林後十一15；西二4）。[37] 筆者認爲，這第五類解釋（特別是〔五C〕和〔五D〕）最

---

31 Black 212-13. Edwards 359 認爲本段所說的危險同時來自律法主義（二）和放縱主義（四）。

32 《腓》403, 41。

33 Moo II 1159*b*, Moo III 929（後一處說「也許是猶太派基督徒」）。參上面註27。

34 Stott 399: 'antinomian'（斯托得543作「非律主義」）。L. T. Johnson 222-23（= L. T. Johnson II 238）甚至認爲，17～18節的警告只是形式上的，最宜視爲隨後的正面的教導（19節）之襯托物。

35 Seifrid, *Justification* 199, 200.

36 Cranfield 2.802. Hendriksen 2.510 也是認爲，這些外來的、巡迴的傳播謬誤者不必全是同一種類的。

37 Dunn 2.904, 906, 907. Cf. Bryan 231-32.

可取。

十六19 「你們的順服已經傳於眾人，所以我為你們歡喜；但我願意你們在善上聰明，在惡上愚拙。」

原文以「因為」一詞開始。[1]（甲）若解為「因為」之意，這詞似乎是與上一節開首的「因為」同等的，二者分別提出理由來支持第十七節的勸勉。[2] 但是本節首句（或上半節）如何支持第十七節呢？[3] 釋經者提供的答案包括至少三種：（一）從壞的角度看：讀者的順服是廣為人知的，他們自然成為假師傅攻擊（入侵）的對象（19a）；因此，他們要小心防範及遠離這些人（17節）。為甚麼保羅如此勸勉和警告讀者呢？因為他們順服的名聲增加保羅對他們的掛慮。[4]（二）從好的角度看：讀者應慎為提防，因他們有好的聲譽要維持；保羅對羅馬教會高度的評價（亦參十五 14）使他切盼他們會繼續順服（若他們被誘離真道，他們的聲譽會使這悲劇更加可悲）。[5]（三）保羅拿「天真無邪」這概念作遊戲：保羅向讀者指出，那些假師傅善於欺騙「無邪之人的心」（18b，呂譯），而保羅要讀者慎為提防，就是因為他們有「順服」（即是無邪）的好名聲。[6] 筆者認為，在上述三個解釋之中，第二個比另二個可取；不過，可能更可取的解釋是：（乙）

---

1 γάρ = 'For' (KJV, RSV, NKJV, NRSV, NAS).

2 So Thayer 110 (s.v. γάρ, II 9 a).

3 鮑 2.198 就認為，它所引介的「這句話與前文的關係……很難看出來」。本註釋所參考的中英譯本，除了註 1 所提的五本，都沒有把 γάρ 字譯出來。

4 依次見：Morris 540（第二個可能）；Schreiner 800, 804; Hume 226; 及 SH 430. Denney 722*b* 以受強調的「你們的（ὑμῶν）」一字為解釋的線索：我這樣勸勉你們，將你們（甲）和那些假師傅及易被他們誤導的人（乙）完全分開，因為你們的順服是廣為人知的。

5 依次見：Cranfield 2.802; Murray 2.236.

6 Moo III 931-32. 此解釋的困難主要在於：將「順服（ὑπακοή）」解為「無邪（innocence）」是牽強的；至少就本節經文本身而論，保羅沒有說「因你們『在壞事上無知』〔現修〕」，他乃是說「你們……對惡事要天真」（呂譯）。

將「因爲」這詞視爲與另一小字同義，在此有「固然」之意，[7] 得出的意思即是：「固然，你們的順服是廣爲人知的事實，爲此我也十分高興；但是，[8] 我仍然願你們在好事上聰明，在壞事上愚拙。」[9] 按這種理解，保羅的思路十分流暢自然。

「你們的順服」意即「關於你們的順服之報告或消息」，[10] 這消息「已經傳於衆人」——「衆人」直譯作「所有人」，另一次可原諒的誇大之詞（參一 8「傳遍了天下」的解釋）[11]——即是「大家都曉得你們對福音的信從」（現修）。[12]「信從」在這裏包括讀者起初的歸信基督（參一 8）和他們因信而生的順服（一 5），即是服從福音所表明的、神的旨意。[13] 就如保羅在一章八節感謝神（8a）是因讀者的信心廣爲人知（8b），照樣他在這裏因他們的順服廣爲人知（19a）而「爲〔意即：因〕你們歡喜」（19b）。[14] 魏馬指出，表達喜樂的三個元素典型的次序是：主要動詞、表示程度的副詞、原因子句；在這裏則是原因子句（19a）在前，動詞在後（19b），就這樣強調了羅馬信徒的順服。[15] 這上半節的語調表明了，上兩節所提及的不是羅馬教會目前實在的情

---

7 γάρ = δέ, here 'to be sure'. Cf. BDAG 189 (s.v. γάρ, 2)（但該處並沒有引本節爲此用法的例子）。

8 δέ. 本節開首不用 δέ 而用 γάρ, 是否就是爲要避免前者重複出現？

9 參較 RSV, NRSV 的譯法（'while your obedience is known to all, so that I rejoice over you'）；但此二譯本在句首仍有 'For' 字。

10 Cf. NAS ('the report of your obedience'); Thayer 637 (s.v. ὑπακοή); Morris 540 n.58.

11 見《羅》1.208。Cf. Dunn 2.907: 'the acceptable exaggeration of a lavish compliment'.

12 ἀφικέομαι 在此意即消息抵達目的地因而被人知道（LN 28.23）；cf. BDAG 157 (s.v.); *EDNT* 1.183*a*. Porter（*Aspect* 68）指出，同字根的簡單動詞 ἱκνέομαι 在古典希臘文也是「抵達」之意。

13 Cf. Garlington, 'Romans. I' 214, 216-17; BDAG 1028 (s.v. ὑπακοή, 1 b). 亦參《羅》1.188-90。Du Toit（'Faith' 69）則解爲基督徒忠誠的行爲；這包括對滋事者提出負面的回應（72）。

14 Cranfield 2.802. ἐφ' ὑμῖν χαίρω = 'I rejoice / am rejoicing / am full of joy over you' (RSV, NRSV / NAS / NIV), 'I am happy about you' (TEV).

15 Weima, *Endings* 228 n.2. 19b 的 ἐφ' ὑμῖν 濃縮地重提保羅喜樂的原因，也是在動詞之前。

況，只是可能遇到的危險。[16]

雖然保羅因讀者的良好狀況（亦參十五 14）而高興，但是他仍然要他們防範於未然：「我願／要[17]你們在好事上[18]聰明，[19]在壞事上無知」（19c，現修／金譯）。（一）有認爲好事是指救恩（如在八28，十四16），[20]但是鑑於「好」與「壞」的對比，「好事」應解爲在道德意義上是好的事（如在十二 2），[21]壞事相應地指道德意義上是惡的事（如在十二 9）。[22]（二）又有釋經者認爲，聰明一詞暗指上文的擾亂者自稱有高人一等的智慧（參：林前三18～20），甚或認爲就是指著諾斯底主義而說的；[23]可是，在七十士譯本裏，這詞的用法大部分由智慧文學斷定了，因而保羅在這裏較可能是依賴猶太智慧的傳統，這裏好壞之對比（亦參二

16 Dunn 2.904. 參十六 17～20a 註釋引言倒數第二段（上面 763-64）。

17 θέλω = 'I want' (NIV, NKJV, NRSV, NAS, TEV, CEV). D. Müller（*DNTT* 3.1022）認爲，此字在多處（包括本節及林前七 32）帶著使徒權柄的力量（cf. Byrne 457）；Jervis 153 則認爲此字提示，保羅不是在勸勉，只是表達他的看法而已（此說較不可取）。Wallace 526 n.30 (continued) 稱之爲「格言式現在時態（gnomic present）」（此譯法見黃錫木 IV xix）；作者指出，在保羅書信中，似乎完全沒有任何例子，是以「第一人稱現在時態動詞 + 不定詞」表達勸勉，而這動詞的意思是「即時，但不是之後」的。

18 「在……上」（兩次）較貼近原文（εἰς + 直接受格）的譯法是「對於／對」（思高／呂譯），即是「關乎」：'with respect to, with reference to' (DM §111); 'concerning' (LN 90.23); 'about' (NIV). Cranfield 2.802 則解爲 'in the direction of, for the purpose of'.

19 一些古卷在 σοφούς 之後有 μέν 字（對應著下一句的 δέ 字），但外證肯定支持較短的說法（Schreiner 806）。此外，抄傳的可能性亦提示此字是後加的：按 BDF §447(5) 的解釋，在 μέν . . . δέ 這種二元結構中，μέν 字使重點落在後一個單元上；因此，若重點是在前一個單元而後一個單元只是附屬的，則前一個單元不應有 μέν 字。就 19c 而論，重點顯然是在後一個單元，因而抄寫員會傾向於在前一個單元加上 μέν 字（Morris 541 n.60）。

20 Käsemann 418; Schlier 449. 此解釋只適用於八 28（參《羅》2.725），但不適用於十四 16（見上面 434 註 14 所屬正文）。

21 So Cranfield 2.802 n.5. 參上文 69 之（一）。

22 Cf. E. Achilles, *DNTT* 1.564: 'an evil act, a sin'. 亦參上面 133。

23 依次見：Dodd 245; Schmithals, 'Romans 16:17-20' 234-35.

9～10，七 19，十二 21，十三 3）也支持這個看法。[24]（三）無知原文（新約另外只二次：腓二 15；太十 16）的意思是「不含雜質」（如純金、沒有混雜著水的純酒）；[25] 因此末句較好的譯法是「對於惡事要純潔無瑕」（思高）或「在惡事上毫不沾染」（新譯）。[26]（四）保羅使用「聰明」和「純潔無瑕」二詞，是要強調讀者需要對假師傅的詭計多端提高警覺和保持辨識力。[27]

十六 20a 「賜平安的 神快要將撒但踐踏在你們腳下。」

雖然本句的動詞是直說式語法的「要……踐踏」，而不是祈願

---

24 Dunn 2.904-5.

25 《腓》280；精華 511；Robertson, *Pictures* 4.429; Denney 722*b*; Trench, *Synonyms* 206 (§56); LN 88.32. G. Kittel（*TDNT* 1.209-10）則解爲「在邪惡面前保持〔道德意義上的〕完整（integrity）」。

26 本節與太十 16b 的關係有不同的看法：（1）Edwards 360 說，本節必是由太十 16 引導而得的。Gruenler 956*b* 甚至稱本節爲太十 16b 的「意譯」。（2）本節可能是太十 16b 的回響（S. Kim, *DPL* 481*a* = 'Jesus Tradition' 272），證明的責任落在反對者的身上（*DPL* 485*a* = 'Jesus Tradition' 279）。ἀκέραιος 在希臘文聖經裏只見於這兩節和腓二 15 那類似的勸勉中；因此最好的解釋可能就是，保羅在此支取了猶太智慧的傳統，加上最初的基督徒視爲智慧的教師的耶穌之貢獻（Dunn, 'Jesus Tradition' 179; Dunn 2.905）。（3）兩節之間在字詞上有某程度的相似（ἀκέραιος 在兩節都出現；本節的 σοφός 與該節的 φρόνιμος 相似），但是在「好事……壞事」和「蛇……鴿子」這兩對之間並無眞正的彼此對應（Byrne 458）。本節並非顯然是太十 16b 的回響，因 ἀκέραιος 這字亦在腓二 15 出現（Käsemann 418）。因此，兩節之間有直接的聯繫，這見解是絕不肯定的（Allison, 'Parrels' 13）。（4）對此問題存開放的態度，不作決定（Wilckens 3.143）。筆者傾向於接受後二個多過頭兩個看法。

27 Murray 2.237.（1）Byrne 457 對本句解釋如下：在「善」的環境下，即是當周圍的人是懷著善意的人，進行受過相當教育的人（「聰明」人）所作的討論是合宜的；但是在「惡」的環境下，即是當服事自己和以花言巧語欺騙別人的人在場時，則較宜假裝爲「無知」的人，像沒受教育的人不能參與討論，因而只能中止溝通（參 17c）。可是，如此解釋「善」和「惡」欠缺說服力（參正文之〔一〕）。（2）Nanos 235 將本句解爲指讀者不可吃使徒諭令所禁止之物。但見十六 18 註釋註 22 之評語（上面 773）。（3）另有釋經者將 19c 和 19a 這樣連起來：「言下之意，就是叫他們不要那麼輕易地用順服眞道的態度去順從假師傅的誘惑」（陳終道 298〔楷體爲筆者所加，下同〕），「不可濫用了順服的美德，去接受假師傅的花言巧語」（陳尊德 308）。但見本節註釋首段之（乙）。

式語法的「願……踐踏」，[1] 但是一些釋經者認爲本句仍是個祈願，[2] 即是「平安的祝福」的另一例子（繼十五 33 之後）。[3] 按這種理解，本句有幾點令人觸目的特色：第一，這是「在同一封信的結束部分的第二個平安的祝福」獨一無二的例子。第二，保羅把平安的祝福直接放在恩典的祝福（20b）之前，這也是唯一的例子。第三，在保羅書信信末的、平安的祝福中，這一次的內容十分獨特：不是（如在帖前五 23；帖後三 16）願神爲讀者作甚麼，而是提到神會對讀者以外的第三者作甚麼，即是使用讀者來踐踏撒但。這焦點的改變似乎是由於保羅欲藉此對讀者表示敬重，刻意與他們建立關係。[4] 不過，較自然的看法是，本句是一項宣告，多過是個祈禱。[5] 也許上一節提到「惡」使保羅想到教唆人行惡的撒但，以及那攔阻牠，使其詭計不得逞的神。[6]

「賜平安的神」已在平安的祝福（十五 33）出現過（見上面 668 之〔二〕）；這詞在這裏的出現是特別合適的，因爲「神」和「撒但」相對，[7] 而後者是不和的製造者 [8]（參：雅一 14～16）。

---

1 少數抄本（包括亞歷山太抄本）在此作後者（συντρίψαι），但這是可理解的企圖改進（參：帖前五 23；帖後三 16；來十三 20～21），因而不大可能是原來的說法（Cranfield 2.803）。

2 W. B. Hunter, *DPL* 727*b*. 作者列出林前一 8～9 和腓四 9 爲另二個例子。

3 Gamble 68. 作者以林後十三 11 和腓四 9 爲另二個例子；二者的動詞皆爲未來時態直說式語法的 ἔσται（見 Weima, *Endings* 89 之圖表）。

4 Weima, *Endings* 96, 228-29 (on the third point, cf. Jervis 154, 155). 魏馬（96）認爲，若把本句視爲結束本段的勸勉（17～19 節）而非結束全書，便足以解釋它在這裏的出現及其獨特的內容。

5 Longenecker, 'Prayer' 205-6. 作者認爲，林前一 8；林後十三 11b；腓四 7、9b、19；帖前五 24b；帖後三 3 應同樣理解。筆者同意：參《腓》442-44、456-57；《帖前》470；《帖後》297。

6 Harrison 168（海爾遜 346）。

7 對保羅而言，神和撒但是彼此敵對的宇宙力量，分別代表著善和惡這兩種道德素質（D. E. Aune, *DPL* 32*a*; *DNTB* 54*b*）；這種「倫理二元論（ethical dualism）」是猶太天啓文學的一個基本特色（*DPL* 28*a*-*b*）。撒但作爲神的敵人這觀念的舊約背景很可能是伯一～二；代上二十一 1；亞三 1～2 這三段經文（D. G. Reid, *DPL* 862*b*）。

8 Bruce 264. W. Foerster（*TDNT* 2.414）認爲，摧毀撒但是救恩的一部分，因此「平安的神」的意

「撒但」一詞在原文有冠詞，[9] 這可能反映其原來的功能意義（「那控訴者」：參註 7 所引經文）仍然依附於這名字。[10]「踐踏」原文的意思是「粉碎」（金譯），[11] 只是由於隨後的副詞片語「在你們腳下」而得「踏碎」（思高）之意。現代中文譯本修訂版正確地意譯為「摧毀撒但，使他屈服在你們腳下」。[12] 這話可能暗指創世記三章十五節（馬索拉抄本；七十士譯本的譯法不同），[13] 同時反映猶太天啓文學的傳統。[14]

這句話當如何理解呢？至少有四種看法：（一）第十九節已完成了保羅對第十七節提出的事情所要說的話，本句是意義廣大得多的應許，所指的不是在讀者的生命中某一特別的、神的拯救，

思不是說神會賜下平安和福澤，而是說祂會摧毀撒但（cf. Delling, 'Gott des Friedens' 81）。筆者倒認為，頭一個意思是這詞本身所含的，後一個意思是文理所明言的；但沒有理由要以後者取代前者。

9 Σατανᾶς 在新約另外出現 35 次，只有五分之一是無冠詞的（太四 10；十六 23 ‖ 可八 33；三 23〔兩次〕；路二十二 3；林後十二 7）。「撒但」（參《帖前》213-15）是保羅書信用來指神的這個超然敵人的名詞中最常見的一個（D. G. Reid, *DPL* 863*b*）。

10 Dunn 2.905. 鄧氏因此認為應譯為 'the Satan'.

11 συντρίβω = 'crush' (RSV, NEB, NIV, NRSV, NKJV, NAS, NJB, TEV, CEV). 此字在新約另外出現六次（太十二 20；可五 4，十四 3；路九 39；約十九 36；啓二 27）。較準確地表達「踐踏」之意的是 *πατέω*（路十 19；啓十一 2，十九 15）或 *καταπατέω*（太七 6）。

12 BDAG 976 (s.v. 3): 'annihilate, crush'; cf. Thayer 607 (s.v.). 就如羅馬政府藉著粉碎敵人來維持和平，本節假定是神把撒但踏碎在信徒的腳下（Sampley, 'Romans: Response' 127）。Schroer and Staubli（'Enemy' 184）指出，「腳」（像「手」一樣）在以色列具有其本身的象徵能力：它和征服、統治，和沒收他人的財產有關聯。「被踐踏在腳下」（見 185 之圖 89）是極大的屈辱；被征服的敵人被他們的征服者踐踏（見 186-88 之圖解）。

13 So, e.g., Murray 2.237 with n.13; Mounce 280; Schlatter 277; Page, *Powers of Evil* 197-98; Whiteley, *Theology* 23.

14 Schlier 449-50 認為保羅暗指的不是創三 15，而是天啓文學的傳統。Stern 440（正確地）認為本句同時取材自二者。關於後者，參（例如）偽經利未遺訓十八 12：「彼列（Beliar）要被他〔神要興起的「新祭司」，2 節〕捆綁，他也要給他的兒女能力去踐踏邪靈」；西緬遺訓六 6：當神在地上出現時，「一切的謬誤之靈都要被踐踏在腳下，人要統治邪靈」（cf. Sparks, *Apocryphal* 537, 524）。另見詩九十一 13；路十 19。

而是末日的大結局。不過，「快」字並不表示保羅深信主的再來會在短期（至多數十年）內發生。[15] 這種解釋認爲本句與上文無關。（二A）「將撒但踐踏在腳下」這詞語表達了天啓文學普遍的信念，即是死敵撒但被捆綁或被制服，將會是神最後的、宇宙性的勝利之前奏；羅馬的教會拒絕假師傅入侵和造成分裂，將會成爲締造和平的神（十五 33）之最後勝利的一部分。本句的應許包括（但不是限於）勝過上文所說的假師傅，並且一直延伸至神的子民在末日的最後勝利，那時撒但要被扔在「火湖」裏。[16]（二B）創世記三章十五節應許，蛇和牠的後裔要被擊敗。反對保羅的福音的煽動者屬於蛇的後裔，因此他們的影響力只是暫時的；他們所構成的威脅不會永遠存在，因爲賜平安的神會踏碎撒但和牠的同工，將整個救恩歷史帶到終結。[17] 這第二種解釋將重點放在神末日的勝利，（二A）認爲羅馬信徒之勝過假師傅是這末日勝利的一部分，（二B）則並無羅馬信徒勝過假師傅這個意思。

（三）本句合併了兩個意思：撒但的最後被神毀滅（參：創三15）即將發生；信徒會迅速地勝過黑暗的權勢，神會讓他們將撒但踐踏在他們腳下。保羅使用了「神話」及天啓文學的詞彙（參：瑪四3；詩九十一13）來應許羅馬教會，神會幫助他們抗拒上文的假師傅，使他們迅速地勝過後者。[18]（四A）本句的保證鼓勵讀者注意上文的勸勉：賜平安的神會挫傷撒但，建立和平（與

15 Cranfield 2.803. Cf. Dunn 2.905; Stott 401（斯托得 545）；鮑 2.199。

16 依次見：Byrne 458, 457; 及 Moo III 932-33. 將本句解爲指撒但在末日被擊敗的釋經者還包括：Käsemann 418; Moo II 1159*b*; D. G. Reid, *DPL* 952*b*; Schroer and Staubli, 'Enemy' 190; Plevnik, 'Romans 16:20a'; 陳終道 298。

17 Schreiner 804, 800. 作者（805）認爲，撒但被擊敗和假師傅的敗落是「共終點的（coterminous）」。

18 J. Bertram, *TDNT* 7.924, *TDNTA* 1124.「神話（mythical）」意即關乎「古代之故事、記載等……但『神話』並不表示其中無眞理成份」（《宗教》213*b*）。

衝突、不和、分裂相對）。神會消滅這些威脅著教會的危險。假師傅散播紛爭的邪惡工作不會繼續。[19]（四 B）「偽師原是撒但的使者〔參：林後十一 14~15〕，靠著撒但擾害神的家；但你們若能保守真理，躲避他們的詭計，他們自必消聲斂蹟〔原文照錄〕，速速遠遁了。」教會若保持和平合一，就會把撒但和牠的詭計踐踏在腳下。[20]（四 C）神是和平的神，祂的關注是維持祂的子民之間的和諧一致，保護他們免受導致分裂的影響力之襲擊；祂有能力擊敗那樂意在基督徒當中散佈不和的種子之敵人（神要粉碎撒但）。信徒接受並使用神所賜的能力（參：弗六 10 及下），就能「迅速地」（思高）[21] 勝過撒但和牠的僕役（「在你們腳下」）。[22] 筆者認為，這第四種解釋最符合文理，亦使「你們的腳下」一詞獲得最自然的解釋；[23] 其中尤以（四 C）為最可取。

伍　祝福：二（十六 20b）

十六 20b　「願我主耶穌基督的恩常和你們同在！」

保羅書信結束部分最常見的項目是「恩典的祝福」，保羅書信

19　依次見：（1）Murray 2.237;（2）Fitzmyer II 746; Fitzmyer III 218; L. T. Johnson 223 = L. T. Johnson II 238;（3）Mounce 280. Grayston 127 則認為，路十 19 的話最能表示保羅本句的意思。

20　依次見：賈 236（引句出處）；及 SH 431; Miller 144.

21　按（四 C）的理解，ἐν τάχει 的意思就不是 'soon, in a short time'（BDAG 993 [s.v. τάχος, 2]），而是 'quickly'（Thayer 616 [s.v.]）。

22　Harrison 168（海爾遜 346）。Morris 541 也是認為指現今的勝利。

23　本句的「你們」（ὑμῶν），像上文的「你們」（19 節：ὑμῶν, ὑμῖν, ὑμᾶς）和下文的「你們」（20b：ὑμῶν）一樣，顯然是指讀者。若本句是指末日的勝利，則這詞要被解為「所有信徒」。Page（*Powers of Evil* 198-99）則把「神快要把撒但踐踏」解為指末日的勝利（如 Cranfield），但同時認為本句的重點是「（撒但被踏碎）在你們腳下」，而後者最自然的意思是指基督徒在日常生活中經歷得勝撒但（如 Morris），從而得出這雙重的意思：他們可以確信不但會至終得勝（參：林前十五 24~25），且在此時此地亦會得勝。筆者認為這解釋不及（四 C）自然。

的每一卷都有這一項，而且此項目亦呈現相當一致的格式。[1] 這恩典的祝福包含三個元素：（一）主格的恩典（現修）一詞。（二）此恩典的來源——「我們的主耶穌」（同上）。[2] 保羅通常以神爲恩典的來源，但偶然也談及耶穌基督的恩典（林後八9；加一6；參：帖後二12）；在書信的結束部分[3]（除非沒有這一項）則總是以基督爲恩典的來源。[4]（三）領受者——「和你們同在」。葛嵐斐指出，雖然（甲）「願我們的主耶穌與你們同在」和（乙）「願我們主耶穌的恩與你們同在」（和修）在實質上並無分別（因後者的意思等於「願主耶穌在其恩典中與你們同在」），但作爲結束的祝福（乙）比（甲）更能令人感到滿意，因它實在明白地指出了神在「我們的主耶穌」裏和祂的受造者交往的基本性質（恩典）。[5]

本句在原文並無動詞；沒有表達出來的這動詞顯然是「是」字，但是用這字的甚麼語法呢？答案有三個可能：（一）直說式語法——這使祝福變成一項宣告：「主耶穌的恩典是與你們同在的。」（二）命令式語法——得出的意思即是，「主的恩典與你們同在！」[6] 希臘同化運動時期的信末告別語總是使用命令式語法的動詞，而保羅的恩典的祝福將書信帶到最後的結束，因而與希

---

1 Weima, *Endings* 78-79. 見 80（cf. Gamble 66）之圖表。參《腓》505-6；P. T. O'Brien, *DPL* 68*a-b*; Gamble 67 with n.60; Weima, 'Romans' 364.

2 一些古卷加上 Χριστοῦ 一字（參思高），這是爲了禮儀之用而作的「改進」（so Dunn 2.901 n.d ; cf. Metzger 539-40）；較短的抄法有很強的外證支持（Moo III 928 n.1）。保羅書信中有五卷（弗、西、提前、提後、多）信末的恩典的祝福缺此項（見上註所提圖表）。

3 除本節外，另見：林前十六23；林後十三13；加六18；腓四23；帖前五28；帖後三18；門25。

4 Weima, *Endings* 81 (cf. Gamble 66 n.53). 參《羅》1.200 連註 13。Weima（loc. cit. n.2）指出，雖然保羅書信的卷首問安也描寫基督爲恩典的來源（見《羅》1.198 註 1），但基督在該處的角色是從屬於「神我們的父」的。

5 Cranfield 2.804-5.

6 'The grace of our Lord . . . *be* with you' (KJV, RSV, NEB, NIV, NKJV, NRSV, NAS, NJB, TEV).

臘信札的告別語相對應；這一點支持第二個看法。（三）祈願式語法——得出的意思就如中譯：「願主耶穌的恩典與你們同在。」[7] 保羅書信其他的祝福或祈願多數使用祈願式語法的動詞，[8] 保羅書信的卷首問安也是隱含了祈願式語法的動詞；[9] 這兩點都支持第三個看法。第二或第三個看法比第一個可取。魏馬認為不必在二者之中作選擇，因他認為在新約裏祈願式語法常取了與命令式語法類似的意思，而在古代信札裏命令式語法有時表達了祈願式語法的意思（一個顯著的例子就是，使用命令式語法的信末告別語所表達的意思，其實是願收信人健康）。因此，不管保羅的用意是使用哪個語法，意思都是一樣的，所表達的是個願望。[10] 筆者倒認為，在討論中的問題上，保羅書信本身的證據應被視為比希臘信札的類比重要，因而第三個看法比第二個可取。

這恩典的祝福和較早之前的、平安的祝福（十五 33）以相反的次序回應了卷首問安的「願恩惠、平安……歸與你們」（一 7b），構成「前後呼應」。信末部分的這兩次祝福不但表達了保羅對讀者的屬靈福祉之關注，也同時標示了書信的結束部分之界限。[11]

一些古卷在本節缺此恩典的祝福，卻在第二十四節有此祝福較長的版本（加上「基督」、「眾人」和「阿們」等詞）。但若本節

7　以上三種理解假定應補充的動詞依次為：ἐστίν, ἔστω, εἴη.

8　參上面 495-96 註 2；Weima, *Endings* 102-3, 89 的二個圖表。後一個圖表將羅十六 20a、林後十三 11 和腓四 9 包括在平安的祝福之列，但見十六 20a 註釋註 5（上面 780）。

9　參《羅》1.201 註 17 及所屬正文。

10　以上的討論參 Weima, *Endings* 83-84. Gamble 66-67 則認為恩典的祝福同時包含願望和宣告之意。Weima（op. cit. 86-87）又指出，恩典的祝福正常的位置是在保羅書信結束部分之末，只有兩個例外：本節（隨後還有 21～27 節）及林前十六 23（隨後還有 24 節）。不過，這種「附筆」在當日的希羅信札裏是常見的現象。

11　Weima, *Endings* 153（cf. 87; 上面 751 註 11〔Cuming〕）。「前後呼應」即英文的 'inclusio'. 關於隨後的 21～27 節，見上註。

原來並無此祝福，沒有抄寫員會「無中生有」地把它加在這裏。[12] 另一方面，若有抄寫員沒有看出第二十一至二十三節是「附筆」，因而沒有看出此恩典的祝福（20b）具信末簽名的性質，則加上第二十四節是挺自然的做法；而一經加上了第二十四節，本句恩典的祝福便變成多餘的重複而被刪除了。但這恩典的祝福之原來位置是本節，第二十四節應被刪除。[13] 較詳細的討論見該節註釋（下面 803-6）。

陸　問安：二（十六 21～24）

21 與我同工的提摩太，和我的親屬路求、耶孫、所西巴德，問你們安。
22 我這代筆寫信的德提，在主裏面問你們安。
23 那接待我、也接待全教會的該猶問你們安。
24 城內管銀庫的以拉都和兄弟括土問你們安。

在一長列的問安（3～16 節）和上一小段的勸勉話（17～20 節）之後，本段進一步的問安很可能是繼續由代筆人德提書寫的「附筆」。[1] 這裏的問安來自八個人：第一位是混血兒，隨後三位是猶太人，最後四位是外邦人。他們一起向讀者問安。[2]

---

12 Dunn 2.901 n.e.

13 Cranfield 2.803-4. Cf. Lightfoot, 'Romans' 319-20; SH 431; Metzger 540. 亦參《羅》1.43-44。

1 Moo III 933 針對 Wilckens 3.146 的意見（這幾節顯然是 'Nachträge'），認爲保羅書信典型地包括這些來自保羅同僚的問安（參《帖前》474 的圖表），因此本段不大可能是「事後才想起來的主意（afterthought）」。不過，保羅其他的書信皆以恩典的祝福作結，但恩典的祝福在本書則在本段之前出現（20b）；由此看來，本段確有「附筆」的性質。（'Nachtrag' 在 *Cassell's German Dictionary* [completely revised by H. T. Betteridge; London 1988] 434 的翻譯是 'supplement, postscript, addendum', 即「補篇、附筆」。）

2 Bryan 233 認爲，這暗示了對收信人的挑戰，即是要他們同樣維持在主裏合一的精神。

十六21　「與我同工的提摩太，和我的親屬路求、耶孫、所西巴德，問你們安。」

（一）本段裏第一位向讀者問安[1]的是提摩太，保羅簡單地介紹他爲「我的同工」。[2] 像百基拉和亞居拉一樣，提摩太屬於保羅的「長期同工」之列；有別於前者，提摩太是保羅的從屬，受命於他。[3] 提摩太的母親是猶太人，但是她沒有爲他行割禮，她的丈夫又是外邦人（徒十六 1、3），這些事實一起提示，生活於巴勒斯坦以外的提摩太並不是在一個嚴守律法的猶太家庭中長大的（但見提後三 15）。[4] 提摩太似乎是保羅帶領歸主的（保羅稱他爲「我在主裏……的兒子」〔林前四 17，新譯〕；參：提前一 2），其後成了保羅十分器重的得力助手；保羅書信中有兩卷是寫給他的，他的名字在另六卷（林後、腓、西、帖前、帖後、門）與保羅的名字於卷首問安中連著出現，單此兩點足以反映他在保羅的宣教工作上的重要地位。[5] 他的名字沒有在本書的卷首問安出現，有認爲也許是由於保羅開始寫此信時，提摩太不在哥林多，但及

1　原文用單數的 Ἀσπάζεται，因其最接近的主詞是 Τιμόθεος 一人（agreement with the nearest subject: cf. RSV, NIV, NRSV, NAS, NJB, TEV, CEV）；有少數古卷作複數的 Ἀσπάζονται，這是可理解的「改進」（Cranfield 2.805 n.1; Schreiner 809）。

2　亞歷山太抄本缺 μου 字：這省略必定是意外造成的，因保羅很不可能在提到提摩太爲同工時沒有用「我的」一詞（Cranfield 2.805 n.2; Schreiner 809）。BDF §268(1) 認爲，ὁ συνεργός μου 的冠詞表示，保羅的意思是「我那出名的同工」（so also J. Gillmann, *ABD* 6.559*b*）。但此見解值得懷疑，因 τὸν συνεργὸν ἡμῶν（十六 9a）不見的有這種含義。Reicke（'Romans' 66）指出，若羅十六是寫給以弗所的，則「我的同工」這介紹語是令人尷尬的，因提摩太是以弗所的信徒所熟悉的。

3　參十六 3 註釋註 33-34 及所屬正文（上面 700）。

4　J. Gillmann, *ABD* 6.558*a*. 作者（560*a*）又指出，根據優西比烏（《教會歷史》3.4）所保存的傳統，保羅的門徒提摩太是以弗所的首任主教。

5　L. T. Johnson II 235. 關於提摩太，另外可參《帖前》47-50；BDAG 1006 (s.v. Τιμόθεος); *EBD* 1006*b*; H. C. Kee, *IDB* 4.650*a*-51*b*; D. Guthrie, *IBD* 3.1568*a*-*c*; G. F. Hawthorne, *ISBE* 4.857-58. Cf. also P. Trummer, *EDNT* 3.359*b*-60*a*.

時回來在此加上他的問安；較好的解釋是，保羅認為較適宜只用自己的名義寫信給羅馬教會，加上羅馬教會既非保羅建立的，提摩太大抵不是羅馬教會多數人所認識的。[6] 按使徒行傳（二十 4）的記載，保羅開始前往耶路撒冷（羅十五 25）時，提摩太是與他一起的。[7]

保羅區別提摩太（「我的同工」＝保羅隊伍的成員）和隨後的三位問安者（當時在哥林多的「我的親屬」），其含義可能是，後者是不同教會的代表，他們準備陪同保羅把濟貧的捐款送交耶路撒冷。[8]「親屬」意即「同族」（思高），指保羅的「猶太同胞」（現修）。[9]（二）**路求**是拉丁名字，在新約另外只出現一次（徒十三 1），指安提阿教會的先知和教師、古利奈人路求。（甲）好些釋經者認為，本節的路求是或可能是同一個人；[10] 另有認為二者是不同的人。後一個立場較可取，因為「路求」是在整個羅馬世界中很普通的個人名字（見註 13），亦無有力的證據把本節的路求連於使徒行傳的路求。[11]（乙）從教父俄利根開始，

---

6 依次見：Denney 723*a*; 及 Dunn 2.909; Moo III 934. Morris 542 則認為兩個可能都存在。Lampe（'Romans 16' 218-19）指出，保羅在其他的書信不用介紹提摩太為「我的同工」，因東方的教會已認識他；但這介紹在本書是有意義的。

7 Reicke（'Romans' 66）認為，雖然保羅曾熱烈地表揚提多為鼓勵哥林多信徒參與捐獻所作的努力（參：林後八 6、16、23），但是提多沒有在這裏向讀者問安，這表示他當時不在哥林多。Marshall（*Acts* 322）也是認為，徒二十 4 沒有提到提多，很可能是由於他正在別處傳道。

8 Dunn 2.909. 亦參下面註 24 及所屬正文。

9 參十六 7 註釋註 20 及所屬正文該段（上面 720-21）。Denney 723*a* 認為，這三人的身分（除了他們是猶太人）無法辨認。

10 （是）Pesch 110*a*; Byrne 460; ('possible/possibly') F. W. Gingrich, *IDB* 3.178*b*; / E. F. Harrison, *ISBE* 3.178*a*; J. Gillmann, *ABD* 4.396*b*（若是這樣，則古利奈人路求曾於某時從安提阿來到了〔移居？〕哥林多）；('may be') Thayer 382 (s.v. Λούκιος); Barclay 219; Meyer 1167*a*; Meeks, *Urban* 56; ('could be') Hume 228.

11 Cf. BDAG 603 (s.v. 2); H. Balz, *EDNT* 2.361*a*; Cranfield 2.805; Fitzmyer II 748; Moo III 934.

便有釋經者將本節的路求認同為福音書的作者、保羅的旅伴路加。[12] 鄧雅各認為如此認同「絕非不可能」，因為在原文「路加」是「路求」的另一個形式。[13] 斯托得也是認為，將路求認同為路加這做法「很有吸引力」，因使徒行傳的「我們」部分其中一段（二十5～6）顯示，路加當時在哥林多。[14] 可是，保羅在別處總是用「路加」而不是「路求」的拼法來稱呼路加；[15] 而且路加（按西四 10～14 最自然的理解）是外邦人，路求（按本節最自然的解釋）卻是猶太人。[16] 因此，路求和路加不宜視為同一人。[17]

---

12 Cf. Origen (see Bray 378*b*: 'may have been the same'); Manson 953*b* (§828c); Stuhlmacher 255.

13 Dunn 2.909. J. Gillmann（*ABD* 4.396*b*-97*a*）指出，Lucius 是很普遍的拉丁個人名字（*praenomen*），是縮短的希臘名字 Λουκᾶς （*Loukas*, cf. *Loukanos*）數個對等的拉丁名字其中的一個。Cranfield 2.805 n.6 引 BDF §125(2); BAGD (280, s.v. Λουκᾶς = BDAG 603, s.v.): 'an affectionate or pet name for Lucius'.

14 Stott 402（斯托得 546〔引句英文原作 'tempting'〕）。Cf. E. E. Ellis, *DPL* 186*b* ('quite possible'); 'Co-Workers Revisited' 92 ('probable'); Cranfield 2.805. Fitzmyer II 748（cf. Bauckham, 'Latin Names' 203 n.1 [continued]）則針對此論點認為，徒二十 5～15 這一段按其表面價值來看，提示作者是在腓立比才與保羅會合（5 節）——即是在保羅離開哥林多之後，而羅馬書是保羅逗留在哥林多那「三個月」內寫成的（參 3 節；《羅》1.75-76）。不過，路加（他很可能是腓立比教會的代表；參上面 625-26 註 3 之〔1〕）當時很可能已來到哥林多，只是沒有在徒二十 4 包括自己的名字（so Marshall, *Acts* 324）。

15 I.e., not Λούκιος, but Λυκᾶς: 西四 14；提後四 11；門 24。Cf. Bruce 265; E. F. Harrison, *ISBE* 3.178*a*; J. Gillmann, *ABD* 4.397*a*; Schreiner 809.

16 F. W. Gingrich, *IDB* 3.178*b*; A. F. Walls, *IBD* 2.919*a*; Schlatter 277-78; Edwards 360; Schreiner 809.（1）Stott 402（斯托得 546）認為「我的同族」可能只是指耶孫和所西巴德；但此解釋並不自然，因它使「路求」成為本節唯一沒有修飾語的名字。（2）W. Michaelis（*TDNT* 7.742）認為 συγγενῆς 的意思不是「猶太同胞」（現修），而是「朋友（φίλος）」；因此，路求不必是猶太人。但見十六 7 註釋註 24-25 所屬正文（上面 720）。

17 採此（不是同一人）立場的釋經者還包括：Morris 543; Moo III 934. Cranfield 2.805 則認為在此問題上不可能作出確實的結論。Wilckens 3.146 甚至認為本節的路求可認同為路加或古利奈人路求（so also L. T. Johnson 221 = L. T. Johnson II 236）。Bauckham（'Latin Names' 204）指出，其拉丁名字只是個普通的拉丁個人名字（如馬可、路求）者，肯定不是羅馬公民。

（三）耶孫是希臘名字。[18] 多數釋經者認為，這位耶孫和曾在帖撒羅尼迦接待保羅及其同工的耶孫（徒十七 5~9）是或可能是同一人。[19] 若是這樣，本節在兩方面補充了使徒行傳有關耶孫的資料：他是猶太人；在帖城教會成立後，他在某時候離開了該城來到哥林多。[20] 支持這看法的一點是，耶孫和所西巴德的名字在本節一起出現，而保羅離開哥林多後的旅伴包括庇哩亞人所巴特，及帖撒羅尼迦人亞里達古和西公都（徒二十 4）。「所巴特」很可能是「所西巴德」的縮寫（見下段），他的家鄉庇哩亞又與帖城相近；由此看來，本節的耶孫和所西巴德是分別來自帖城及庇哩亞的旅伴。[21]

（四）所西巴德也是希臘名字。釋經者幾乎一致地認為，這人和庇哩亞人所巴特（徒二十 4）是或可能是同一人。[22]「所巴特」

---

18 'Ἰάσων 這名字在流還的猶太人當中很普遍，它是希伯來名字「約書亞」或「耶穌」的對等物（F. M. Gillman, *ABD* 3.649*a*）或「同 音 字（sound-equivalent）」（Bauckham, 'Latin Names' 213-14），也用來代替 'Ἰησοῦς, 後者是希伯來名字「耶穌」ישׁוּעַ 的音譯（Cranfield 2.806）。

19 （是）Pesch 110*a*; Barrett 261; Schreiner 809;（'probably'）Hume 228; S. F. Hunter, *ISBE* 2.970*b*; E. E. Ellis, *DPL* 186*b* = 'Co-Workers Revisited' 92;（'may be'）*EBD* 554*b*; Barclay 219-20; Meyer 1167*a*; A. F. Walls, *IBD* 2.735*b*;（'perhaps'）Wilckens 3.146;（'possible'）F. W. Gingrich, *IDB* 2.805*a*;（'quite possible'）Cranfield 2.805-6;（'very likely'）Moo III 934. 持相反立場的釋經者包括：BDAG 465 (s.v. 'Ἰάσων, 2); Käsemann 420; Schlier 450; Black 215; G. Schneider, *EDNT* 2.170*b*. Thayer 296 (s.v.) 及 Harrison 168（海爾遜 348）皆認為認同二者是「不肯定」的。

20 F. M. Gillman, *ABD* 3.649*a-b*. Cf. L. T. Johnson 221 = L. T. Johnson II 236. Moo II 1159*b* 推測，也許他因為受到逼迫而逃到哥林多。

21 F. M. Gillman, *ABD* 3.649*a*. Cf. Riesner, *Early Period* 348.

22 （是）F. W. Gingrich, *IDB* 4.428*a*; Barrett 261; Schlier 450; Schreiner 809;（'may be'）*EBD* 964*a*, *a-b*; Barclay 220; Käsemann 420; L. T. Johnson 221 = L. T. Johnson II 236;（'perhaps'）Thayer 612 (s.v. Σωσίπατρος);（'possible'）F. M. Gillman, *ABD* 6.160*a*;（'probably'）Nickle, *Collection* 68 n.78; E. E. Ellis, *DPL* 186*b* = 'Co-Workers Revisited' 92;（'almost certainly'）Moo III 934. 反對這立場的釋經者包括：Black 215; Morris 534. 後者提出的理由是：所巴特似乎是個外邦人。但見下面註 24 之（1）。

很可能是較正式的「所西巴德」的縮寫，就如「普黎斯加」（羅十六 3，思高）是「普黎史拉」（徒十八 2，思高）較正式的拼法。[23] 若是這樣，本節後三位問安者可能是當時與保羅在一起、準備將捐款送交耶路撒的教會代表，儘管保羅並不是以此名義介紹他們。[24]

十六 22　「我這代筆寫信的德提，在主裏面問你們安。」

這是新約裏使用動詞「問安」的「第一人稱的問安」唯一的例子。[1] 第一人稱的問安是最直接和個人化的問安；[2] 如果這種問安是向書信開首所提及的人（單數或複數）發出的（通常卷首的問安就是這樣），它強調了寫信人和收信人之間的、不尋常地友善的關係；若被問安者（假設是單數的）有別於卷首所提及的人，則這種問安暗示，寫信人欲與之溝通的人不限於卷首提及的收信人（單數或複數），而文理通常會表明，寫信人預期被問安者會閱讀此信（或是有人唸給他／她聽）。[3] 保羅本身完全沒有使用這種第一人稱的問安（甲），與這種問安在希臘同化運動時期的信札裏只是有限度地被使用（乙）的事實相符。因為，保羅既已在

---

23 Cranfield 2.806. Cf. BDAG 985 (s.v. Σωσίπατρος). 亦參十六 3 註釋註 3（上面 694）。

24 Meyer 1167*a*; Wilckens 3.146; Byrne 459; Moo III 934. 參上面註 8 所屬正文。不過，提摩太除了是保羅的同工（本節）外，可能同時是路司得教會的代表（參：徒二十 4；上面 625 註 3 之〔1〕）。（1）Käsemann 420 認為本節的三位猶太基督徒不能代表外邦教會；但是 Moo III 934 n.13 指出，也許他們被選為代表，正是為要向耶城的信徒說明，保羅的教會並非只是外邦人組成的。（2）有幾份古卷在本節末加上「和所有的、基督的教會」等字，但這肯定不是原來的（Cranfield 2.805 n.3）；參十六 16 註釋註 16 上半（上面 752）。

1 另有三次使用名詞：「我保羅親手寫的問安（ἀσπασμός）」（呂譯：林前十六 21；西四 18；帖後三 17）（see Weima, *Endings* 106, 108）；這種親筆問安不見於保羅當日其他的信札（105）。

2 參十六 3～16 註釋引言註 13 後半（上面 690）。

3 Mullins, 'Greeting' 419-20. 作者（424）認為，第一人稱的問安在新約裏這麼少見，可能反映了作者內在的謙卑。

卷首表達了他的個人問安，若在信末重複他的個人問安是多餘的。[4] 在本節，問安者並非寫信人保羅，而是他的代筆人（五）德提。這是個拉丁名字，意即「第三」。[5]

蒲草紙文獻清楚顯示，在新約書信成書時期的那段時間內，私人的信札常是由代筆人書寫，然後在信末由發信人親筆問安。有若干例子在信上註明，這是由於發信人沒有受過教育或寫字緩慢；不過，即使寫字沒有困難的人也常僱用代筆人，大抵因為他們可以用頗相宜的代價便能省去要取得寫信所需物品的麻煩。[6] 保羅顯然跟隨了這習慣：雖然保羅書信裏提及代筆人只有這一次，但是他有好幾次在信末提到他「親筆寫的問安」（見上面註 1）或「親手寫給你們的字」（加六 11）。[7]「我是這樣寫的」（帖後三 17b，呂譯）或「這是我的字體」（思高）自然的含義是，保羅的字體和代筆人的字體之間，有可見的分別。

李察斯的研究指出，代筆人向收信人問安並非不尋常的事，最可能發生於雙重的情況之下：代筆人是收信人所認識的；他和發信人的關係是超過了奴僕與主人或僱員與僱主的關係，甚或是朋友或同僚（儘管仍是從屬）的關係。這對於德提這代筆人有兩點提示：首先，德提並非保羅所不認識，只是從市場招聘得來的代筆人；即使德提在羅馬廣為人知，除非他也和保羅相熟，他很可能不會無拘束地把他個人的問安插進保羅的信裏，他也許會在信

4 Weima, *Endings* 105.

5 Τέρτιος. 'Tertiary (education)' =「第三級（教育）」。

6 Cf. Longenecker, 'Amanuenses' 282-88 (esp. 287-88); also Richards, 'Secretary' 169;《帖後》376 註 1。因此，浸會 89 的解釋不可取：「保羅的眼裏有病，他寫字很大，也不體面，所以他就找了一個代筆的，保羅口述，德丟替他寫 (加六章十節)。也或者是他寫的很大，德丟替他謄清。」

7 門 19 的「親手寫」（新譯）則很可能是指腓利門全書（cf. Longenecker, 'Amanuenses' 291）。

末附加自己的問安。其次，德提也是爲羅馬的收信人所認識的。[8] 由於「德提」和「括土」（23 節，和修）這類名字也在別處作爲奴隸和自由人的羅馬名字經常出現，故可想像德提是在仍作奴隸時成爲基督徒的，如今則像括土被視爲「弟兄」（23 節）；他也可能是在羅馬土生土長的，因而已經是收信人所認識的。[9]

雖然西塞羅常會聲明「我正在口授此信」，但是保羅從來沒有直接地提及他的信是如何由代筆人寫成的。[10] 這就引起代筆人所扮演的角色（他行使了多大的自由度）的問題。關於這問題的討論，請參上文導論第貳節有關的兩段；[11] 就本書而論，德提很可能是根據保羅的口授逐字逐句寫下來的。[12] 本節結尾的「在主裏」

8　Richards, 'Secretary' 170. 這解釋勝於 Brown（'Romans' 575）的見解：德提在此自我介紹，大抵因他是此信的合著／合作者（'a collaborating disciple'）；也勝於 Dunn 2.909 / Reicke（'Romans' 66）的解釋：因他在這麼重要的一封信的寫作上有了這麼多的參與／因他十分高興完成了要求這麼高的工作。認爲「德提在此加插自己的問安表示他是羅馬教會（至少其中一些成員）所認識」的釋經者還包括：A. F. Walls, *IBD* 3.1535c; Cranfield 2.806. Hume 228 則質疑此說。

9　*EDNT* 3.351*a*. Theissen（'Social Stratification' 92）指出，德提的奴隸身分只是假設：三世紀的一份葬禮銘文提到一位拼字家（ὀρθόγραφος, orthographer），他並不是個奴隸。

10　Richards, 'Secretary' 169.

11　《羅》1.39-40（該處沿用了較舊的「德丟」這譯名。）Cf. E. E. Ellis, *DPL* 188*a* = 'Co-Workers Revisited' 96; D. A. Carson, *DNTB* 862*a*. Dunn 2.910 支持 Cranfield 1.2-5 的立場：即《羅》1.39-40 的（二）或（三）。F. W. Gingrich（*IDB* 4.575*a*）認爲，代筆人不大可能在重要的意義上改變了保羅的風格或思想。Richards（'Secretary' 171, cf. 172）認爲，德提可能是個職業速記員：這足以解釋（1）爲何他被使用來書寫這封長信——甚或爲何此信是這麼長；也許還可以解釋（2）他和羅馬的關聯：一個速寫員最可能以之爲家的城市也許就是羅馬。Witherington（*Quest* 101）支持李察斯的結論，即一世紀時希臘文的速記已大行其道。Jeffers（*Greco-Roman* 194）也是認爲，德提似乎是個（職業）抄寫員或至少曾受過抄寫員的訓練；這可能表示他是個奴隸或自由人（此詞見上面 695 註 8），又或者是有自由身分的、地方政府的成員（參上面註 9 所屬正文）。E. E. Ellis（*DPL* 188*a* = 'Co-Workers Revisited' 96）則認爲，保羅的書記很可能是從信徒中，也許是從一位富有的信徒家裏的成員中挑選出來的，因而是一位同工。

12　類似的立場亦見於 *EDNT* 3.350*b*; Moo III 935 n.14; Moo IV 94*a*; Schreiner 808; Witherington, *History* 239-40; 鮑 2.200。Wuellner（'Romans' 141）則稱德提爲 'co-author'（參上面註 8）。

（和修）一詞主要有兩種解釋：（一）此介詞片語是連於直接在其前的「寫」字，「在主裏寫」意即德提寫此信，是作爲對主的服事。[13]（二）此片語應連於「問安」（如在林前十六19），意即德提是以基督徒的身分向讀者問安。本註釋所參考的中英譯本全部反映這種理解，[14] 這無疑是正確的。[15]

十六23　「那接待我、也接待全教會的該猶問你們安。」

十六24　「城內管銀庫的以拉都和兄弟括土問你們安。」

按原文的分節法，這兩節是第二十三節的上、下兩半（以下稱爲 23a、b）；和合本修訂版（像呂譯、思高、新譯、現修）正確地反映了這事實。（六）該猶也是個拉丁名字。「那接待我」原文直譯作「我的東道主／東主」（呂譯／思高），即是接待保羅的主人。[1] 這話自然的含義就是，保羅寫信時正在該猶家中作客。[2] 這事實有力地提示，本節的該猶就是保羅爲他施水禮的哥林多人該猶（林前一14）。[3] 這人可進一步認同爲「他的家靠近會堂」的

13　Morris 543. Fitzmyer II 749 認爲此解釋是可能的。Mullins（'Greeting' 425）也是把 ἐν κυρίῳ 連於 γράψας. Morris（543 n.66）又指出，τὴν ἐπιστολήν 的冠詞意即「這（封信）」。（1）G. Bahr（as reported in Richards, 'Secretary' 172 n.202, and in Fitzmyer II 749）認爲，「主」不是指基督，而是指保羅，德提的意思即是：「我寫此信，是爲服事（我的）主人〔保羅〕。」可是，ἐν κυρίῳ 在本章上文已出現六次（2、8、11、12a、b、13 節），全部是作爲一基督徒公式；作者必須加上「我的」才可以將「主」字解爲指保羅。單此兩點足以表明，此說不能成立。（Richards [loc. cit.] 針對作者的論證提出更多的反對理由。）（2）Theissen（'Social Stratification' 92）認爲，「在主裏寫」可能表示德提沒有收取費用。他甚至認爲，「ἐν κυρίῳ 寫」暗示德提也「ἐν σαρκί 寫」。後一個見解比前一個更不可取。

14　Cf. also Denney 723*a*; Cranfield 2.806; Dunn 2.910; Byrne 460; F. M. Gillman, *ABD* 6.389*a*.

15　Bruce 265 認爲，德提可能在問安後便把筆交給保羅，由他完成此信；即保羅親筆寫的是 23 節及下。Longenecker（'Amaneuenses' 292）認爲是 25～27 節，也許還有 23 節。但參十六 17～20 註釋引言末段的討論（上面 764-65）。

1　ξένος 在新約一共出現十四次，僅此一次是「（接待客人的）主人」之意。Cf. BDAG 684 (s.v.).

2　Cranfield 2.807.

3　這也是多數釋經者的意見：*EDNT* 1.232*a*; BDAG 186 (s.v. Γάϊος, 3); Thayer 108 (s.v.); J. Gillman, *ABD* 2.869*a*; Cranfield 2.807; Wilckens 3.146; Grayston 128; Miller 98; Reicke, 'Romans' 66; L. T.

提多・猶士都（徒十八 7）；這樣，作爲羅馬殖民地哥林多的羅馬公民，他的全名便是「該猶・提多・猶士都」（依次爲個人的名字、外邦人的名字〔即族名〕、家庭的名字〔即姓氏〕）；[4] 在使徒行傳的歷史敍述中，他被稱爲提多・猶士都，但在本節的文理中（個人問安）則稱爲該猶，這是自然的。[5]

該猶不但接待保羅，也是「全教會的東主／東道主」（思高／呂譯）。如果哥林多的信徒根本就是以一個教會的形式聚集的，「全」字是多餘的；因此，「全教會」這講法暗示，除了整個教會的聚集外，城內還有較小的聚會，而「全教會」是指這些較小

Johnson 220 = L. T. Johnson II 236. 除了本節的該猶（甲）和林前的該猶（乙），新約另外提到三個該猶：（丙）馬其頓人該猶（徒十九 29）、（丁）特庇人該猶（二十 4），和（戊）約翰叁書的收信人該猶。關於這五位該猶的相互關係，釋經者有不同的意見：（1）甲 = 乙；丙、丁和戊是另外三個人；即是共有四人（A. F. Walls, *IBD* 1.534*a*）。（2）甲 = 乙；丙和丁可能是同一人（二人皆與亞里達古連著出現，兩節相隔不遠）；戊是另一人；即是共有三個該猶（F. W. Gingrich, *IDB* 2.336*a*; cf. *EBD* 396*b*-97*a*）。（3）甲可被認同爲乙或丙或丁（Hume 228）；安波羅修（see Bray 379*a*）認爲甲和戊是同一人。筆者認爲，（3）並不可取；而（1）比（2）較可取，因丙和丁來自不同地方；有古卷於徒二十 4 作「多比魯人（Δοβήριος）」（多比魯是馬其頓的一個城鎮，距離腓立比 26 哩〔Bruce, *Acts* 370〕），但這很可能是爲要與十九 29 協調而作的修正（Wedderburn 144 n.5; Metzger 475-76）。

4 Bruce 265: 'praenomen, nomen gentile, and cognomen' (cf. Murray 2.238 n.16); 亦參《羅》1.161 註 15。（鮑 2.201 註 93 將 'nomen gentile' 解釋爲「代表國族的名字」，但是按 *LatinD* 176*a* 的解釋，'praenomen [=] the first name, usually standing before the gentile name', 可見 'nomen gentile' = 'the gentile name'. 'Nomen' 這字的一個用法是指 '[a] gentile name (the middle name of a Roman freeman)' [C. T. Lewis, *A Latin Dictionary for Schools* (Oxford 1889) 674 (s.v., I B 1)]. The cognomen is 'added to the nomen or name of the gens to distinguish the family' [ibid. 176, s.v.].）將兩人認同的釋經者還包括：海爾遜 348-49（Harrison 169: 'tempting'）；Davidson-Martin 1047*b*; Morris 544; Byrne 460; Moo III 935; Schreiner 808. Cranfield 2.807 則只認爲這是「可能（possible）」的（cf. Dunn 2.911）。

5 Blue, 'House Church' 174-75. 根據俄利根所報導的傳統，該猶後來成爲帖撒羅尼迦教會的首位主教（J. Gillman, *ABD* 2.869*a*）。

的信徒群體的全部。[6]這話有兩種解釋：[7]（甲）「教會」是指普世性的教會：凡是路經哥林多的基督徒客旅，該猶都接待到他的家裏。[8] 可是，這麼一來，保羅就是將該猶對普世教會的接待（即使考慮到這話含有誇張成分）描寫爲遠超非比（2c：「許多人」）及百基拉和亞居拉（4b：「外邦的衆教會」）的貢獻，這樣做是容易引起反感的，保羅大抵不會這樣做。[9]（乙）該猶「讓〔哥林多的整個〕教會在他家聚集」（現修）。[10]反對此說的一個理由是，整個哥林多教會不大可能會在一個屋子裏聚集。[11] 不過，雖然我們並不確知哥林多教會的人數或該猶的屋子的大小，但若哥林多的信徒人數少於一百人，則該猶的屋子可以容納這麼多人是可能的事。[12] 按這種理解，該猶是至少頗爲富有的人。[13]

6　P. T. O'Brien, *DPL* 125*a*. Gielen（'Interpretation' 112-13）則認爲，本句的中心不在於哥林多教會全體的聚集和部分的聚集之區別，而是在於該猶本人（接待聖徒是他的標誌）。但此解釋牽強。

7　在以下兩種解釋中不作選擇的釋經者包括：Denney 723*a-b*; Dodd 246; Murray 2.238; Cranfield 2.807; Morris 544. Nickle（*Collection* 68 n.78）提出第三種解釋：「全教會」很可能是指匯聚於哥林多的教會代表之整體。Wright 766*b* 提出更新穎的見解：若保羅寫信時是在堅革哩而不是在哥林多，則該猶作東主的「全教會」可能是非比在其中任執事的教會（參 1～2 節）。

8　So, e.g., Hunter 133; Pesch 110*a*; Michel 483; Käsemann 421; Schlier 451; Wilckens 3.146.

9　Dunn 2.910. 作者又認爲，ὅλης τῆς ἐκκλησίας 是 πᾶσα ἡ ἐκκλησία 清晰的回響，後者常在舊約的歷史書卷中出現，指以色列的代表聚集來商討事情或敬拜的聚會。一些古卷作複數的 ὅλαι αἱ ἐκκλησίαι，但其外證甚弱，單數的說法才是原來的（so Schreiner 809）。

10　So also, e.g., BDAG 684 (s.v. ξένος, 2 c); Schreiner 808; Byrne 459; Osiek and Balch, *Families* 33.

11　Moo III 935. Cf. Knox 665-66.

12　Blue, 'House Church' 175 with n.219. 作者（162）引不列顛的 Lullingstone 一羅馬莊宅爲例。Cf. Jeffers, *Greco-Roman* 54, 225（圖表 11.1）。Blue（art. cit. 175）又指出，若這該猶就是徒十八 7 的提多．猶士都，當保羅不能再使用會堂並急需找地方給信徒聚集時，具有夠大的地方可容納「全教會」的該猶對保羅是極有用的。

13　Meeks, *Urban* 57. Theissen（'Social Stratification' 89）認爲該猶有高的社會地位。J. Gillman（*ABD* 2.869*a*）認爲，該猶的拉丁名字和他的經濟地位提示，他是那些來到哥林多並賺了錢的羅馬自由人中的一員（自由人一詞見上面 695 註 8）。Meeks（op. cit. 143, 221 n.7）又指出，該猶的角色（接待全教會）在這早期很可能是不尋常甚或是獨特的。

（七）以拉都這希臘名字在新約另外出現兩次（徒十九 22；提後四 20）。[14] 本節的以拉都被描寫爲「城內管銀庫的」；[15] 另一些中譯法是「城裏的財務官／本城的財政司」（和修／當代）和「本城的司庫」（思高、新譯、金譯）。[16] 上一世紀初葉（1929 年），考古學家在哥林多發現一拉丁文的銘文，上面寫著：「以拉都，爲了酬謝獲選爲營造官，自資鋪設人行道。」[17] 原來的銘文由三塊石灰石塊構成，已被發現的只有最重要的中間一塊

---

14 關於這三位以拉都的相互關係，釋經者有不同的意見：（1）甲（哥林多的以拉都，羅十六 23）、乙（徒十九 22 的以拉都）、丙（提後四 20 的以拉都）是同一人（*EBD* 345*b*; H. Balz, *EDNT* 2.48*a*; Pesch 110*a*; Byrne 460; Hume 228; J. R. McRay, *DNTB* 98*b*-99*a*, 229*a*; Marshall, *Pastoral* 829）：甲和丙都與哥林多有關聯，而乙和丙都與提摩太有關聯；乙和丙的關聯尤其穩固，因爲兩個名字都沒有修飾語，但若所指的是兩個不同的人，則可預期會有修飾語將兩個名字區別，特別因「以拉都」是這麼普通的名字（G. A. Lee, *ISBE* 2.126*a*）。E. E. Ellis（*DPL* 183*a* = 'Co-Workers Revisited' 86）將以拉都置於保羅的「長期同工」之列。（2）甲和乙是同一人：這樣，以拉都先從事宣教事奉（在以弗所與保羅同工後，被保羅派往馬其頓服事衆教會），然後在哥林多履行公民責任（Winter, 'Romans 16:23' 196）。（3）甲有別於乙；丙是指甲抑是指乙則無法斷定（Thayer 382 [s.v. 2]）。（4）甲和丙是同一人（Theodoret of Cyr [see Bray 379*a*]）。（5）甲有別於乙和丙，後二者是同一人（BDAG 388 [s.v. Ἔραστος]; A. F. Walls, *IBD* 1.466*c*-67*a*; Murray 2.239; Moo II 1160*a*）。筆者認爲（5）最可取：乙和丙很可能是同一個人，因二人都是保羅的旅伴，二人都是提摩太所認識的，二人都與造訪哥林多有關聯（F. M. Gillman, *ABD* 2.571*a*）；甲則被描寫爲「本城的司庫」，此修飾語的作用可能正是爲要區別甲（一方）與乙和丙（另一方）（見下面註 36 所屬正文〔802〕）。

15 οἰκονόμος 在新約另外出現九次，六次爲字面意義的「管家」（路十二 42，十六 1、3、8；林前四 2；加四 2），另三次爲比喻性用法（林前四 1；多一 7；彼前四 10）。

16 參現修、呂譯：'the treasurer of the/this city' (NKJV; Thayer 441 [s.v. οἰκονόμος] / NEB), 'the city treasurer' (RSV, NRSV, NAS, NJB, TEV, CEV; BDAG 698 [s.v. 2]). 另一些英譯法是：'the chamberlain〔管家〕of the city' (KJV), 'the city's director of public works' (NIV; Blomberg, 'Paul' 202), 'clerk of works' (Bruce 266).

17 'Erastus for his aedileship laid (the pavement) at his own expense'. 'For his aedileship' 指以拉都這樣做是履行他的競選諾言：Gill, 'Erastus' 295-96; Clarke, 'Leaders' 49. Clarke（'Erastus'）指出，另一份提到以拉都這名字的銘文在 1960 年被發現於哥林多的北部（146-48），但此以拉都不可能是本節的以拉都，因這銘文的日期是第二世紀，且看來是異教的獻詞（151）。Aedile =「營造官：古羅馬管理公共建築、比賽、集會等的官吏」（《牛津英漢百科大辭典》〔台北 1989〕23*c*）。

（1929.04）和右邊一塊的兩個片段（1928.03、1947.08）；左邊的一塊尚未被發現。[18] 好些釋經者認爲，本節的以拉都（以下簡稱爲甲）和銘文上的以拉都（以下簡稱爲丁）是或可能是同一人，[19] 兩個稱號（本節希臘文的「司庫」和銘文上拉丁文的「營造官」）之間的關係則有不同的解釋。用以支持這立場的理由主要分三方面，不過這些理據都不是決定性的；茲討論如下。

首先是銘文的日期：這日期被鑑定爲主後一世紀中葉（與羅馬書同期），有釋經者稱這日期沒有受到廣泛的爭議。[20] 不過，另有釋經者指出，古代書法本身只能提供十分大概（甚至只是一、兩個世紀之內）的日期；當最重要的中間一塊石塊初被發現時，就曾被鑑定爲屬於一世紀的下半，後來亦有學者把它的日期推至更後。有證據顯示，這銘文不會遲過二世紀的中葉，但它是在此之前多久刻成則不能斷定。這就是說，此銘文的日期其實比學者一般所假定的有疑問得多，因而這銘文的日期和保羅有關以拉都的這句話的書寫日期之間的相互關係，並非如學者一般所聲稱的那麼令人印象深刻。[21]

---

18 詳見 Gill, 'Erastus' 293-94; Clarke, 'Leaders' 47-48; Winter, 'Romans 16:23' 180-81. 關於營造官之選舉，可參 Winter, art. cit. 181-83. 在一般的城市內，營造官的地位僅次於主要的地方官，二者都是每年選出的；營造官負責街道和公共建築物（包括街市——他們的希臘稱號 ἀγορανόμος ['clerk of the market', 187] 就是由此而來）的維修（這是否就是 NIV 的譯法〔見註 16〕的原因？）、管理從這些地方得來的稅收、出任法官，也負責運動會。但是由於在哥林多舉行的「地峽運動會（Isthmian Games）」是國際性的，故此特別重要，因此特設主席（ἀγωνοθέτης）負責（184; Gill, 'Erastus' 294; Clarke, 'Leaders' 52）；因而就哥林多城而論，營造官的地位排第三，在「地峽運動會」主席和主要的地方官之下（Winter, art. cit. 183 with n.18）。參下面註 27 所屬正文。

19 E.g., Blomberg, 'Paul' 202; J. R. McRay, *DNTB* 98*b*-99*a*; D. F. Watson, *DNTB* 1003*b*; Jeffers, *Greco-Roman* 262; Riesner, *Early Period* 303; Witherington, *Quest* 94 n.10; Martin, *Slavery* 210 n.4; Harrison 169（海爾遜 349）。

20 Clarke, 'Leaders' 49 ('not widely disputed'). Cf. Winter, 'Romans 16:23' 192: 自 J. H. Kent 於 1966 年將此銘文的日期鑑定爲一世紀中葉後，沒有書法家對此提出質疑。

21 Meggitt, 'Rom. 16:23' 220-21 = 'Economic' 137-38.

其次是保羅所用的司庫一詞跟銘文所用的營造官一詞之間的關係：（一）泰森認為，司庫比營造官較低級，以拉都先是司庫，後來被選為營造官。[22] 可是，泰森所假設的那職位，其拉丁文被譯成希臘文時，並不是保羅所用的字而是另一個字。[23]（二）另一位釋經者較早時認為，有關的證據不足以確定甲和丁是同一人，但數年後改變了他的看法：雖然甲和丁的聯繫不是確定的，尤其因為保羅沒有提到以拉都的個人名字和族名（或外邦名字），但從可用的證據看來，保羅的「司庫」很可能確是等於「營造官」。[24]（三）柯拉克也是認為，現有的資料不足以讓我們肯定地將甲和丁認同：討論中的「司庫」一詞在一段時期內指多種不同的角色，但在某些情形下，「司庫」可連於營造官；這不是說可把甲和丁連起來，只是容許其可能性。與此同時，這可能性肯定存在，即是在一世紀的羅馬殖民地之內，「本城的司庫」等於營造官，而在丁自資鋪設人行道以履行其競選諾言的同一年，保羅寫信給羅馬教會，信上稱這位營造官為「本城的司庫」。[25]

（四）溫特確信保羅的「司庫」等於銘文上的「營造官」：有

---

22 Theissen, 'Social Stratification' 79-83, 94. Meeks（*Urban* 59）認為此說「具說服力」。Bruce 266; Bruce, *Paul* 252; Morris 544; Mounce 281 n.82; Moo III 935-36; Jeffers（*Greco-Roman* 195）等皆採以拉都在不同時間任此二職，或是獲得「晉升」的立場；Blue（'Acts' 177 n.226）認為這是「可以想像的」。Gundry（*Survey* 292）則認為亦有可能以拉都因其信仰而被「降職」。Theissen 認為 οἰκονόμος = *quaestor* (op. cit. 82-83); *aedilis* 則通常譯為 ἀγορανόμος (80). *Quaestor* =「古羅馬以財政官等之身分來管理公家資金的地方法官」（《牛津英漢百科大辭典》〔見上面註 17〕1503*c*）。

23 即 *quaestor* = ταμίας, not οἰκονόμος（Gill, 'Erastus' 298; Winter, 'Romans 16:23' 191）。Clarke（'Leaders' 53）提出另一反對理由：就如 ἀγορανόμος 這希臘字（見上註）在此時期並無可考的證據（主後 170 年才首次在哥林多的銘文出現〔50〕），*quaestor* 的希臘名字 ταμίας 也是一樣。

24 依次見：Gill, 'Erastus' [1989] 300; 'Search' [1993] 325. Cf. idem, 'Acts' [1994] 112; 'Achaia' 451 [1994]. 作者因此認為，本節的 οἰκονόμος 可能是負責哥林多這殖民地所擁有的地產的。

25 Clarke, 'Leaders' 54, 55-56; 'Erastus' 151. Cf. *EBD* 345*b*.

三個希臘字用來指東方城市的營造官，這三個字都曾在第一、二世紀用來指哥林多的一個市政官員，分別見於一官方的銘文、一本描寫該城各種公共儀式的著作，以及羅馬書本節。[26] 第二個字所指的官員（直譯爲「街市書記」）除了行政和經濟方面的職責外，通常還包括籌辦運動會，但哥林多的情形是特別的：不遲於一世紀的開始，哥林多已特設有「〔哥林多地峽〕運動會主席」一職來負責這重要的國際性運動會；此運動會的名聲以及運動會主席所需肩負的個人贊助的擔子，使任職者的地位凌駕主要的地方官之上。哥林多的營造官的功用變成是主要的行政長官和城裏的司庫，保羅所用的「司庫」一詞是這些責任自然的、完全合適的最佳描寫。[27] 溫氏的結論是：銘文的拉丁稱號是經長期使用的慣用名稱，本節的希臘名詞則爲描述性的名稱，很可能是一些說希臘語的哥林多人用來稱呼他們的市政長官的。基於現今可用的、文學上和非文學上的證據，「營造官」可視爲等於保羅在本節所用的「司庫」一詞，就如在第二世紀時這拉丁名字等於另外那兩個希臘字（見上面註 26）一樣。[28] 不過，我們不可忘記一件事實：

---

26 Winter, 'Romans 16:23' 185. 這三個希臘字依次爲：ἀστυνόμος, ἀγορανόμος, οἰκονόμος〔第二個參上面註 22、23〕。

27 Winter, op. cit. 189、參上面註 18。作者（190）又指出，市政局在每年選舉營造官（複數）時並無使用「正式」的希臘稱號：選民都是羅馬公民，在這個和其他的選舉中，只有拉丁名稱才適用。οἰκονόμος 很可能是哥林多人用來描寫營造官的職責之非正式稱號；到了第二世紀才有正式的希臘文稱號在銘文上出現。

28 Winter, 'Romans 16:23' 191, 192. Fitzmyer II 750 也是認爲，甲「毫無疑問」就是丁。前者（op. cit. 192-95; cf. Bryan 233）又指出，猶太人接受公職時可被豁免以他們的神以外的神祇的名字宣誓就職，而在亞該亞當時適用於猶太人的法律亦適用於基督徒（由於迦流的判決，參：徒十八12～17），這獨特的情況可容許以拉都不用經過異教的宣誓儀式而出任此職。作者（195-97）進一步認爲，以拉都居此公職，乃是實踐了羅十三3～4（及彼二 14～15）所提到的、基督徒作爲民間的贊助人所扮演的角色（cf. Bryan 39, 283）。但上文已就作者對羅十三 3～4 之解釋表示質疑（參上面 247-48 一段）。

「司庫」原文可指多個不同的職位，因而在不同的時間和地點可指一個具相當威望的職位，或是一個卑微的、奴僕般的角色。[29] 因此，雖然「本城的司庫」確實可指一個有權力的市政官（如拉丁文的「營造官」），但亦不一定是指這樣的角色；有很多例子表明，這詞可指在社會和經濟地位上卑微得多的角色（包括奴隸）。[30]

第三方面，以拉都這名字被認爲在哥林多比較罕見，因而有利於甲即是丁之說。[31] 不過，有釋經者發現了拉丁文的「以拉都」這姓氏的五十五個例子，和希臘文的「以拉都」這名字的二十三個例子，使這名字成爲討論中的時期內相當普通的名字，亦使甲等於丁之說顯得不是那麼可能。[32]

基於以上（四段）的討論，筆者認爲雖然不能完全排除甲即是丁的可能，[33] 把他們視爲不同的兩個人似較穩妥。[34] 在這前提下，

29　Cf. Clarke, 'Leaders' 50-51 (with reference to P. Landvogt).

30　Meggitt, 'Rom. 16:23' 221 = 'Economic' 139; cf. 'Rom. 16:23' 218 with n.2 = 'Economic' 135 with n. 315.

31　J. H. Kent, as cited in Gill, 'Erastus' 299, and in Winter, 'Romans 16:23' 191-92. Clarke（'Erastus' 149-50 = 'Leaders' 54-55）認爲，不論是在文學或非文學的希臘文資料來源，以拉都這名字都較不尋常；不過他認爲這不能證明甚麼。

32　Meggitt, 'Rom. 16:23' 222 = 'Economic' 139-40.（「討論中的時期」英文原作 'our period', 大抵包括羅馬書成書的時期和第一段哥林多銘文〔第二段見上面註 17〕所屬的時期。）作者（'Rom. 16:23' 222-23 = 'Economic' 140）又提出一個可能：哥林多銘文上的名字根本不是「以拉都」（*Erastus*），而是「以佩拉都」（*Eperastus*），後者受歡迎的程度不及前者，但仍是個有廣泛證據支持的姓氏。有關的銘文並非完整，左邊的一塊尚未被發現（參上面註 18 及所屬正文），而 ERASTUS 的 E 字正是在中央一塊左方的邊緣；學者多認爲（似乎是完整的）第二行是勻稱地放在不完整的第一行下面，ERASTUS 之前只有足夠的位置（在左邊的一塊）刻上以拉都的個人名字的簡寫和族名（Clarke, 'Leaders' 47-48; Gill, 'Erastus' 295 n.4）。不過，兩行的排列不一定是完全勻稱的，因而 ERASTUS 只是 EPERASTUS 的後面的部分這可能性存在。若此說成立，則哥林多的銘文便與羅馬書本節無關。

33　Cranfield 2.808 的判斷是：這問題必須視爲未有解決。Schreiner 809 同樣認爲：證據不足以讓我們下確定的結論。

34　Cf. F. W. Gingrich, *IDB* 2.124*a* ('improbable'); Manson 953*b* (§828d): 'doubtful'; Moo II 1160*a* ('not certain').

我們繼續討論以拉都（不是銘文的營造官）的身分和地位。柯拉克同意泰森的意見：只有在本節這一次，保羅才凸顯了他的教會一位成員的社會階級，這提示以拉都具相當高的社會地位；若他只是個奴隸，保羅很不可能會這樣提說。[35] 不過，此論證假定了保羅會以一個信徒在社會上的高位爲榮，但他的書信顯示這不是他的態度（參〔例如〕：林前一 27～28，六 1～2）；事實上，保羅提到以拉都的職銜，可能是爲要把他和另外（一或二位）與保羅的宣教事工有關聯的以拉都區別（參上面註 14〔797〕）。[36] 如上文所指出，這稱號可指不同的官吏；[37] 這裏所指的究竟是一個由選舉產生的、高級的職位（例如市議員），抑是一個較不重要、通常由城內一個奴隸擔任的財務官員，至今未有定論。[38]

（八）括土也是拉丁名字，意即「第四」。像「德提」一樣，這是個普通的、奴隸或自由人的名字；像德提一樣，括土大抵是羅馬教會所認識的，或許也是羅馬的本地人。[39] 他被稱爲「夸圖弟

---

35 Theissen, 'Social Stratification' 75-76; Clarke, 'Leaders' 56. Gill（'Search' 325）也是認爲，保羅強調以拉都的公民地位，可能是爲要鼓勵其他屬社會精英的基督徒效法他，在各自的城市的生活中盡上一己的本分。

36 Meggitt, 'Rom. 16:23' 218-19 = 'Economic' 135-36. 作者（'Rom. 16:23' 219 = 'Economic' 136）進一步認爲甚至可如此猜測：「本城的司庫」可能是教會內的職位，以拉都可能是負責照管給耶城教會的「捐款」的那司庫。但保羅明說「本城的」，這不利於此說。

37 參上面註 29 所屬正文。

38 So F. M. Gillman, *ABD* 2.571*a-b*. H. Kuhli（*EDNT* 2.499*b*）認爲此稱號的職責並不明確。Jeffers（*Greco-Roman* 187）認爲以拉都是哥林多的市議員（屬 decurion order）（'decurion' = 古羅馬的殖民地或自治區的元老院成員〔*Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language* [New York 1994] 377*a*〕）。Hume 228 則認爲，雖然「本城的司庫」聽起來像個高貴的職銜，但這種祕書的職位常是由奴隸和自由人擔任的（此詞見上面 695 註 8）。D. F. Watson（*DNTB* 1003*b*）就認爲以拉都可能是羅馬帝國的自由人。F. M. Gillman（loc. cit.）則認爲，以拉都可能是哥林多城所擁有的奴隸；Jeffers（*Greco-Roman* 222）認爲，爲要取得這重要的職位，以拉都很可能需要把自己暫時賣了給哥林多城，不過他很快便會重獲自由的身分。Meggitt（'Rom. 16:23' 223）認爲以拉都的社會地位及經濟情況可能和他的基督徒同道並無分別。

39 依次見：Michel 483 (endorsed by Dunn 2.911); Schlier 450; 及 Michel 484.

兄」（新譯），這就引起「弟兄」在此何解的問題。（甲）布魯斯問道，若「弟兄」是指主內的弟兄，則爲何在八位問安者之中只有他特別被這樣稱呼？若這詞是指肉身的弟兄，則括土是誰的弟兄呢——是剛在此之前提到的以拉都的弟兄？抑或「老四」括土是「老三」德提的弟弟？[40] 可是，若括土是以拉都的兄弟，原文應作「他的弟兄」，但原文並無此代名詞；而該猶和以拉都這兩個名字將德提和括土隔開了，後二者是手足關係的可能性因而大減。[41] 因此，（乙）「弟兄」仍是解爲主內弟兄較爲可取。至於布魯斯所提出的首個問題，藍彼得的回答是：保羅如此描寫括土，也許是因他把「基督徒同道」的素質，以可作模範的方式表明出來。[42] 較好的解釋是：括土特別稱爲「弟兄」並不表示其他的問安者不也同樣是「弟兄」；其他的問安者都除了名字之外各有一項形容，若對括土不加形容至少在體裁上是突兀的；而鑑於那些形容都是實際（即是關乎事實）的，括士被簡單地形容爲「弟兄」實在是不足爲怪的。[43]

〔十六 24〕 「願我們主耶穌基督的恩和你們眾人同在！阿們。」（呂譯）

一些古卷有這一節。伯拉糾認爲這是保羅在他所有的信上親筆寫的信末問安公式；俄利根認爲馬吉安後來將這一節刪除。[1]（一）班納認爲本節（不是 20b 的位置）才是恩典的祝福原來的位置：若第十七至二十節不屬保羅原著，而是很早便被加在保羅的

---

40 Bruce 266. Mounce 281 n.83 同樣問道：有否可能括土是德提的弟弟？Edwards 361 假定他是。

41 P. Lampe, *ABD* 5.583*a-b*; cf. A. F. Walls, *IBD* 3.1308*a*. Cranfield 2.808 甚至認爲，德提和括土是兄弟這建議，只是「隨便運用想像力（an exercise of free fancy）」的結果。

42 Lampe, op. cit.

43 Murray 2.239; Cranfield 2.808 (ii).

1 依次見 Bray 379*b*, 379*b*-80*a*.

原著之上，則可能第二十節下半的「恩典的祝福」使加添這一小段的人（或稍後另有人）將原來是本節的「恩典的祝福」刪去。[2] 可是，如上文所辯證的，「若」句的理據不夠充分，[3] 因而隨後的推論亦無效。

（二）甘博則認爲，兩次「恩典的祝福」都是原來的：保羅口授至十五章三十三節（第一次「平安的祝福」），然後親筆加上十六章一至二十節的「附筆」，並以第二次的「平安的祝福」（20a）和標準的「恩典的祝福」（20b）結束。最後，德提再加上另一「附筆」（21～23 節），並以另一個「恩典的祝福」（24 節）作結。[4] 甘博認爲古卷的證據支持「兩次恩典的祝福」之說：（1）經文傳統清楚表示有兩個不同版本的「恩典的祝福」——較短的（20b）和較長的（24 節，比 20b 多了「基督」、「衆人」和「阿們」等字）〔以下依次稱爲**短祝福**和**長祝福**〕。（2）那些或是欠缺頌讚（十六 25～27）或是把它只放在第十四章末的古卷，幾乎總是有**長祝福**；在這一組的古卷中，那些把頌讚放在第十四章末的，同時有**短祝福**。（3）另一方面，那些把頌讚放在第十六章末的古卷，總是有**短祝福**，但幾乎總是沒有**長祝福**，並且只是偶然將**長祝福**放在頌讚之後作爲第二十八節。由此可見，只有當頌讚被放在第十六章末時，才沒有**長祝福**或**長祝福**才被放在第二十八節的位置。這就是說，**長祝福**之流失是頌讚闖入了第十六章的結果；一經認識此點，**長祝福**就得被承認爲原來的（像**短祝福**一樣）。這雙重的祝福就像古代信札常見的雙重的信末祝願，兩個祝願之間夾著問安（就如羅十六 21～23 的問安夾在**短祝福**和**長**

---

2 Byrne 457, cf. 447, 456.

3 見十六 17～20a 註釋引言第二至六段（上面 759-63）。

4 Gamble 93-94, 132; cf. Jervis 155, 139.

祝福之間）亦非不常見。[5]（4）那些把頌讚放在第十四章末的古卷，通常同時有短祝福和長祝福。那些在第十四章和第十六章末皆有頌讚的古卷，也是同時有短祝福和長祝福，只是長祝福通常被放在頌讚之後作爲第二十八節。在古拉丁經文（屬西方經文類型）傳統中，完全沒有頌讚，也沒有短祝福，只有長祝福；這是不難理解的，因雙重的祝福是「困難」的，與保羅習慣的做法不符。[6]（5）以上的現象提示，頌讚一經在第十六章末找到鞏固的位置，長祝福便變成有問題的：有太多的結束項目了。處理之法傾向於刪除長祝福，保留短祝福。不過，有許多把頌讚放在第十六章（及第十四章）末的古卷仍然保留長祝福（常在頌讚之後），這表示長祝福在經文傳統中有牢固的位置。甘博的結論是：有關的經文原始的形式是「十六 20b + 21～23 節 + 24 節」。[7]

甘博對長祝福的辯護雖然獲得某程度的支持，[8] 但至終欠缺說服力，理由如下：最重要的考慮是，支持兩個祝福的古卷都是後期的，且並不包括任何主要的蒲草紙古卷或大楷抄本；[9] 最早和最

---

5 Gamble 130, 132 (cf. 88), with chart on 131. Hurtado（'Romans' 195）指出，（2）的事實只表示抄寫員欲爲羅馬書提供某種「禮儀的（ceremonial）」或「合適的」結尾，但它本身並不告訴我們哪個結尾是原來的結尾——恩典的祝福抑頌讚（抑或兩者都不是）。

6 Gamble 132. 針對此點（雙重的祝福是困難的），Hurtado（art. cit. 196）提出反駁：大量的普及古卷都有雙重的祝福，甚至一些在第十六章末有頌讚的古卷亦如是（見 Gamble 131 的圖表；亦參正文之〔5〕）。如甘博所表明的，短祝福是原來的，這一點是確定的；因此，（1）西方經文類型的傳統中沒有短祝福而只有長祝福作爲書信的結束，加上（2）拜占庭經文類型的傳統中同時有短祝福和長祝福（後者有時是在十六 28 的位置），一同見證了抄寫員廣泛地用不同的方式使羅馬書以祝福結束，爲要與保羅書信的風格相符。關於「西方經文類型」及「拜占庭經文類型」，可依次參黃錫木：《經文鑑別》68、68-69。

7 Gamble 132.

8 Cf. Jervis 138-39; Bruce 267. 前者表示同意甘博的結論，即 24 節是羅馬書原來的結束。後者也是認爲，不應輕易地將長祝福視爲並非原來的。

9 Cf. Weima, *Endings* 218. 不過，作者的「只限於小楷抄本」一語不確：見 Lightfoot, 'Romans' 308-9; Gamble 131; Moo III 933 n.1. Hurtado（'Romans' 195）指出，有兩個祝福（或是 20、24

好的外證都支持只有短祝福。[10] 其次，甘博的理論牽涉「頌讚闖入了第十六章」這項假設（見上一段之〔3〕）；但若頌讚是原來的，[11] 則長祝福便可另作解釋。[12] 此外，甘博所聲稱這裏的雙重祝福和希羅信札信末的雙重祝願之間的相似（見同上）不是十足的：在希羅信札裏，第一個祝願總是由代筆人寫，第二個則是由發信人寫；但在這裏，按甘博的重構，次序剛好相反。[13] 因此，本節的長祝福應視為並非原來的，第二十節的短祝福才是。

柒　頌讚（十六 25～27）

25 惟有　神能照我所傳的福音和所講的耶穌基督，並照永古隱藏不言的奧祕，堅固你們的心。

26 這奧祕如今顯明出來，而且按著永生　神的命，藉衆先知的書指示萬國的民，使他們信服真道。

27 願榮耀，因耶穌基督，歸與獨一全智的　神，直到永遠。阿們！

節，或是 20、28 節）的古卷幾乎全是拜占庭經文類型的代表，這經文傳統以合併語句的傾向著稱（亦參下面註 12）。

10 包括 P[46]（三世紀）（見上面 145 註 35）、西乃抄本（四世紀）、梵諦岡抄本（四世紀），和亞歷山太抄本（五世紀）。Cf. Moo III 933 n.1.

11 參十六 25～27 註釋引言第二至七段（下面 807-14）。

12 參十六 20b 註釋末段（上面 785-86）。（1）Schreiner 809 的解釋是，抄寫員遇到經文沒有頌讚時（或是自己把頌讚刪除後），不會就以 23 節作為書信的結束（因保羅的書信通常都有信末的祝福），因而仿照帖後三 18 在這裏加上長祝福。Käsemann 409 (cf. 421) 認為 24 節「毫無疑問」是從帖後三 18 加插進來的。（2）Hurtado（'Romans' 195-96）認為，「沒有短祝福的古卷則有長祝福」這有趣的事實提供了長祝福的來源之線索：這些屬於「西方類型經文」（此類型的經文傳統有「脫離原位」的記錄）的古卷表示，短祝福很可能是（按照帖後三 18 的模式）被加長以增加其氣勢，然後被移至十六 24 的位置（變成長祝福）作為書信的結束。其後另有抄寫員因曉得一些古卷有短祝福、另一些則有長祝福，遂將二者合併而產生兩個祝福的「拜占庭」類型的古卷（參上面註 9、註 6）。

13 Weima, *Endings* 218.

本段在原文只是一句，且是沒有完成的句子。[1] 為了方便討論，先把全段（部分重譯）編排如下：

25a　那能*照著*我所傳的福音和所宣講的耶穌基督堅固你們的〔——〕
25b　　〔這宣講是〕*照著*奧祕的啓示，
　　　　　　　　這奧祕是歷代以來*隱藏著*的，
26a　　　　　　　　　　如今卻*顯明出來*了，
26b　　並且藉著先知們的著作、照著永恒的神之命令
26c　　*讓人知道*，[2] 使人因信而順服，及於萬國〔——〕
27a　那獨一全智的神，藉著耶穌基督，
27b　榮耀是屬祂的，直到永遠。阿們！

（一）大多數的釋經者認為，本段並非出自保羅的手筆，而是後人加上的。[3] 有認為這頌讚來自二世紀的馬吉安；[4] 但此說不大

1　從下文的編排可見，這頌讚以頌讚的對象（τῷ δὲ δυναμένῳ . . . , 25a）開始，隨後卻有那麼長的一段話（25b～26c）以致作者需要（如在弗三 20～21；猶 24～25）重新回到頌讚的對象，明白地指出並描寫祂（27a, μόνῳ σοφῷ θεῷ）；但之後又不規則地加上一關係子句（27b, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας），因而使在此之前的話（25a～27a）在造句法上變成懸於半空，造成不連接（anacoluthon）的現象。Cf. Marshall, 'Romans 16:25-27' 173, 175-76.

2　以楷體印出的這三個詞（25b、26a、c）在原文皆為分詞（σεσιγημένου, φανερωθέντος, γνωρισθέντος）；上文（25a、b）則提到「福音」、「宣講」和「啓示」；這種三重的結構增加這頌讚的禮儀語調（so Moo III 938）。Schlier 452 還加上（1）繫於不定詞 στηρίζειν 的三個介詞片語：κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, καὶ (κατὰ) τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου (so Louw 1 §43 colon 1.4-6);（2）解釋第三個分詞 γνωρισθέντος 的三個介詞片語：κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, εἰς ὑπακοὴν πίστεως, εἰς πάντα τὰ ἔθνη (so also Louw, loc. cit. colon 1.12-14). 不過，關於（1），其實只有兩個介詞片語（κατά 在原文只出現兩次）；關於（2），第三個介詞片語並不是解釋 γνωρισθέντος 的（見下面 826 註 43 及所屬正文）。

3　E.g., *EBD* 891*a*; Dodd 247; Barth 184; Pesch 110*b*; Barrett 262; Käsemann 423, 427; Black 215-16; Byrne 446; Via 126; Harrington 147; Jervis 135-36; Schnelle, 'Romans' 116-17; Murphy-O'Connor,

可能是正確的。[5] 又有認爲當保羅的書信結集成書時，這頌讚就被加在羅馬書末；[6] 但甘博指出，這頌讚的內容和用詞顯示，本段是作爲羅馬書(單是此書)的結尾而寫的。[7] 另有認爲這頌讚很可能是早期的抄寫員或編者爲了在教會中公開誦讀而加上的。[8]

用以支持本段並非出自保羅手筆的主要理由分爲三方面。茲逐一討論如下。(甲)柯林斯指出，羅馬書的經文傳統顯示，這頌讚——像個「飄泊的阿蘭人」(申二十六5，思高)——在不同的古卷中出現於書中至少十個不同的位置，他認爲單此一點足以使人懷疑本段的眞確性。[9] 鄧雅各提到一個「頗爲一致」的結論，即這幾節原先被加在一縮短(只有第一至第十四章)的羅馬書版本之上，其後被納入原來的長版本中。[10] 例如，甘博力倡本段原是編者附加在只有十四章的短版本之後，爲要使這版本有個合適的結尾；他認爲此論點有古卷的證據支持、符合抄傳的可能性，並可解釋這頌讚爲何出現在第十四章末和第十六章末。[11] 可是，胡他都

'Looking Westward' 324; Ollrog, 'Röm 16' 227; F. W. Beare, *IDB* 4.112-13; O. Merk, *EDNT* 2.289*a*; Marxsen, *INT* 108. Munro 根據他所提議的衡量加添字句的方法('Interpolation' 439-40)，加上直接的經文證據，給予本段 *zeta* (ζ) 級的評估，意即本段幾乎肯定是後添的(441-43, esp. 443)。(此處的「十六 25～27 註譯引言」這一大段〔807-14〕擴充了《羅》1.44 十分簡單的討論，並履行了該處註 4 的承諾。)

4 E.g., Manson 953*b* (§828d); Donfried, 'Romans 16' 50.

5 見《羅》1.44 連註 3。Cf. Hurtado, 'Romans' 188-89; Marshall, 'Romans 16:25-27' 171.

6 Fitzmyer II 753. Byrne 461 稱此爲「〔釋經者〕幾乎一致的判決」。Wright 757 n.578 正確地指出，這樣說是錯的。

7 Gamble 121-23. Cf. Hurtado, art. cit. 189; Marshall, loc. cit. 後者(n.6)加上一點：爲甚麼用來結束保羅信集的頌讚被放在羅馬書末呢？箇中原因並不清楚。

8 Brown, 'Romans' 575; Hunter 134. Dunn 2.913-14 認爲本段的結構顯然有禮儀性質。鮑 2.202 同意：「這段經文很可能是教會崇拜時用的禱詞或頌詞」(但他認爲是保羅之作)。

9 Collins, 'Rom 16,25-27' 295-97. Cf. Michel 52.

10 Dunn 2.912-13 n.a ('a fair consensus'); J. D. G. Dunn, *DPL* 842*a*. Kümmel (*INT* 317) 認爲「這頌讚並非出自保羅手筆，它原是作爲十四 23 之後的結尾而創作的」此論點應視爲「確定」的。

11 Gamble 123-24 (see also 129-32).

對甘博的論證作了詳細的反駁，他的結論是：古卷的證據支持本段原是連於第十六章末的。[12] 事實上，最佳的古卷（包括西乃抄本、梵諦岡抄本、以法蓮抄本、亞歷山太抄本〔此抄本在十四 23 之後亦有本段〕）都有本段在此位置，構成「令人印象深刻的古卷見證」。[13]

（乙）以頌讚結束本書被認為與保羅書信的風格不符：保羅習慣以「恩典的祝福」結束。[14] 對此論點，胡他都提出了有力的反駁：第一，哥林多前書的結尾並不是恩典的祝福（十六 23）而是「我……的愛與你們眾人同在」（24 節），可見若羅馬書以頌讚結束，亦不會是偏離保羅的習慣唯一的例外。若謂後一節不是書信格式一正式部分而只是特別的「附筆」，則本頌讚亦可視為在問安（十六 21～23）之後的「附筆」。事實上，恩典的祝福（這是保羅書信標準的結束）在第二十節出現，第二列的問安（21～23

12　Hurtado, 'Romans' 191-197. 部分的討論（194-96）是關乎甘博的「十六 20b 和十六 24 的祝福皆為原來的」這個論點；此點參〔十六 24〕註釋第二、三兩段（上面 804-6）。

13　Metzger 540; cf. Schreiner 816-17; Moo III 937 n.2 (continued). Miller 183 n.9（引 K. Aland and B. Aland 的意見）指出，含有本段在此位置的重要古卷皆屬第一級或第二級的古卷：第一級是那些具十分特別的素質、在建構原來的經文時總是必須考慮的古卷；第二級是那些因有外來的影響（混雜了不同性質的成分）而有別於第一級，但仍具特別素質、對於建構原來的經文仍是重要的古卷。Hurtado（art. cit. 197-98）進一步指出，還有別的證據將這頌讚連於羅馬書的長版本（一～十六）：頌讚的內容似乎是第十五章一些部分的回響，因而就其內容而論，這頌讚較易理解為至少有十五章的羅馬書版本之結尾。例如：（1）雖然「眾先知所寫的」（十六 26，新譯）確實和一 2 相似，「奧祕的啓示……如今卻顯明出來了，並且藉著先知們的著作」這話似乎亦與十五 4 的思想有關聯；（2）「讓人知道，使他們因信而順服，及於萬國」這話除了與一 5「在萬族中使人……相信而順服」（新譯）相似外，似乎也是十五 18「使外邦人順服」的回響。更引人注意的是，（3）「榮耀是屬祂〔神〕的」（十六 27）除了與十一 36b 平行外，似乎亦是十五 1～13（尤其是 6～9 節）特別合適的回響，5～13 節強調外邦人的得救使神得榮耀。本書沒有任何其他地方，像這兩段（十五 1～13，十六 25～27）那麼顯著地將神得榮耀和外邦人的得救拉上關係。由此可見，此頌讚原先被加在一個只有十四章的羅馬書版本之說不能成立。

14　Gamble 123; Dunn 2.913 (n.a continued).

節）與首列問安（3～16 節）隔開，因而第二十一至第二十七節（減去不屬原著的 24 節）整體可視爲「附筆」。[15] 第二，保羅書信通常在卷首有感謝的話，加拉太書卻沒有。這事實（像林前十六 24）同樣表明，雖然一個慣常的、保羅書信格式顯然存在，但證據或邏輯都並不要求保羅要做這格式的奴隸。第三，若這頌讚不屬保羅原著，那麼，不管原來的結尾被認爲是第二十三節或是第二十四節，[16] 本書的結尾仍然構成一個例外：因保羅慣常以恩典的祝福結束他的書信，但第二十三節是第二列問安的結束，而第二十四節是第二次的恩典的祝福，這種雙重的、恩典的祝福在保羅書信並無別例。[17]

（丙）這頌讚的風格不像保羅。甘博認爲，除了這頌讚刻意地暗指卷首的話（26c「及於萬國」參一 5「在萬國之中」，26b「藉著先知們的著作」參一 2「藉衆先知在聖經上」），這頌讚的辭彙和觀念主要與「次保羅」的書信（以弗所書、教牧書信）相似。[18] 艾理阿聲稱，在這頌讚的五十多個字中，有太高的百分比是屬不尋常或獨一無二的詞語。[19] 這頌讚的原作者似乎採納了保羅之後的書信（教牧書信、以弗所書、彼得前書、猶大書）中所見的頌讚

15 Hurtado, 'Romans' 190. 參上面 786 註 1 及所屬正文。Hort（'Romans' 323）也是認爲，就如 20 節是全書的結束，25～27 節可視爲「附筆」的結束。

16 認爲羅馬書原以十六 24 作結的釋經者還包括：K. Romaniuk, as reported in *NTA* §19(1975)-1029; P. Lampe, as reported in *NTA* §30(1986)-223.

17 Hurtado, loc. cit. Miller 185 將胡氏的三點濃縮爲兩點。Marshall（'Romans 16:25-27' 171）加上另一點：猶 24 提供進一步的證據，表示以頌讚結束一封信並沒有被認爲不恰當。亦參彼後三 18。新約的書信中只有這三卷（羅、彼後、猶）以頌讚結束（ibid. 170）。

18 Gamble 123.「次保羅」即英文的 'deutero-Pauline'.

19 Elliott, 'Romans' 129（詳見 125-29）。作者認爲 χρόνοις αἰωνίοις, γραφῶν προφητικῶν 和 κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ 這三個詞語特別顯出這頌讚不是保羅寫的。Cf. Collins, 'Rom 16,25-27' 301-2.

之語言和風格。[20] 這頌讚在此出現，大抵是因爲在保羅之後，有一編者採用了可能當時在流傳中的這頌讚，作爲一個只有十四章或有全部十六章的羅馬書版本合適的結尾。[21] 再一次，胡他都對甘博的論證提出了反駁：第一，除非我們可以確定以弗所書和教牧書信絕對不是來自保羅的，否則，根據這頌讚和「次保羅書信」的相似而認爲前者並非出自保羅的手筆，只是企圖以一未經證實的假設來支持另一未經證實的假設。第二，保羅在他的信裏有時採用早期的禮拜儀式的傳統（例如：林前十六 22；羅十一 33～36）。因此不可以說保羅不可能寫出這頌讚的文字。[22] 事實上，當人們進入禱告或類似的形式時，他們正常的說話或書寫的方式便有所改變；在保羅書信中有夠多的例子，表示他有能力寫出華麗高昂的辭令文字（不管有否依賴傳統）。[23] 第三，甘博自己說明，這頌讚的作者在寫作本段時特別留意到羅馬書的內容（見本段開首），但這頌讚與其他個別的保羅書信或與保羅書信集並無類似的關聯。本段的「『啓示的安排』公式」並不表示摹仿或抄襲，只是反映早期基督教的宣講的一個普遍使用的模式，此模式一定亦以某種形式爲保羅所認識。[24] 馬學而則針對艾理阿的論點

---

20 Dunn 2.913 n.a (continued) 也是認爲，整個頌讚的語調較符合後期的看法，這看法受了西、弗，及教牧書信那較詳細（'more developed'）的「奧祕／啓示」神學所影響。

21 Elliott, art. cit. 129-30. 類似的結論見 Collins, art. cit. 302: 作者認爲這頌讚源自「牧者」（即教牧書信的作者）的圈子，有抄寫員經修改後把它用作羅馬書合適的結尾。

22 Hurtado, 'Romans' 191. 關於第一點，參 Moo III 937 n.2 (continued) 的第三點。Hort（'Romans' 326-29）詳細檢視過本段的詞藻後結論說：這頌讚所用的字詞大部分都已在上文出現過，不能在與羅馬書同期或較早期的書信中找到的則幾乎沒有（唯一清楚的例外是「歷代（χρόνοι αἰωνίοι）」一詞〔提後一 9；多一 2〕，但其意思已包含在林前二 7，十 11 內）。至於這頌讚的濃縮和累積的體裁（常見於保羅較後期的書信），那是由於保羅要把不同的思想和事實壓縮成爲以一個句子表達的一個思想所致。

23 這是 Marshall（'Romans 15:25-27' 172）加上的觀察。

24 Hurtado, loc. cit. (with reference to Gamble 122-23, 108-11).

指出，（在教會聚會中所使用的）禮儀的語言常有別於平常的話語，可以使用平常的用法以外的詞語。我們不應先入為主地決定一個作者（我們自以為認識他的風格）在祈禱的文理中可以或不可以怎樣作，尤其當他納入了傳統的表達方式時，就更是如此。[25]

（二）接受本段為出自保羅手筆者亦大有人在。[26] 用以支持這立場的主要理由是，這頌讚含有不少本書上文的回響：（1）神稱為「那能照著我所傳的福音和所宣講的耶穌基督堅固你們的」（25a），使人想起保羅欲造訪羅馬教會的一個目的（一11：「使你們可以堅固」）[27] 以及本書的主題（16 節：福音是神的拯救能力）；「照著我所傳的福音」（25a）這詞語重複自二章十六節。（2）福音所宣講的是「歷代以來隱藏著的，如今卻顯明出來了」的奧祕（25b～26a），這思想與三章二十一節相似，後者提到「如今，神的義在律法以外已經顯明出來」。[28]（3）這奧祕已「藉著先知們的著作……讓人知道」（26b、c），就像「這福音是神從前藉眾先知在聖經上所應許的」（一2）一樣，凸顯了福音與舊約聖經的信息之連貫一致。「藉著先知們的著作」這詞尤其刻意地回應了卷首的「藉眾先知在聖經上」。（4）奧祕讓人知道的目的是「使人因信而順服，及於萬國」（26c），這與卷首的「在萬族中

---

25 Marshall, loc. cit. 類似的評語見 Snodgrass, 'Romans' 295-96 n.20. 按 Miller 184 的理解，這頌讚像一3～4一樣用了傳統的認信公式，本段與該段構成「首尾呼應（*inclusio*）」。可是，「一3～4採用了傳統的認信公式」這結論是難以肯定的（見《羅》1.173-76），因而米勒的理解值得置疑。

26 E.g., Stuhlmacher 245; Moo II 1160*b*; Hume 229; Edwards 361; Miller 185; Hill 1107*b*; Weima, *Ending* 219; Snodgrass, 'Romans' 293-96; Wright 758*a*, 767*a*-68*b*; Grieb 146; Carson-Moo-Morris, *INT* 247; Ellis, *New Testament* 98-99; Harrison 171（海爾遜 353）。有認為本段是保羅親筆寫的：SH 436; Longenecker, 'Amanuenses' 292（參《帖後》380 註 12）；畢波特 182（參 187）。Lightfoot（'Romans' 317-18）則認為，本段雖然是出自保羅的手筆，卻不是羅馬書原來的一部分。

27 στηρίζω 在本書僅此二次。

28 亦參一17：「神的義」是這裏的「奧祕」的一部分（so Hort, 'Romans' 327）。

使人……相信而順服」（一 5〔新譯〕，參十五 18）構成另一直接的、文字上的聯繫，同時亦反映保羅在全書中的關注，即是要表明福音的恩澤同樣地延及外邦人和猶太人。[29]（5）「榮耀是屬他〔神〕的」（27b，與十一 36b 平行），似乎亦是十五章一至十三節（尤其是 6～9 節）特別合適的回響。[30] 就是這樣，就如開首的話（一 1～7）預示了保羅在信上將要詳加闡釋的主要課題就是福音（參《羅》1.160-61），信末的頌讚濃縮地重拾信上的一些主要題目（特別是「保羅的宣講、奧祕的啓示、先知的著作、福音延及萬邦」、因信而生的順服），兩段構成「首尾呼應」。[31]

甚至不認爲本段是出自保羅手筆的一些釋經者亦認爲，這頌讚是羅馬書合適的結尾。[32] 柯林斯認爲這是由於抄寫員的聰明：他在本段重述卷首一些重要的題目，使這頌讚與卷首的話構成文學上的「首尾呼應」，凸顯了此信的整體一致性。[33] 可是，尤其因爲（如上文〔一〕的討論所表明）用以支持本段並非出自保羅手筆的理由不是決定性的，較自然的看法是：這「首尾呼應」的現象，加上這頌讚裏其他的回響，有力地支持本段是保羅原著的一部分。上文已經辯證，長祝福（十六 24）不是原來的，而我們難以相信羅馬書原來的結尾就是「弟兄括土」（23 節）這幾個字。[34]

---

29 以上四點參 Weima, *Endings* 142-43, 229. See also idem, 'Romans' 364-65; Snodgrass, 'Romans' 294-95; Miller 185-86.

30 見上面註 13 之（3）。

31 *Inclusio*: Hays, 'Isaiah' 206-7 n.6; Schreiner 811; 引句出自 Longenecker, 'Amanuenses' 292. Cf. Stuhlmacher 256-57. 好些釋經者都認爲，這頌讚是信上的主要思想之摘要（e.g., SH 432, 436; Stott 405-6〔斯托得 551〕；Stern 440 甚至稱本段爲「最後的詩體問安，將全書的信息撮要」）。不過，這不等於說這頌讚的功用就是把書信的內容撮要；其功用是以讚美來結束此信（so, rightly, Porter, 'Pauline Letters' 549）。

32 E.g., Cranfield 2.750; Fitzmyer III 218.

33 Collins, 'Rom 16,25-27' 302-3.

34 Moo III 937 n.2 (continued). 關於〔十六 24〕，見上面 803-6 的討論。

因此，雖然（三）另有釋經者認爲，討論中的問題仍然未有定論，目前的情況要求我們採「不可知論」，繼續研究，[35] 筆者認爲立場（二）可取，即本段是羅馬書原著的結束。按這種理解，這頌讚可說與第十一章末的頌讚互相輝映。[36] 保羅在該處曾讚歎神的計畫和作爲，他在信末再次對神發出讚美是不足爲怪的。[37] 但是，爲甚麼在保羅的書信中只有羅馬書以頌讚結束呢？[38] 答案可能是這樣：由於保羅已在第二十節使用了「恩典的祝福」，在加上了第二列的問安（21～23 節）之後，他絕不可能僅以「弟兄括土」作爲本書的結束，因此就把握機會以莊嚴的頌讚作結，將讚美歸給神（就如恩典的祝福願神的恩典臨到人）。[39]

頌讚和祝福（20b）除了在形式上有別，在焦點或方向上亦有不同：祝福是求神賜福給某（些）人，頌讚則表達對神的讚美；故此，祝福的觀點較以人爲中心（儘管祝福的來源是神），頌讚

---

35 E.g., Achtemeier-Green-Thompson, 'Rome' 307; Bockmuehl, 'Romans 16:25-27' 206; Hurtado, 'Romans' 185, 189, 199（引句出處）。後者認爲最好是承認有三個可能：（1）這頌讚是保羅給羅十六的結尾。（2）這頌讚可能是在保羅之後，很早便有人試圖使羅十六獲得比 23 節較「禮儀性（ceremonial）」的結尾之結果（另一試圖是把 20 節的祝福移至 24 節）。（3）這頌讚是有人爲一個只有十四章的羅馬書版本提供合適的結尾之結果。

36 Cf. Hendriksen 2.523; Snodgrass, 'Romans' 294. Schreiner 817 指出，在詳述了保羅福音的特色之後以莊嚴宏偉的頌讚作結是合宜的；因此，這頌讚的長度不是問題。這回答了「這麼長的一段頌讚在保羅書信中並無他例」（Dunn 2.913 n.a [continued]; cf. Elliott, 'Romans' 124）這異議。

37 Marshall, 'Romans 16:25-27' 183-84.

38 Watts（'Romans 1:16-17' 24）提供了以下的答案：哈巴谷在他的疑團獲釋後宣告說：「我要以神我的救主（τῷ σωτῆρί μου）爲樂。主神是我的力量（δύναμίς μου）」（LXX 哈三 18～19）；本書的主題陳述含有這段文字的回響：「這福音是神的能力（δύναμις），這能力有使每一個相信的人得救的功效（εἰς σωτηρίαν）」（羅一 16〔《羅》1.240〕）。就如神昔日曾以隱祕的方式與以色列交往，如今也是這樣；正確的回應是相信。筆者認爲，這解釋的說服力不大。

39 Hort, 'Romans' 323. 作者（324）進一步指出，保羅在首列問安（3～16 節）之後覺得需要發出勸勉（17～20 節），我們不難想像他在次列問安（21～24 節）之後，喜樂地回到神的普世救贖計畫這更高的層面上。

的觀點則純粹以神爲中心。[40] 這頌讚（像新約其他的頌讚一樣）包含四個元素：[41]（一）讚美的對象——原文先以間接受格的「那能堅固你們的」（25a）表達，然後在結束之前才表明所指的就是「那獨一全智的神」（27a）。[42] 第二十五、二十六兩節的其餘部分都是由「堅固你們」這思想引發出來的，主要內容論及奧祕的「啓示」。[43]（二）讚美的元素——「願榮耀歸給祂」是一般中英譯本的譯法；但原文並無動詞，在這裏如在第十一章末（36b）的頌讚一樣，應補充的動詞較可能是「是」字，得出的意思即是，「榮耀是屬神的」（理由見《羅》3.701-2）。[44] 這就是說，頌讚不是把神所沒有的榮耀「歸給」祂，而只是承認祂已有的屬性。[45]（三）時間的表示——對神的讚美要持續，「直到永遠」。（四）證實的回應——「阿們」（同上）。[46] 這四個元素全部反映

40　Weima, *Endings* 135-36.

41　見同上 137 之圖表 5。作者列出十五次；保羅書信的另七次是：羅十一 36b；加一 5；弗三 20～21；腓四 20；提前一 17，六 16；提後四 18。新約其餘的七次是：來十三 21b；彼前四 11，五 11；猶 24～25；啓一 5b～6，五 13b，七 12。Marshall（art. cit. 174-80）詳細檢視了新約的十七個例子（上述的十五次加上：路二 14；彼後三 18）。

42　在原文，前者用分詞片語，後者用雙重的形容詞，兩者對神的描寫同時指出了頌讚神的原因（Marshall, art. cit. 176, cf. 173）。Michel 485 稱這頌讚爲「對神的詩歌」，因其首末皆指向神；雖然這頌讚的首末也提到耶穌基督，但祂是以救恩的促成者（不是頌讚的對象）的身分出現。

43　Cf. Louw 2.142 (with reference to Louw 1 §43 colons 1.4-14). 羅十六的頌讚是新約中最長的頌讚，共 53 字（不包括 27 節受爭議的 τῶν αἰώνων 二字）；cf. Collins, 'Rom 16,25-17' 299.

44　Cf. also G. Kittel, *TDNT* 2.248; Käsemann 424; Marshall, art. cit. 176. Weima（*Endings* 140）指出，以間接受格（加上隱含的 ἐστίν）表達「屬於」之意在世俗的希臘文用法是罕見的；這裏的用法反映希伯來文的語法——以 ל（不需動詞）表達「屬於」之意。

45　在提前六 16 和彼前五 11，「榮耀」被其他的、神的屬性取代（Marshall, art. cit. 174）。關於神的「榮耀」，參《羅》1.488-89。

46　在上述（註 41）的十七個頌讚的例子中，只有啓七 12 的一次是以「阿們」引介的，只有路二 14（、彼後三 18？）和啓五 13b 沒有結尾的「阿們」。啓五 13b 沒有這詞的原因是，這詞在隨後一節出現（Collins, 'Rom 16,25-27' 298）。以上四個元素較全面的討論可參 Weima, *Endings* 136-40; Marshall, art. cit. 175-77; P. T. O'Brien, *DPL* 69.

閃族語法的影響；不容置疑地，新約的信末頌讚的形式源自猶太人的崇拜，保羅及新約其他的作者在他們的書信裏採用了那個形式。[47] 頌讚的首要目的是因神的所是及所為而讚美、尊崇祂；但頌讚亦有勸勉作用，因它（在這裏）提醒讀者神能堅固他們，使他們站立得穩。[48]

十六 25a 「那能照著我所傳的福音和所宣講的耶穌基督堅固你們的〔——〕」

在頌讚開首以「那能……的」[1] 表達頌讚的對象，在新約另有兩次（弗三 20；猶 24）。事實上，從新約的頌讚之概覽可見，與本段這頌讚最相似的就是該二段和提摩太前書一段（一 17）的頌讚；此概覽同時表明，頌讚的基本格式是「榮耀〔是〕屬乎某某的，直到永遠，阿們」。[2] 在這裏，神稱為「那能……堅固你們的」；這不定詞已在一章十一節出現過（解釋見《羅》1.219-20），[3] 在這裏可能是特指信徒需要在眞理和信心方面被建立起來，以致他們不會被假教師（他們是撒但的僕役）所騙（參 17～20 節）。[4]

---

47 Weima, *Endings* 140.

48 Marshall, art. cit. 178. 參較上面註 31（Porter）。Longenecker（'Prayer' 213-14）指出，猶太人的「十八項祝福」包括三類祈禱：崇拜的祈禱（第 1-3 項）、懇求的祈禱（第 4-15 項），和感謝的祈禱（第 16-18 項）；他認為「十八項祝福」的所有特色都在保羅書信有關禱告的資料中出現，這很可能反映了保羅的禱告生活（這受他的猶太經驗所支配）的基本結構。作者認為本段是屬於「崇拜的祈禱」此類別的「結束的頌禱（closing eulogy-type prayers）」的一個例子（217）。

1 τῷ δὲ δυναμένῳ. Käsemann 423 認為 δέ 在此同時有引介和撮要的意思。它較可能只是相當於英文（非指時間）的 'Now'（KJV, RSV, NIV, NKJV, NRSV, NAS），其作用是開始新的段落。δύναμαι 在上文已用了四次（八 7、8、39，十五 14）；參《來》1.193 註 55。

2 See Marshall, 'Romans 16:25-27' 174-75.

3 Cf. *EDNT* 3.276 (3); Stott 403（斯托得 548）。

4 Cf. Murray 2.240; Knox 667. 保羅寫此信的主要目的，就是「與羅馬信徒分享他的福音；他深信透過在信上的宣講，會堅固他們的信心」（《羅》1.111）。

「照著我的福音」這介詞片語有不止一種解釋，例如：（一）葛嵐斐將這片語連於不定詞「堅固」，得出的意思即是：神能在你們對福音的相信和順服上堅固你們。[5]（二）史利雅給予這片語雙重的意思：保羅的福音是神藉以堅固信徒群體的媒介，也是他們要被堅固去符合的標準。[6] 不過，（三）原文片語在新約出現的另二次（二16；提後二8），其意思似乎都是「照著我所了解的、福音的教訓」，在此宜作同樣解釋：照著保羅所傳的福音，神能夠堅固信徒；其含義即是，福音教導我們，神能夠堅固、扶持祂的子民，就如猶大書的頌讚（24節）所說的。[7] 如在二章十六節，「我的福音」所指的不是一個特別的「保羅的福音」，而是保羅受託傳揚的共同的福音。[8]

「和所宣講的耶穌基督」新譯本作「和耶穌基督所傳的信息」，即「耶穌基督」在原文是主詞所有格；[9] 按這種理解，有認為保羅在這裏是強調他所傳的福音與耶穌在世時所傳的信息是一致的。[10] 不過，「宣講」的原文名詞在保羅書信的另五次皆指使徒關於耶穌基督的死與復活之宣講（林前一21，二4，十五14；提後

5　Cranfield 2.809. Marshall（art. cit. 179 n.18）認為這解釋不足以表明此片語的意思。

6　Schlier 452-53. Similarly, Dunn 2.914; Moo III 938; Schreiner 811. 後一個意思參思高：「他有能力堅固你們，使你們合乎我所傳佈的福音」。

7　Marshall, art. cit. 179. 作者認為也可以這樣說：第八章所表達有關「堅忍（perseverance）」的思想，在這裏被撮述。

8　見《羅》1.384-85 連註 29。Cf. Cranfield 2.809-10; Wilckens 3.148; Byrne 463; Wright 768*b*; U. Becker, *DNTT* 2.112; Fung, 'Observations' 82-83. 相反的意見參 SH 433; Denney 724*a*. Chae 297, 307 認為，保羅藉此片語表達他以外邦人的使徒之身分所闡釋的福音之含義，即是基督的救贖工作使猶太人和外邦人在神的救贖計畫裏有同等的地位（參下面註 13）。Schreiner 811 也是認為，「我的」將焦點放在保羅向外邦人傳福音的獨特呼召。但「神能堅固你們」的「你們」顯然包括猶太信徒在內。Reasoner 234 認為，羅馬的衆教會並無使徒所立的根基，保羅在信上清楚地講解他的福音，使他在羅馬的聽衆可以跟從。但參《羅》1.82-83 之（二）。

9　'Ιησοῦ Χριστοῦ = subjective genitive: DM §90 (5 a). 亦參鮑 2.202 註 97。

10　G. Friedrich, *TDNT* 7.716 n.16.

四 17；多一 3），[11] 這似乎提示「耶穌基督」在這裏應視爲受詞所有格，意即「所宣講的」就是耶穌基督（參：林前二 2）。[12] 又有認爲「和」字將「我所傳的福音」與「所宣講的耶穌基督」分開，二者的關係是：耶穌的見證和應許就是保羅的福音之前提。[13] 不過，原文小字在這裏較可能有解釋的功用，意即「照著我所傳的福音，那就是說，關於耶穌基督的宣講」。[14] 換言之，二詞基本上是同義的：保羅所傳的福音就是關於耶穌基督的宣講，耶穌基督就是這福音的主題和內容。[15]

十六 25b　「照著奧祕的啓示，這奧祕是歷代以來隱藏著的，」

十六 26　「如今卻顯明出來了，並且藉著先知們的著作、照著永恒的神之命令讓人知道，使人因信而順服，及於萬國〔——〕」

這幾句話與上文的聯繫主要在於首個介詞片語「照著奧祕的啓示」，其餘的部分是形容「奧祕」的一連三個分詞片語（三個分詞在經文以楷體顯示）及其修飾語。[1] 這個介詞片語（一）理論上

11　κήρυγμα 在新約另外出現二次（不包括可十六 8 的異文），指先知的宣講（太十二 41 ‖ 路十一 32）。

12　Ἰησοῦ Χριστοῦ = objective genitive (BDAG 543 [s.v. κήρυγμα, 2]; Thayer 346 [s.v.]; Cranfield 2.810; Moo III 938 n.12; Schreiner 812) / genitive of content (Barrett 262).

13　Schlatter 278（「前提」英文原作 'premise'）；這似乎假定了 Ἰησοῦ Χριστοῦ 是主詞所有格（屈梭多模〔see Bray 380*a*〕也是認爲，所指的是耶穌自己所宣講的事）。Chae 298 強調保羅這「和」字區別福音和宣講這兩個項目，表示他所傳的與其他傳道者有別（參上面註 8）。

14　I.e., καί = epexegetic (BDF §442[9]; Schreiner 811) / explicative (Käsemann 425; Cranfield 2.810; Schlier 453; Wilckens 3.148; Moo III 938 n.13; Longenecker, 'Paul' 115 n.89). τὸ εὐαγγέλιόν μου 與 τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ 的平行提示，κήρυγμα 在這裏所指的不是宣講的活動（Käsemann 424; Fitzmyer II 754），而是所宣講的信息、內容（L. Coenen, *DNTT* 3.53; C. Brown, *DNTT* 3.61; cf. R. H. Mounce, *DPL* 735*a*）。

15　Murray 2.241; Bruce 268; Davidson-Martin 1048*a*; Moo II 1160*a*; Byrne 463. 另有釋經者將二詞視爲重言法（hendiadys: Snodgrass, 'Romans' 296 n.21）；Black 216 得出的意思即是：「那能藉著（κατά）我所宣講的耶穌基督的福音堅固你們的」。

1　參十六 25～27 註釋引言註 1、2（上面 807）。

可連於上文的不定詞「堅固」（25a），並視爲與上一個介詞片語「照著我所傳的福音和所宣講的耶穌基督」平行，得出的意思即是，神堅固信徒的工作是照著保羅所傳的福音以及照著奧祕的啓示。[2] 較自然的做法是（二）將此片語連於「我所傳的福音」或「所宣講的耶穌基督」[3]（上一段已指出此二詞幾乎是同義的），得出的意思即是：福音，就是關於耶穌基督的宣講，是照著奧祕的啓示。[4] 這表示福音是與這奧祕和諧一致的，並暗示透過福音的宣講這奧祕便被人知道。[5]「奧祕」一詞已在上文出現一次（十一25），[6]「啓示」這名詞兩次（二 5，八 19）。[7]

關於這「奧祕」，保羅提出三點：第一，「這奧祕是歷代以來隱藏著的」（25b）。「歷代以來」（和修）原文 [8] 有「從永遠以

2　So, e.g., Louw 1 §43 colon 1.6; Elliott, 'Romans' 129.

3　依次見（例如）：Denney 724*a-b*; Murray 2.241; Moo III 939; 及 SH 434; Cranfield 2.810; Longenecker, 'Paul' 115.

4　Schreiner 812 指出，從造句法的角度看，（二）比（一）自然，且爲這裏與一 1～5 的相似所支持：保羅在該處說，他所傳的福音實現了舊約所應許的，他邀請外邦人因信而順服。一些釋經者認爲福音的宣講和奧祕的啓示可認同爲一：Denney 724*b*; Coppens, 'Mystery' 142; W. Mundle, *DNTT* 3.314. Brown（'*Mysterion*' 447）認爲，這是將「奧祕」與基督等同的首個例子，如此等同在監獄書信裏將進一步發揮。

5　Marshall, 'Romans 16:25-27' 180.

6　見《羅》3.600。特別留意該處註 7 上半。Longenecker（'Paul' 114-15）認爲在羅十六 25～27、西一 26～27，和弗三 1～11 這三段，保羅是以「奧祕別沙（*raz-pesher*）= 奧祕之解釋」的方式來理解救恩歷史之展現。Fitzmyer（'Background' 27-28）指出，庫穆蘭文獻（1QpHab〔第一洞穴所發現之哈巴谷註釋〕七 1～5）與保羅相同之處是二者皆以奧祕（*raz*, μυστήριον）爲盛載者（'a carrier'），但所盛載之內容則不同。

7　ἀποκάλυψις, 保羅書信另十次，新約共十八次。詳參《帖後》84-85。

8　χρόνοις αἰωνίοις = 'for long ages' (RSV, NEB, NRSV), 'for long ages past / in the past' (NIV, NAS / TEV), 'for endless ages' (NJB). χρόνος 的複數表達由較短的多段時間構成的一段長時間（so Dunn 2.915）。χρόνοις = dative of time (Zerwick §54) or temporal dative (BDF §201), of duration of time (MHT 3.243). 古典希臘文用直接受格表達爲時多久之意；後古典希臘文則用間接受格（如在這裏），主要與及物動詞（偶亦與被動語態）連著使用，若動詞爲不及物動詞則保留直接受格。

來」（思高）、「從時間的開始」之意。[9]「隱藏著」的原文動詞在新約的另九次都是不及物的「不作聲、閉口不言」之意，只此一次（被動語態）有及物的「使不作聲」之意。[10] 在目前的文理中，「使不作聲」其實只是相當於「使〔人〕知道」（弗一9，三3，六19；參：西一27）、「宣傳」（林前二1）、「講」（西四3）、「告訴」（啓十七7）等詞的反面詞；[11] 這裏的「不作聲」（被動語態完成時態分詞）與「隱藏」（林前二7；弗三9；西一26〔也是被動語態完成時態分詞〕）的分別，只是在於奧祕被認爲是聽得見或看得見之別。[12] 因此，在這裏譯爲「隱藏著」（現修）至少是正確的意譯，儘管「隱藏不言」（新和）、「隱祕不宣」（呂譯）、「秘而不宣」（思高）等譯法可說是較貼近原文。[13]

Porter 99 稱之爲 'locative of time'; DM §95 (4) 則稱之爲 'instrumental of measure'. H. Sasse（*TDNT* 1.199, 209）認爲，χρόνοι αἰώνιοι（亦見於提後一9；多一2）只是 αἰῶνες 的變體，因爲嚴格而論，'eternal times' 是言辭上的矛盾。

9 LN 67.133; Dunn 2.915: 'from the beginning of time'; cf. 'since the world began' (KJV, NKJV). Morris 546-47 則認爲所指的是神的永恒，不是從創世到基督（首次）降臨那段時間。

10 另九次爲：路九36，十八39，二十26；徒十二17，十五12、13；林前十四28、30、34。Cf. W. Radl, *EDNT* 3.242*a-b*.

11 在上述經文中，動詞（依次爲：γνωρίζω, καταγγέλλω, λαλέω, λέγω）的受詞皆爲「奧祕」。

12 Cranfield 2.810 n.3. 原文依次爲：σεσιγημένου, ἀποκεκρυμμένην, ἀποκεκρυμμένου, ἀποκεκρυμμένον. Snodgrass（'Romans' 295）指出，正因爲第一和第二個字有同樣的含義，二者同樣是指「奧祕」，認爲本段的神學（與被假定存在於以弗所書和歌羅西書的「啓示模式」相似）是後期的，這說法不能成立，因它在林前二6～16已表達出來了（cf. Wright 768*b*）。

13 Cf. 'hidden / kept secret' (NIV, TEV / KJV, RSV, NKJV, NRSV, NAS, NJB, CEV), 'concealed' (BDAG 922 [s.v. σιγάω, 2]), over against 'kept silent / in silence' (Porter, *Aspect* 396 / NEB; Thayer 574 [s.v.]). Käsemann 425 將此句和創世之前的寂靜無聲（參：次經以斯拉肆書六38～39，七30；僞經巴錄貳書三7）拉上關係；但這裏所指的是救恩歷史的兩個階段（隱藏、顯明），因而與創世前的寂靜不同（Bockmuehl, 'Romans 16:25-27' 206 n.69）：打破寂靜的不是創世之舉，而是基督的顯現；這裏所指的自然也不是次經所羅門智慧書所說的「萬籟俱寂」，那時「你全能的聖言……降到這應毀滅的地上」（十八14、15〔思高〕）（Wilckens 3.148-49）。

原文的被動語態表示，將這奧祕隱藏起來的是神；[14] 其完成時態則強調這奧祕以往被保持祕密的狀況。[15]

這歷代以來隱藏的奧祕是甚麼呢？（一）蕭華認為是指外邦人得以被納入神的子民之內。[16] 按朗列科的解釋，從保羅提到「我的福音」（25a）以及他堅持（加一 11～二 10）他的福音是「藉著耶穌基督的啓示而得的」（一 12，呂譯）可見，這奧祕是他認為自己獨特地領受的。在以弗所書（三 6～8），他明白地將他獲賜解釋之鑰匙的奧祕（甲）和他向外邦人的工作以及外邦人與猶太人在神面前為平等的（乙）連起來。故此，保羅藉啓示領受的福音並非在所宣講的內容上有別於早期教會所傳的福音，而是包括了對「這些末後的日子之救恩歷史的模式」的一種新的了解——這種對救恩歷史的模式之新了解認為，直接向外邦人傳福音是合法的，信主的猶太人和信主的外邦人在神面前是平等的。[17] 不過，（二）按上文所採納的理解，「我所傳的福音」並不是指獨特的「保羅的福音」。而且，本段的經文本身沒有很多地方在內容上是超越耶穌在福音書所說的話（路十 23～24；參：太十三 16～17）的；這頌讚所說的奧祕比歌羅西書和以弗所書所說的也較為籠統。[18] 因此，這奧祕宜較籠統地理解為「神藉著基督完成，又

---

14 σεσιγημένου，像隨後的兩個分詞（φανερωθέντος, γνωρισθέντος）一樣，是 divine passive（Wilckens 3.149; Dunn 2.915）。

15 Moo III 939 n.19. 如 Fanning 138-39 所指出，完成時態的動詞的重點，通常是在一種現存的狀況，而不在引致該狀況的行動（參《羅》2.35 連註 11）。完成時態的分詞也是一樣：它常強調最後的狀況（而只暗示之前的行動），這意思在被動語態的分詞顯得特別清楚；σεσιγημένου 所指的是「過去的情況」（416-17）。Porter（*Aspect* 255）稱之為 'the perfect as stative aspect' 的例子。Morris 546 謂完成時態表示那緘默是永久的；但這解釋顯然是不對的，因經文隨即說「如今卻顯明出來了」。

16 M. Silva, *DPL* 638*a*: 'the glorious reception of the Gentiles into God's fold.'

17 Longenecker, 'Paul' 115. Cf. 116: 保羅認為自己已獲賜解釋現今的救恩歷史之模式的鑰匙。

18 Bruce, 'Gospel' 328.

藉著福音顯明出來的救贖計畫」。[19]

關於這奧祕，保羅提出的第二點是，這奧祕「如今卻顯明出來了」（26a）。「卻」字提示對比：「如今」與「歷代以來」相對，指救恩歷史意義的「如今」，即是救恩的新紀元（參：三21、26）；[20]「顯明出來」與「隱藏著」相對。[21] 三章二十一節曾用「顯明」原文的完成時態來表示，神的義在福音所說的事件中（參：林前十五 1～8）一經顯明後，便直到如今仍是顯明的；這裏用的是過去不定時時態，重點在於顯明的行動已發生。[22] 換句話說，這奧祕在福音事件中（耶穌基督的生平、受死、復活與升天）已決定性地顯明出來（本節），但這一次顯明的奧祕（神的救贖計畫）仍在人類歷史上藉著福音的宣講繼續被顯明出來（參一 17）。[23]

關於這奧祕的第三方面是：「並且藉著先知們的著作、照著永恒的神之命令讓人知道，使他們因信而順服，及於萬國」（26b～c）。這可細分為數點。（一）「並且」這原文小字清楚表示，「藉著先知們的著作」這介詞片語不是連於上文的「顯明出來」，而是連於下文的「讓人知道」；[24] 這奧祕被顯明出來，和這

---

19 《羅》3.600。Cf. Ladd, *Theology* 383: 這奧祕實質上與福音和（有關）耶穌基督的宣講同義，只是放在神全部的救贖計畫之角度來理解。

20 見《羅》1.474、511。Cf. Schlier 453-54.

21 這種對比是關乎啓示的論述之標準格式（L. T. Johnson 223）。E. J. Schnabel（*DPL* 972*a*）引 M. Wolter 的意見指出，保羅的「從前隱藏、如今顯明的奧祕」這主題跟「隱藏的智慧在律法裏顯明」這觀念有相似之處。但參《羅》3.367-70 之（五）。

22 Fanning 116. 參較《羅》1.474-75 連註 4。φανερόω（一 19，三 21）參《羅》1.288 註 13。

23 Cranfield 2.811. 參《羅》1.244-45。「顯明」在一 17 原文爲 ἀποκαλύπτω, 即是與十六 25b 的「啓示（ἀποκάλυψις）」同字根的動詞。

24 Käsemann 421 的譯文略去 τε 字，因而得出 'but is now disclosed by the prophetic writings' 這譯法。Cranfield 2.811-12 指出，如此一來，25b～26c 所涉及的對比變成這奧祕從前隱藏著（甲）和它如今藉著先知們的著作已顯明出來（乙）的對比。但這並不是我們所預期的對比；我們所預期

奧祕讓人知道，是兩個步驟，[25] 儘管原文這小字同時提示，二者的關係十分密切——這奧祕一經顯明，它的「讓人知道」是必然隨之而來的。[26]

（二）這奧祕是「藉著先知們的著作」[27] 讓人知道的。有認為「先知們的」這形容詞在這裏與「對啓示作見證的」同義，因而「先知們的著作」是指較後期（舊約聖經之後）的、被（本段的編者）認為是「先知性」的作品，包括保羅的書信（尤其是羅馬書）在內。[28] 可是，姑且假定這頌讚是冒名之作，它也是冒保羅之名寫的，而對保羅而言「先知們的著作」肯定是舊約聖經；況且保羅從來沒有描寫自己的著作為預言。此外，這段話也是編者仿照卷首的話（一 1～2）寫成的，該處以福音為舊約聖經之應驗。[29] 但若（如上文[30] 所辯證的）這頌讚是保羅原著的一部分，則「先知

的自然是（甲）與這奧祕在福音的事件中，以及在這些事件其後被宣講中，顯明出來（丙）的對比。τε 字肯定是原來的（so also SH 434）。（葛氏的評語原亦針對巴列特的《羅馬書註釋》初版 286，但 Barrett 263 已修正初版的錯誤，不再將 τε 字略而不提。）

25 Bockmuehl, 'Romans 16:25-27' 207.

26 Denney 724*b*. Cf. Thayer 616 (s.v. τε): 這字表示它所聯繫之二物有一內在的關聯。筆者認為，正文的看法勝於（1）Dunn 2.915 的解釋：γνωρισθέντος 句（即 26b～c）只是 φανερωθέντος（26a）之詳述；及（2）Marshall（'Romans 16:25-27' 181）的見解：26b～c 似乎是 26a 的闡釋（'exegesis'）。

27 διὰ γραφῶν προφητικῶν. Hume 230 指出，太二十六 56 有類似的詞語：「先知所記載的（αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν）」（思高）。προφητικός 在新約另外只出現一次（彼後二 19：τὸν προφητικὸν λόγον），也是指舊約的先知（G. Friedrich, *TDNT* 6.830）。一些古卷在「藉著先知們的著作」之後還有「及我們的主耶穌基督之顯現」等字；但外證表明這不是原來的，可能是為了禮儀之用（Elliott, 'Romans' 127）在提前六 14／提後一 10 的影響下（Dunn 2.913 n.b / Käsemann 424; Schreiner 817）被加進來的。

28 依次見：Käsemann 426（引句出處），cf. *EDNT* 3.186*a*; 及 Pesch 110*b*; Byrne 463. Wilckens 3.150 認為，編者是保羅的門生，他所指的是那些正在成為聖經正典的過程中的著作，其「先知性」的素質（對他而言）正是在於它們對「奧祕」的啓示。

29 依次見：Dunn 2.915; Schreiner 813.

30 十六 25～27 註釋引言第二至第七段（上面 807-14）。

們的著作」可肯定地理解爲舊約聖經。[31]

這奧祕「讓人知道」既是隨著它的「顯明出來」發生，而這「顯明」又是「如今」這救恩新紀元之內的事，因而「讓人知道」也是「如今」發生的事；那麼，保羅說福音的奧祕是藉著舊約聖經讓人知道，這是甚麼意思呢？答案可能是這樣：基督的救恩事件發生之後，神的子民獲賜對舊約聖經的新了解；保羅早在三章二十一節便已指出，舊約聖經對「神要在律法以外施行拯救」這眞理作了見證；[32]舊約聖經預示了神要如何施行拯救，奧祕的顯明就是舊約的應許之應驗（參一2），而受託將這奧祕藉著宣講「讓人知道」的傳道者（如保羅）借助於舊約聖經的應許和預示，來解釋他們所宣講的、在福音的事件中所顯明的奧祕（參〔例如〕：林前十五3、4〔「照聖經所說」〕；羅九33）。[33]在這個意義上，先知們的著作就是藉以解釋有關耶穌基督的宣講之媒介。[34]與此同時，這奧祕「歷代以來隱藏著」（因而也是隱藏在舊約裏）（甲）與這奧祕如今「藉著先知們的著作〔即舊約〕讓人知道」（乙）二者之間存在著某程度的張力：與福音的啓示之清晰相比，舊約可說是把這奧祕隱藏著；但在應許已得應驗的事實底下，舊約的應許和預示的眞正意義便顯明出來，以致可用來幫助這奧祕的宣講（讓人知道）。[35]

---

31 So, e.g., BDAG 891 (s.v. προφητικός); Denney 724*b*; Moo III 940; G. Schrenk, *TDNT* 1.752. Black 216 則把兩約之間的天啓文體類作品包括在內。（後者的名單可參黃錫木：《典外文獻》30-31。）

32 見《羅》1.477-78。

33 Cf. Cranfield 2.812; Marshall, 'Romans 16:25-27' 181; Stott 404-5（斯托得 549-50）。Bockmuehl（'Romans 16:25-27' 207）認爲，γνωρισθέντος 的過去不定時時態表示，讓人知道的行動已告完成。但這時態可視爲著眼於這行動的事實，不是在於此行動是否已完成。參較十二 1b 註釋首段之（二）。

34 Barrett 263.

35 Cf. Bruce 269; Schreiner 814.

（三）這奧祕「讓人知道」是「照著永恒的神之命令」。介系詞「照著」在此同時包括「遵照」及「由於」之意。[36]「永恒的神」這稱謂在新約僅此一次，但在舊約及其他的猶太文獻是個熟悉的詞語。[37] 用在神的身上，「永恒」不僅包含「無限的時間、無始無終」之意，也包括「超越時間」之意。[38]「照著神的命令」有兩次分別指保羅被委爲使徒（提前一 1）及受託傳神的道（多一 3）；但在這裏，「命令」不是指一明確的命令（如在〔除了該二節外〕林前七 25），[39] 而是指神「要在救恩歷史的這個時間（如今）使奧祕被人知道」的旨意。[40] 這旨意的含義就是，福音要被傳給萬邦。

（四）這奧祕「讓人知道」的目的是「使人因信而順服」。這詞重複自一章五節，與該處構成「首尾呼應」；這詞的解釋見該處註釋（《羅》1.188-90）。[41]（五）「及於萬國」原文片語有兩

---

36 BDAG 512 (s.v. κατά, B 5 a δ); Moo III 940 n.27.

37 H. Sasse, *TDNT* 1.200-2; Dunn 2.916. 參（例如）：LXX（θεὸς αἰώνιος）創二十一 33；賽四十 28；次經巴錄書四 8；（ὁ θεὸς [. . .] ὁ αἰώνιος）賽二十六 4；次經蘇撒拿傳 35，狄奧多田版本 42。此外，「那永恒者（ὁ αἰώνιος）」一詞在巴錄書以全部四個格的形式出現（四 10、14〔主格〕、20〔直接受格〕、22〔間接受格〕、35，五 2〔所有格〕）。

38 H. Sasse, *TDNT* 1.208. Guthrie（*Theology* 111）認爲，神可正當地稱爲「永恒的」，因祂沒有改變，因而是不朽的。

39 ἐπιταγή 在保羅書信另外出現三次（新約只此七次），一次的意思是「權柄」（多二 15），餘下兩次在「不是命令／吩咐（οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν）」（新譯：林前七 6／林後八 8）一語中。Cf. W. Grimm, *EDNT* 2.41*b* (§3). Marshall（*Pastoral* 130）指出，這是個很強的字，表達上級的命令；它可指統治者的諭令（但三 16；次經以斯拉叁書一 18〔LXX 16〕；所羅門智慧書十四 17；僞經馬加比叁書七 20；）或神的指示（十八 16，十九 6）。

40 Cf. Elliott, 'Romans'127; Moo III 940; Schreiner 813（引句出處）。Stott 405（斯托得 550）則認爲，討論中的片語一定是指向普世傳福音的使命：這使命是由復活的主基督發出，但基督的背後是永恒的神。但此解釋不及正文所採納的自然。

41 Cf. Peterson, 'Paul' 193 n.50 (continued): 由信心推動、倚賴著信心的順服（=《羅》1.189 之〔6〕）。這詞語在本節的其他解釋包括：（1）Schreiner and Caneday（*Race* 164）解爲「服從

個可能的解釋：若把它連於分詞「讓人知道」，得出的意思便是，這奧祕「向萬國顯明出來」（新譯）。[42]但它較可能是形容前一個片語的，意即「使人因信而順服」這目的要「及於萬國」。[43]（四）、（五）兩點合起來的意思即是，這奧祕「讓人知道」的目的就是，使萬國信而順服。[44]

十六27　「那獨一全智的神，藉著耶穌基督，榮耀是屬祂的，直到永遠。阿們！」

「那獨一全智的神」這首個片語重拾「那能堅固你們的」（25a）一詞（二者皆為間接受格），表明了這頌讚的對象是神。該句的焦點是在於神的能力，因為這與堅固信徒特別有關；這裏的焦點則是在於神的智慧，其原因似乎是，上文所說的奧祕

福音，說得明白點即是信」，因信心是表達於順從（=《羅》1.189-90之〔5〕）。（2）Fitzmyer III 212（cf. 218）譯為「信心的委身」。（3）Wright（'Reading Romans' 401）解釋為「敬拜真神」。（4）Curkpatrick（'*Romans*' 16*a*）將「因信而順服」和「藉著愛表達出來的信」（加五6，新譯）等同。（5）Miller 提出新穎的解釋：此順服是指將一己完全獻上給神的末世性的敬拜之舉（175），即是要按照基督的榜樣彼此接納，使神得榮耀（21）（參上面578註13之〔1〕）。他不滿意這詞「典型地被放在保羅的神學與宣教這籠統的文理中，而不是作為他對羅馬信徒的明確教導的一部分來解釋」（178-79）。可是，這詞已在一5出現過，而且正是在「保羅的神學與宣教」的文理中出現（亦參十五18）。（6）Nanos 211-12, 237 甚至認為，這詞是指信主的外邦人要服從使徒的諭令（徒十五23～29），即是遵守「義的外邦人」必須遵守的行為守則。參十三3b～4a註釋註27；十三4b～d註釋註7之（2）；十三7註釋註10之（2）（上面248-49；251；265-66）。此解釋並無說服力。

42 Cf. 'made known to all nations / to all the nations / to all the Gentiles' (KJV, RSV, NEB, NKJV, TEV / NAS, NJB / NRSV); Louw 1 §43 colon 1.14.

43 So, e.g., SH 434; Schreiner 815 n.6. 支持此立場的理由是（Marshall, 'Romans 16:25-27' 180 n.20），在保羅書信裏 γνωρίζω 的間接受詞幾乎總是以間接受格表達（林前十二3，十五1；林後八1；加一11；弗一9，三3、5、10，六21；西四7、9）；唯一的例外是腓四6（πρὸς τὸν θεόν），其文理是禱告。故此，εἰς τὰ ἔθνη 內的介系詞較可能是表達「及於（as far as）」之意（Morris 547 n.85; Mounce 283 n.90）。

44 Cf. NIV: 'so that all nations might believe and obey him'. ἔθνη 在一5肯定是指外邦人（見《羅》1.190-91），在本節則較籠統地指「萬國」（Byrne 464），因「信而順服」這目的是普世性的。

（25b～26 節）使人留意到神的智慧並為此讚美祂。[1] 故此，這片語較可能的意思是「惟一全智的〔神〕」（思高），[2] 而不是「獨一無二、大有智慧的神」（呂譯）。[3] 與此同時，我們不能想像保羅稱神為「惟一全智的神」而不同時想到祂是獨一的神：就事實而論，祂是獨一的神，亦只有祂具備在「奧祕的啓示」中所彰顯的智慧。[4] 無怪乎現代英文譯本在此意譯為：「那獨一的神，惟有祂是全智的」。[5] 如俄利根所言，神稱為「智慧的」有別於人稱為智慧的：一個智慧的人只是有分於智慧，神卻是智慧的源頭。[6]

第二個片語「藉著耶穌基督」在這頌讚的文理中出現，所表達的可能是類似猶大書的頌讚（25 節：「願榮耀……藉著我們的主耶穌基督……歸給獨一的上帝」，新譯）、歌羅西書三章十七節

1　Murray 2.243. 這頌讚將神的能力和祂的智慧並列；巴刻（《認識神》72）就此評論說：「沒有權能的智慧是可憐的，是折斷的蘆葦。沒有智慧的權能只會是可怕的；但在神裏面，無限的智慧和無際的權能連在一起，這就使祂絕對配受我們最完全的信靠。」

2　及多數英譯本：'the only wise God' (RSV, NIV, NRSV, NAS, NJB, CEV), 'God only wise' (KJV), 'God, alone wise' (NKJV), 'God, who alone is wise' (NEB). So also Cranfield 2.814; Schlier 455; Moo III 940. Hume 230 指出，'the only wise God' 的意思不是說神是唯一有智慧的神，其他的神祇都是愚蠢的；而是說，只有神是智慧的。

3　Dunn 2.916 則認為不必在二者之間作選擇，因兩者皆為「一神的認信」。

4　依次見：Morris 547; Murray 2.243.

5　TEV: 'To the only God, who alone is all-wise'.

6　Origen (see Bray 381*a*). Collins（'Rom 16,25-27' 299-300）認為，單是「獨一」和「全智」這一對形容詞便足以使人懷疑這頌讚是否出自保羅的手筆；因前者沒有在（其他）公認的保羅書信中用來形容神（但參：提前一 17；亦參：猶 25），後者更沒有在任何其他的保羅書信用來形容神。事實上，σοφός 在新約他處沒有用來形容神，除了作為猶 25 的異文，而後者顯然是受了本節的影響所致（Marshall, 'Romans 16:25-27' 179-80）。可是，如馬學而（同文 180）所指出，這首個片語顯然與羅馬書的文理相符：保羅在上文（三 30）就曾辯證，神不僅是猶太人的神，也是外邦人的神，「因為那要因信稱那受割禮的為義、也要因信稱那未受割禮的為義的神，是一位」（《羅》1.555；參：林前八 4、6；弗四 6；提前二 5）；「全智」則重拾了上文的另一個思想（十一 33a，也是在頌讚的文理中）——「神在祂（要叫猶太人和外邦人同蒙憐憫）的救恩計畫裏（包括這計畫的實行）所彰顯的智慧」（《羅》3.692）。

（「藉著他〔主耶穌〕感謝父神」；參：羅一8），和彼得前書二章五節（「藉著耶穌基督獻上為上帝所悅納的屬靈祭物」，現修）所表達的思想，即信徒是藉著那為他們「開了一條又新又活的路」（來十20）的中保耶穌基督（參：提前二5），才可以親近神，向祂獻上感謝、讚美，或其他的屬靈祭物。[7]

最後一句原文以關係代名詞「他」字開始，因而造成文法上不連接的現象；[8] 從而亦引起榮耀是歸給誰（神抑基督）的問題。（一）有認為應省略此字。[9] 這樣一來，文意便十分清晰：榮耀藉耶穌基督歸與唯一全智的神。可是，古卷的證據有力地支持此字是原來的，此字也是「較難懂的抄法」，把它省略或以簡單的代名詞（不是關係代名詞）「他」字代替，看起來都是抄寫員試圖避去文法上的不連接、使句子變得完整的結果。[10]（二）這字是保羅的代筆人德提在原信上造成的錯誤。[11] 但此解釋有點「找人作代罪羔羊」的意味。（三）巴列特認為，「他」字的前述詞自然是「耶穌基督」（很難越過這名字而將「他」連於「神」）；本段的作者忘記了先前已用了間接受格來指神，現在將榮耀歸給基督。[12] 但上文的「那能堅固你們的」（25a）和「獨一全智的神」（27a）已清楚表明作者所要表達的是「榮耀歸給神」的思想，而後者很不可能這麼輕易地變成「榮耀歸給基督」。[13] 因此，關係代

---

7 參《羅》1.206；Kelly, *Peter* 92.

8 見十六25～27註釋引言註1（上面807）。

9 E.g., SH 436; BDF §467. Marshall（art. cit. 176 n.14）認為原來並無 ᾧ 字，而是有抄寫員沿用著最熟悉的頌讚公式（參：加一5）把它加插進來的。參較下面註17（Denney）。

10 Metzger 540; Cranfield 2.813; Dunn 2.913 n.c; Schreiner 818. 這些試圖包括以 εἴη 取代 ᾧ ἡ.

11 SH 436 提出此可能。

12 Barrett 263. Hume 231 認為，也許本段的作者欲表達這樣的意思：「願榮耀藉耶穌基督歸給獨一全智的神，願榮耀也歸給耶穌基督」。此解釋欠缺說服力。

13 Cf. Marshall, art. cit. 176 n.14: 'this seems most unlikely'. Denney 725*b* 的評語適用於此：'though it saves the grammar of the last clause, it sacrifices that of the whole sentence.'

名詞「他」字的前述詞必定是「神」。[14] 在這前提下，（四）葛嵐斐認為關係代名詞在此相當於指定代名詞「他、那（人）」字，它重拾上文的「那能堅固你們……獨一全智的神」。[15]（五）另有認為以關係代名詞「他」字當作「那」是禮儀上的用法，藉此引介會眾的回應。[16]（六）可能最簡單和自然的解釋是：在加插了一大段話（25b～26 節）之後，保羅忘記了他的句子原來的結構，因而多餘地使用了關係代名詞「他」字。[17]

「直到永遠」有古卷作「直到永永遠遠」。[18] 葛嵐斐認為長公式是原來的，被抄寫員縮成在新約裏較常見的短公式；但較可能短公式才是原來的，因抄寫員不會把長公式縮短。[19] 此詞的解釋請參《羅》1.307。「阿們」（參九 5，十一 36）加強和證實了前面的頌讚，意即「事實是這樣」，榮耀確是屬於「那能堅固你們的……獨一全智的神」。[20]

---

14 So, e.g., Black 216; Dunn 2.916; Mounce 283; Hendriksen 2.518 n.440; Elliott, 'Romans' 128. Wright 769*b* 則認為是同時指神和耶穌基督。

15 Cranfield 2.813; Byrne 464. 即是以 ᾧ 為相當於 ἐκείνῳ. Morris 548 n.88 以之為具「重續（resumptive）」的作用："'To the only wise God . . . to him, I say, be glory for ever" (Hodge).'

16 So, e.g., Käsemann 423; Schlier 452; Dunn 2.914; Wilckens 3.148.

17 MHT 3.343; Moo III 941 n.34. Denney 725*b* 認為保羅在忘卻了原來的結構後以一熟悉的頌讚公式（加一 15；提後四 18；來十三 21）作結。參較上面註 9（Marshall）。如 Wright 769*b* (cf. 768*a*) 所暗示，一個小心地模倣保羅的冒名者是不會有膽量寫出這種笨拙的文法的。

18 即是在 εἰς τοὺς αἰῶνας 之後還有 τῶν αἰώνων 二字。

19 依次見：Cranfield 2.813 n.2; 及 Metzger 541; Schreiner 818; Dunn 2.913 n.d; Moo III 936 n.1. 本書上文用的是短公式（一 25，九 5，十一 36；另見林後十一 31；來十三 8；彼前五 11）；這也許支持本節用的也是短公式，但這理由不是決定性的，因同一作者可在同一卷書中同時使用短公式和長公式（比較：來十三 8 及 21 節；又彼前五 11 及四 11）。長公式另見於：加一 5；腓四 20；提前一 17；提後四 18；啓一 6（及另十一次）；亦參：弗三 21。Elliott（'Romans' 128）則根據羅一 25，九 5 肯定是用短公式的事實，認為新約所有的頌讚原來都是用短公式的，長公式是抄寫員在禮儀用法的影響下而作的擴充。

20 參《羅》1.307 連註 3；H. Bietenhard, *DNTT* 1.99. Schreiner 816 則解為：願神確定和成就祂所計畫的一切。一些古卷在 27 節之後加上長祝福（24 節）作為 28 節；但外證表示這不是原來的（Schreiner 818; 亦參〔十六 24〕註釋〔上面 803-6〕）。

參考書目

（按作者姓氏，及書名或文章題目，或以黑體字代表的、縮短的書名或文章題目引述）

參考書目（之一）：文章題目中有「羅馬書」、「羅馬人」、「羅馬」等詞的

（見《羅》1.658-70〔700、701-2〕，《羅》2.799-807〔817、819-21〕，《羅》3.717-24〔733-34〕）

甲部：題目中沒有提及經文章節的項目

Achtemeier, P. J. 'Unsearchable Judgments and Inscrutable Ways: Reflections on the **Discussion of Romans**', in *Pauline Theology IV* 3-21 [A modified version of Achtemeier, 'Romans']〔見《羅》1.658〕

Achtemeier, P. J., Green, J. B., and Thompson, M. M. 'Paul's Letter to the Christians in **Rome**', *Introducing the New Testament: Its Literature and Theology* (Grand Rapids / Cambridge 2001) 299-326

Adams, E. 'Social conflict with outsiders at **Rome**', *Constructing the World. A Study in Paul's Cosmological Language* (SNTW; Edinburgh 2000) 195-220

Bayes, J. F. 'Romans', *The Weakness of the Law: God's Law and the Christian in New Testament Perspective* (PBTM; Carlisle [UK] 2000) 81-124

Brändle, R., and Stegemann, E. W. 'The Formation of the First "Christian Congregations" in **Rome** in the Context of the Jewish Congregations', in *First-Century Rome* 117-27

Caragounis, C. C. 'From Obscurity to Prominence: The Development of the **Roman Church** between Romans and *1 Clement*', in *First-Century Rome* 245-79 [esp. 246-64]

周兆眞 「重訪羅馬教會」，載於《聖經研究》141-54（英文撮要 155-56）

Clarke, A. D. '**Romans**—a Community with Leaders Preoccupied with

	Status', *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers* (First-Century Christians in the Graeco-Roman World; Grand Rapids 2000) 189-91
Curkpatrick, S.	'Paul's *Epistle to the Romans*: A Dialogue', *ExpT* 114 (2002-3) 11-17
Dornisch, L.	'The Letter to the ***Romans***: Giftedness and Universality', *Paul and Third World Women Theologians* (Collegeville, MN 1999) 69-95
Elliott, J. K.	'The Language and Style of the Concluding Doxology to the Epistle to the **Romans**', *ZNW* 72 (1981) 124-30
Ellis, P. F.	'The **Letter** of Paul **to** the **Romans**', *Seven Pauline Letters* (Collegeville, MN 1982) 253-64, 277 [notes]
Fee, G. D., and Stuart, D.	'Romans', *How to Read the Bible Book by Book: A Guided Tour* (Grand Rapids 2002) 317-23
France, R. T.	'From **Romans** to the Real World: Biblical Principles and Cultural Change in Relation to Homosexuality and the Ministry of Women', in G. D. Fee *FS* 234-53
Gager, J. G.	'The Letter to the **Romans**', *Reinventing Paul* (Oxford 2000) 101-43
Gagnon, R. A. J.	'Why the "Weak" at **Rome** Cannot Be Non-Christian Jews', *CBQ* 62 (2000) 64-82
Gaston, L.	'**Romans** in Context: The Conversation Revisited', in C. J. Roetzel *FS* 125-41
Given, M. D.	'Deception in **Rome**', *Paul's True Rhetoric: Ambiguity, Cunning, and Deception in Greece and Rome* (ESEC; Harrisburg, PA 2001) 139-73 [esp.168-73]
Head, P.	'Jesus' Resurrection in Pauline Thought: A Study in the Epistle to the **Romans**', in P. M. Head (ed.), *Proclaiming the Resurrection* (Carlaise [UK] 1998) 58-80
Holmes, M. W.	'Reasoned Eclecticism and the Text of **Romans**', in G. D. Fee *FS* 187-202
Hort, F. J. A.	'On the End of the Epistle to the **Romans**', in Lightfoot, 'Romans'〔見《羅》1.661〕321-51
Hurtado, L. W.	'The Doxology at the End of **Romans**', in B. M. Metzger *FS*(1) 185-99
Jeffers, J. S.	'Jewish and Christian Families in First-Century **Rome**', in *First-Century Rome* 128-50

Jewett, R. 'Response: Exegetical **Support from Romans** and Other Letters', in K. Stendahl *FS* (2) 58-71 [a response to two preceding essays in same volume]

——— '**The God of Peace in Romans**: Reflections on Crucial Lutheran Texts', *Currents in Theology and Mission* 25 (1998) [= E. Krentz *FS*] 186-94

Lane, W. L. 'Social Perspectives on **Roman Christianity** during the Formative Years from Nero to Nerva: Romans, Hebrews, *1 Clement*', in *First-Century Rome* 196-244 [esp. 196-214]

Nanos, M. D. 'The Jewish Context of the Gentile Audience Addressed in Paul's Letter to the **Romans**', *CBQ* 61 (1999) 283-304

Ollrog, W.-H. 'Die Abfassungsverhältnisse von **Röm 16**', in G. Bornkamm *FS* 221-44

Penna, R. 'Jewish-Christian Structures of the **Roman Church** in the First Century', *Paul the Apostle, Vol. 1: Jew and Greek Alike* (E.T.; Collegeville, MN 1996) 48-59

Reicke, B. '**Romans** (A.D. 58, early)', *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence*, ed. D. P. Moessner and I. Reicke (Harrisburg, PA 2001) 62-68

Rutgers, L. V. 'Roman Policy toward the Jews: Expulsions from the City of **Rome** during the First Century C.E.', in *First-Century Rome* 93-116

Tellbe, M. 'The **Roman Setting**', *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians* (ConBNT 34; Stockholm 2001) 141-209 [esp. 156-88]

Thielman, F. 'The Mosaic Law and the Law of Christ: Law in Paul's Letters to Galatia and **Rome**', *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Companions to the New Testament; New York 1999) 7-46

Toit, A. B. du 'Die Kirche als doxologische Gemeinschaft im **Römerbrief**', *Neot* 27 (1993) 69-77

Wong, E. K. C. 'The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in **Romans**', *NovT* 43 (2001) 245-63

Wright, N. T. 'Coming Home to St Paul? **Reading Romans** a hundred years after Charles Gore', *SJT* 55 (2002) 392-407

楊克勤 「羅馬書中尊貴的婦女」，《女男之間——女性神

學與詮釋學》（香港：卓越書樓，1995）69-80

Yorke, G. L. O. R. 'The Somatic Ecclesiology of **Romans**', *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus: A Re-examination* (Lanham, MD 1991) 61-77

乙部：題目中有提及經文章節的項目

Toit, A. B. du '"God's beloved in Rome" (**Rm 1:7**). The genesis and socio-economic situation of the first generation Christian community in Rome', *Neot* 32.2 (1998) 367-88

Aus, R. D. 'Paul's Travel Plans to Spain and the "Full Number of the Gentiles" of **Rom. xi 25**', *NovT* 21 (1979) 232-62

Culpepper, R. A. 'God's Righteousness in the Life of His People: **Romans 12-15**', *RevExp* 73 (1976) 451-63

Moiser, J. 'Rethinking **Romans 12-15**', *NTS* 36 (1990) 571-82

Venter, C. J. H. 'Preaching on political issues; guidelines from **Romans 12-15**', *Orientation* 83-86 (1997) [= *Signposts of God's Liberating Kingdom: Perspective for the 21st Century*, Vol. 1 (Potchefstroomse Universitet 1997)] 177-88

Campbell, W. S. 'The Rule of Faith in **Romans 12:1 – 15:13**: The Obligation of Humble Obedience to Christ as the Only Adequate Response to the Mercies of God', in *Romans* 259-86

Reasoner, M. 'The Theology of **Romans 12:1 – 15:13**', in *Romans* 287-99 [a response to the preceding entry]

Gaston, L. 'Faith in **Romans 12** in the Light of the Common Life of the Roman Church', in G. F. Snyder *FS* 258-64

Miller, N. F. 'The Imperativals of **Romans 12**', in *Linguistics* 162-82

Moxnes, H. 'The Quest for Honor and the Unity of the Community in **Romans 12** and in the Orations of Dio Chrysostom', in *Context* 203-30

Peterson, D. 'Worship and Ethics in **Romans 12**', *TynB* 44 (1993) 271-88

Raiter, M. 'Biblical Study Paper — **Romans 12**', in B. G. Webb (ed.), *Church, Worship and the Local Congregation* (Explorations 2; Homebush West, NSW 1987) 93-110

Ridgway, J. K. '"By the Mercies of God . . ." — Mercy and Peace in **Romans 12**', *IBS* 14 (1992) 170-91

Hiebert, D. E. 'Presentation and Transformation: An Exposition of **Romans 12:1-2**', *BS* 151 (1994) 309-24

Thompson, M. B.	'**Romans 12.1-2** and Paul's Vision for Worship', in J. P. M. Sweet *FS* 121-32
Cranfield, C. E. B.	'μέτρον πίστεως in **Romans 12.3**', *The Bible and Christian Life. A Collection of Essays* (Edinburgh 1985) 203-14 [originally in *NTS* 8 (1961-62) 345-51]
李保羅	「從**羅十二 4～8** 看『事奉的恩賜』」，《金燈臺》65 (1996.9) 5
McKee, E. A.	'Calvin's Exegesis of **Romans 12:8**—Social, Accidental, or Theological?' *CTJ* 23 (1988) 6-18
Stott, J. R. W.	'Christian Responses to Good and Evil: A Study of **Romans 12:9—13:10**', in J. A. Bernbaum (ed.), *Perspectives on Peacemaking: Biblical Options in the Nuclear Age* (Ventura, CA 1984) 43-56
Black, D. A.	'The Pauline Love Command: Structure, Style, and Ethics in **Romans 12:9-21**', *Filologia Neotestamentaria* 2 (1989) 3-22
Kanjuparambil, P.	'Imperatival Participles in **Rom 12:9-21**', *JBL* 102 (1983) 285-88
Paffenroth, K.	'**Romans 12:9-21**—A Brief Summary of the Problems of Translation and Interpretation', *IBS* 14 (1992) 89-99
Peng, K.-W.（彭國瑋）	'The Structure of **Romans 12.9-21**' [unpublished paper (28 pp. excluding abstract) presented at the 1996 British New Testament Conference]
Talbert, C. H.	'Tradition and Redaction in **Romans XII. 9-21**', *NTS* 16 (1969-70) 83-94
Braaten, C. E.	'**Romans 12:14-21**', *Int* 38 (1984) 291-95
Yinger, K. L.	'**Romans 12:14-21** and Nonretaliation in Second Temple Judaism: Addressing Persecution within the Community', *CBQ* 60 (1998) 74-96
Kio, S. H.	'What Does "You will heap burning coals upon his head" Mean in **Romans 12.20**?', *BibTrans* 51 (2000) 418-24
Bammel, E.	'**Romans 13**', in E. Bammel and C. F. D. Moule (ed.), *Jesus and the Politics of His Day* (Cambridge 1984) 365-83
Borg, M.	'A New Context for **Romans xiii**', *NTS* 19 (1972-73) 205-18
Eller, V.	'**Romans 13** (Actually Romans 12:14—13:8) Reexamined', *TSF Bulletin* 10.3 (1987) 7-10

Käsemann, E. 'Principles of the Interpretation of **Romans 13**', *New Testament Questions of Today* (Philadelphia 1969) 196-216

Reasoner, M. 'Ancient and Modern Exegesis of **Romans 13** under Unfriendly Governments', in *SBLSP* 1999 (Atlanta, GA 1999) 359-74

Stubbs, M. A. 'Subjection, Reflection, Resistance: A Three-Dimensional Process of Empowerment in **Romans 13** and the Free-Market Economy', in *SBLSP* 1999 (Atlanta, GA 1999) 375-404

Yoder, J. H. 'Let Every Soul Be Subject: **Romans 13** and the Authority of the State', *The Politics of Jesus* (Grand Rapids 1975 [1972])[1] 193-214

Barraclough, R. '**Romans 13:1-7**: Application in Context', *Colloquium* 17.2 (1985) 16-22

Carr, W. 'Romans 13: 1-7', *Angels and Principalities* (SNTSMS 42; Cambridge 1981) 115-18

Cranfield, C. E. B. 'Some Observations on **Romans xiii. 1-7**', *NTS* 6 (1959-60) 241-49

Dunn, J. D. G. '**Romans 13.1-7** — A Charter for Political Quietism?' *Ex Auditu* 2 (1986) 55-68

Elliott, N. '**Romans 13:1-7** in the Context of Imperial Propaganda', in R. A. Horsley (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, PA 1997) 184-204

Johnson, R. W. 'The Christian and the State: **Romans 13:1-7**', *RevExp* 97 (2000) 91-95

Kallas, J. '**Romans xiii. 1-7**: An Interpolation', *NTS* 11 (1964-65) 365-74

Kroger, D. 'Paul and the Civil Authorities: An Exegesis of **Romans 13:1-7**', *AsiaJT* 7 (1993) 344-66

McDonald, J. I. H. '**Romans 13. 1-7**: A Test Case for New Testament Interpretation', *NTS* 35 (1989) 540-49

Merklein, H. 'Sinn und Zweck von **Röm 13, 1-7**: Zur semantischen und pragmatischen Struktur eines umstrittenen Textes', in R.

1 此書的中文版爲：尤達著、廖湧祥譯：《耶穌政治》（香港：信生出版社，1990）。可參梁國權、吳羅瑜的書評，載於《中國神學研究院期刊》12 (1992) 121-26。

Schnackenburg *FS* 238-70

Munro, W. — '**Romans 13:1-7**: Apartheid's Last Biblical Refuge', *BTB* 20 (1990) 161-68

吳慧儀 — 「有關羅馬書第十三章一至七節的幾個釋經問題」，《中國神學研究院期刊》8 (1990) 36-58 [英文撮要 59-61]

Ogle, A. B. — 'What is Left for Caesar? A Look at Mark 12:13-17 and **Romans 13:1-7**', *ThToday* 35 (1978) 254-64

Porter, S. E. — '**Romans 13:1-7** as Pauline Political Rhetoric', *Filologia Neotestamentaria* 3 (1990) 115-37 [Spanish abstract 137-39]

Stein, R. H. — 'The Argument of **Romans 13:1-7**', *NovT* 31 (1989) 325-43

Strecker, G. — 'The Christian and the State (**Rom 13:1-7**)', *Theology of the New Testament* (E.T.; New York 2000) 197-201

Towner, P. H. — '**Romans 13:1-7** and Paul's Missiological Perspective: A Call to Political Quietism or Transformation?', in G. D. Fee *FS* 149-69

Voelz, J. W. — 'A Self-Conscious Reader-Response Interpretation of **Romans 13:1-7**', in I. R. Kitzberger (ed.), *The Personal Voice in Biblical Interpretation* (London and New York 1999) 156-69

Unnik, W. C. van — 'Lob und Strafe durch die Obrigkeit. Hellenistisches zu **Röm 13,3-4**', in W. G. Kümmel *FS* (1) 334-43

Winter, B. W. — 'The Public Honouring of Christian Benefactors: **Romans 13:3-4** and 1 Peter 2:14-15', *JSNT* 34 (1988) 87-103 [reproduced as 'Civic Honours for Christian Benefactors: Romans 13:3-4 and 1 Peter 2:14-15', *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (First-Century Christians in the Graeço-Roman World; Grand Rapids / Carlisle [UK] 1994) 25-40]

Lorimer, W. L. — 'Romans xiii. 3', *NTS* 12 (1965-66) 389-90

Coleman, T. M. — 'Binding Obligations in **Romans 13:7**: A Semantic Field and Social Context', *TynB* 49.2 (1998) 307-27

Pate, C. M. — 'Romans 13:8-13', *The Reverse of the Curse* (WUNT 2/114; Tübingen 2000) 267-271

Bencze, A. L. — 'An Analysis of "**Romans xiii. 8-10**"', *NTS* 20 (1973-74) 90-92

Jewett, R.	'Are There Allusions to the Love Feast in **Romans 13: 8-10?'**, in G. F. Snyder *FS* 265-78
Vögtle, A.	'**Röm 13,11-14** und die "Nah"-Erwartung', in E. Käsemann *FS* 557-73
Elliott, N.	'Asceticism among the "Weak" and "Strong" in **Romans 14-15'**, in L. E. Vaage and V. L. Wimbush (ed.), *Asceticism and the New Testament* (New York and London 1999) 231-51
Meeks, W. A.	'Judgment and the Brother: **Romans 14:1—15:13'**, in E. E. Ellis *FS* 290-300
Sampley, P.	'The Weak and the Strong: Paul's Careful and Crafty Rhetorical Strategy in **Romans 14:1—15:13'**, in W. A. Meeks *FS* 40-52
Watson, F.	'The Two Roman Congregations: **Romans 14:1 — 15:13'**, in *Debate* 203-15 [Reprinted from Watson, *Paul* （《羅》1.697）94-105]
Barclay, J. M. G.	'"Do we undermine the Law?": A Study of **Romans 14.1—15.6'**, in J. D. G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law* (Tübingen 1996) 287-308
Becker, J.	'Zu πληροφορεῖσθαι in **Röm 14,5'**, *Bib* 65 (1984) 364
Yinger, K. L.	'**Romans 14:10-12'**, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (SNTSMS 105; Cambridge 1999) 195-202
Evans, O. E.	'What God Requires of Man: **Romans xiv. 14'**, *ExpT* 69 (1957-58) 199-202
Gagnon, R. A. J.	'The meaning of ὑμῶν τὸ ἀγαθόν in **Romans 14:16'**, *JBL* 117 (1998) 675-89
Scott, J. M.	'The Table of Nations and **Romans 15'**, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians* (WUNT 84; Tübingen 1995) 136-49
Hafemann, S.	'Eschatology and Ethics: The Future of Israel and the Nations in **Romans 15:1-13'**, *TynB* 51.2 (2000) 161-92
Keck, L. E.	'**Romans 15:4**—An Interpolation?', in P. W. Meyer *FS* 125-36
————	'Christology, Soteriology, and the Praise of God (**Romans 15:7-13)**', in J. L. Martyn *FS* (2) 85-97
Wagner, J. R.	'The Christ, Servant of Jew and Gentile: A Fresh Approach

to **Romans 15:8-9**', *JBL* 116 (1997) 473-85

Lambrecht, J. 'The Confirmation of the Promises: A Critical Note on **Romans 15, 8**', *ETL* 78 (2002) 156-60

Kim, J. D. 'Rom 15:14 — 16:27', *God, Israel, and the Gentiles: Rhetoric and Situation in Romans 9-11* (SBLDS 176; Atlanta, GA 2000) 82-89

Jewett, R. 'Ecumenical Theology for the Sake of Mission: **Romans** 1: 1-17 + **15:14—16:24**', in E. H. Lovering, Jr. (ed.), *SBLSP 1992* (Atlanta, GA n.d.) 598-612 [reprinted in *Romans* 89-108]

Carson, D. A. 'Prayer for Ministry (**Romans 15:14-33**)', *A Call to Spiritual Reformation: Priorities from Paul and His Prayers* (Grand Rapids 1992) 205-24

Knox, J. '**Rom 15:14-33** and Paul's Conception of his Apostolic Mission', *JBL* 83 (1964) 1-11

O'Brien, P. T. 'The Amazing Success of Paul's Mission: **Romans 15: 14-33**', *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Grand Rapids / Carlisle [UK] 1995) 27-51

Vanhoye, A. 'Apostle and Priesthood (**Rom 15:16**)', *Old Testament Priests and the New Priest According to the New Testament* (E.T.; Petersham, MA 1986) 267-69

Peterman, G. W. '**Romans 15.25-31**: the collection', *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift-exchange and Christian Giving* (SNTSMS 92; Cambridge 1997) 175-85 ['a slightly revised version' of idem, 'Romans 15.26' (see below)]

O'Rourke, J. J. 'The Participle in **Rom 15,25**', *CBQ* 29 (1967) 116-18

Peterman, G. W. '**Romans 15.26**: Make a Contribution or Establish Fellowship?', *NTS* 40 (1994) 457-63

Stevens, R. P. '"The Full Blessing of Christ" (**Romans 15:29**): A Sermon', in G. D. Fee *FS* 295-303

Barr, G. K. '**Romans 16** and the tent makers', *IBS* 20 (1998) 98-113

Fiorenza, E. S. 'Missionaries, Apostles, Co-workers: **Romans 16** and the Reconstruction of Women's Early Christian History', in A. Loades (ed.), *Feminist Theology: A Reader* (London 1990) 57-71, 289-92 [notes]

Thurston, B. 'The Greetings: **Romans 16**', *Women in the New*

	Testament: Questions and Commentary (New York 1998) 51-58
Arichea, Jr., D.	'Who was Phoebe? Translating *diakonos* in **Romans 16.1**', *BibTrans* 39 (1988) 401-9
Romaniuk, K.	'Was Phoebe in **Romans 16,1** a Deaconess?' *ZNW* 81 (1990) 132-34
Schottroff, L.	'"She Toiled Much and Hard for You" (**Rom. 16:6**): Women's Work', in L. Schottroff, S. Schroer and M.-T. Wacker, *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective* (E.T.; Minneapolis 1998 [German original 1995]) 196-200
Burer, M. H., and Wallace, D. B.	'Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of **Rom 16.7**', *NTS* 47 (2001) 76-91
Cervin, R. S.	'A Note Regarding the Name "Junia(s)" in **Romans 16.7**', *NTS* 40 (1994) 464-70
Epp, E. J.	'Textual-Critical, Exegetical, and Socio-Cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in **Romans 16,7**', in J. Delobel *FS* 227-91
Lampe, P.	'Iunia/Iunias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (**Röm 16,7**)', *ZNW* 76 (1985) 132-34
Reid, B. E.	'Puzzling Passages: **Romans 16:7**', *BibToday* 39 (2001) 244-45
Schulz, R. R.	'**Romans 16:7**: Junia or Junias?' *ExpT* 98 (1986-87) 108-10
Schmithals, W.	'The False Teachers of **Romans 16:17-20**', *Paul and the Gnostics* (Nashville 1972) 219-38
North, J. L.	'"Good Wordes and Faire Speeches" (**Rom 16.18** AV): More Materials and a Pauline Pun', *NTS* 42 (1996) 600-14
Plevnik, J.	'**Romans 16:20a**', *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation* (Peabody, MA 1997) 259-61
Meggitt, J. J.	'The Social Status of Erastus (**Rom. 16:23**)', *NovT* 38 (1996) 218-23
Winter, B. W.	'An Early Christian Benefactor and Prominent Citizen: **Romans 16:23**', *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (First-Century Christians in the Graeco-Roman World; Grand Rapids / Carlisle [UK]

1994) 179-97

Bockmuehl, M. N. A. 'Romans 16:25-27', *Revelation and Mystery* (WUNT 2/36; Tübingen 1990) 206-8

Collins, R. F. 'The Case of a Wandering Doxology: Romans 16,25-27', in J. Delobel *FS* 293-303

參考書目（之二）：一般性的

（見《羅》1.671-99〔702-3〕，《羅》2.808-16〔818〕，《羅》3.725-32〔734-35〕，另加下列項目：）

甲部：中文書刊

包衡著　廖惠堂譯　《政治中的聖經：從政治角度閱讀聖經的原則與範例》（香港：基道，2001）

余達心　「死刑」，載於吳羅瑜（編者）：《是非黑白：今日基督徒與倫理問題》（增訂二版；香港：中國神學研究院，1993）137-50

周永健　「基督徒對死刑的看法」，載於吳羅瑜（編者）：《是非黑白：今日基督徒與倫理問題》（增訂二版；香港：中國神學研究院，1993）151-61

馬有藻　《次經概論》（香港：基道，1982）

張永信　《使徒行傳（卷二）》（天道聖經註釋；香港：天道，2000）

——　《使徒行傳（卷三）》（天道聖經註釋；香港：天道，2001）

張國定　《詩篇（卷二）》（天道聖經註釋；香港：天道，2001）

陳濟民　《未來之鑰——啓示錄注釋》（香港：中國神學研究院，1995）

——　《整全的屬靈觀——由哥林多書信看靈命經歷》（東海叢書 8；雅歌出版社，2001）

斯托得著　劉良淑譯　《當代基督教與社會》（台北：校園，1994）〔尤其是 135-78〕

馮蔭坤　「保羅與婦女事奉」，載於余達心、馮蔭坤合篇：《事奉的人生》〔滕近輝賀壽文集〕（香港：宣道，1982）200-62　〔尤其是 201-3〕

——　「保羅與婦女事奉的再思」，《恩賜》182-247〔原載於《中國神學研究院期刊》2（1987.1）98-146〕（尤其是 185-88）

黃錫木　《基督教典外文獻概論》（香港：國際聖經協會，2000）

——　《新約研究透視》（香港：基道，1999）

楊克勤[1] 「非比——保羅推薦的婦女」，《播種人》58 (1993) 14-19

———[2] 「非比——保羅舉薦的婦女」，《今日華人教會》1994 年 4 月份（總 177 期）65-68

鄺炳釗 《創世記（卷四）》（天道聖經註釋；香港：天道，1999）

——— 《創世記（卷五）》（天道聖經註釋；香港：天道，1999）

乙部：外文書刊

Aasgaard, R. '"Role Ethics" in Paul: The Significance of the Sibling Role for Paul's Ethical Thinking', *NTS* 48 (2002) 513-30

Achtemeier, P. J. *The Quest for Unity in the New Testament Church* (Philadelphia 1987)

Adams, J. E. *The Biblical View of Self-Esteem, Self-Love, Self-Image* (Eugene, OR 1986)

Agosto, E. 'The Politics of Commendation', in *SBLSP 2000* (Atlanta n.d.) 415-35

Aker, B. C. '*Charismata*: Gifts, Enablements, or Ministries?', *JPT* 11.1 (2002) 53-69

Allison, Jr., D. C. 'The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels', *NTS* 28 (1981-82) 1-32

Austad, T. 'Attitudes towards the state in Western theological thinking', *Themelios* 16 (1990) 18-22

Banks, R. J. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting* (Grand Rapids 1980) [rev. ed. Peabody, MA 1994]

Barnett, P. W. 'Opposition in Corinth', *JSNT* 22 (1984) 3-17

Barrett, C. K. 'The New Testament Doctrine of Church and State', *New Testament Essays* (London 1972) 1-19

Bauckham, R. 'Paul and Other Jews with Latin Names in the New Testament', in A. J. M. Wedderburn *FS* 202-20

1 這篇文章其實是論羅十六 1～2 的，但是由於章題並無提及「羅馬書」或其經文章節，不適宜列入參考書目（之一）內，又因爲不欲另闢參考書目（之三），故此勉強放在這「一般性的」參考書目（之二）內！

2 這篇文章是上一篇文章的修訂版本（見 68c）。

Beker, J. C. — *Suffering and Hope: The Biblical Vision and the Human Predicament* (Philadelphia 1987)

Berding, K. — 'Confusing Word and Concept in "Spiritual Gifts": Have We Forgotten James Barr's Exhortations?', *JETS* 43 (2000) 37-51

Best, E. — *Paul and His Converts* (Edinburgh 1988)

——— 'Spiritual Sacrifice: General Priesthood in the New Testament', *Int* 14 (1960) 273-99

Blocher, H. — 'The "Analogy of Faith" in the Study of Scripture', *SBET* 5 (1987) 17-38

Blomberg, C. L. — 'The Life and Teaching of Paul', *Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions* (NSBT 7; Leicester 1999) 177-212 [esp. 199-202]

Blue, B. — 'Acts and the House Church', in D. W. J. Gill and C. Gempf (ed.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Acts1CS vol. 2 (Grand Rapids / Carlise [UK] 1994) 119-222

Botha, J.[3] — 'Social Values in the Rhetoric of Pauline Paraenetic Literature', *Neot* 28/1 (1994) 109-26

Bovon, F. — 'The New Person and the Law According to the Apostle Paul', *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives* (E.T.; Allison Park, PA 1995) 15-25, 183-86 [notes]

Bowe, B. E. — Review of D. Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis 1994) *CBQ* 58 (1996) 172-73

Bowers, P. — 'Fulfilling the Gospel: The Scope of the Pauline Mission', *JETS* 30 (1987) 185-98

——— 'Paul and Religious Propaganda in the First Century', *NovT* 22 (1980) 316-23

——— 'Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle', *JTS* 26 (1975) 395-402

Brown, R. E. — 'The Semitic Background of the New Testament *Mysterion* (1)', *Bib* 39 (1958) 426-48

Bruce, F. F. — 'When is a Gospel not a Gospel?' *BJRL* 45 (1962-63) 319-39

3 這篇文章其實是論羅十三1～7的。參註1。

——— *New Testament History* (rev. ed.; London 1971 [1969])

——— 'Jesus and Paul', *TSFB* 46 (1966) 21-26

——— 'The Pauline Circle (12): Hosts and Hostesses', *The Harvester* 62/12 (Dec. 1983) 92-93

———[4] 'Paul and "The Powers That Be"', *BJRL* 66 (1983-84) 78-96 [reprinted in *A Mind for What Matters: Collected Essays* (Grand Rapids 1990) 98-113]

——— 'Women in the Church: a Biblical Survey', *CBRF* 33 (1982) 7-14

Bullard, R. A. 'Feminine and Feminist Touches in the Centenary New Testament', *BibTrans* 38 (1987) 118-22

Campbell, W. S. Review of Chae [見《羅》3.19], *RBL* 1 (1999) 352-54

Carson, D. A. *The Difficult Doctrine of the Love of God* (Leicester 2000)

Carter, P. 'The Undisputed Letters of Paul and the Servant-Ethic', *The Servant-Ethic in the New Testament* (American University Studies VII/196; New York 1999) 49-74

Castelli, E. A. 'Paul on Women and Gender', in R. S. Kraemer and M. R. D'Angelo (ed.), *Women and Christian Origins* (New York / Oxford 1999) 221-35

Charlesworth, J. H. (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2 (Garden City 1985)

Chester, A. 'The Pauline Communities', in J. P. M. Sweet *FS* 95-104

Clark, N. Review of D. Trobisch, *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins* (Minneapolis 1994), *ExpT* 106 (1994-95) 151

Clarke, A. D. 'Another Corinthian Erastus Inscription', *TynB* 42 (1991) 146-51

——— 'Christian Leaders in Secular Corinth', *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6* (AGJU 18; Leiden 1993) 41-57

——— '"Be Imitators of Me": Paul's Model of Leadership', *TynB* 49 (1998) 329-60

Cohn-Sherbok, D. 'Paul and Rabbinic Exegesis', *SJT* 35 (1982) 117-32

Collins, R. F. *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66; Leuven 1984)

4 這篇文章其實是論羅十三1～7的。參註1。

Combs, W. L. 'Using Your **Strengths** in Ministry', *Church Administration* 25 (1982-83) 12-14

Cook, R. B. 'St **Paul**—Preacher, Evangelist or Organizer?' *ExpT* 93 (1981-82) 171-73

Couch, M., et al. '**Gifts** of the Spirit for the Church', in M. Couch (ed.), *A Biblical Theology of the Church* (Grand Rapids 1999) 77-95

———— '**Women** in the Church', in M. Couch (ed.), *A Biblical Theology of the Church* (Grand Rapids 1999) 213-23

Cousar, C. B. 'Embodying the **Gospel**', *The Letters of Paul* (Interpreting Biblical Texts; Nashville, TN 1996) 145-60

Cranfield, C. E. B. '**Diakonia** in the New Testament', in J. I. McCord and T. H. L. Parker (ed.), *Service in Christ* (Grand Rapids 1966) 37-48

———— 'Thoughts on New Testament **Eschatology**', *SJT* 35 (1982) 497-512

———— 'The Christian's Political **Responsibility** according to the New Testament', *SJT* 15 (1962) 176-92 [Reprinted in *The Bible and Christian Life* (Edinburgh 1985) 48-68]

Cullmann, O. '**Dissensions** within the Early Church', in R. Batey (ed.), *New Testament Issues* (New York 1970) 119-29

———— *The **Early Church***, ed. A. J. B. Higgins (E.T.; Philadelphia 1956)

———— ***The State** in the New Testament* (New York 1956) 55-70, 86-114

Cuming, G. J. '**Service-Endings** in the Epistles', *NTS* 22 (1975-76) 110-13

Curtis, H. R.[5] 'A **Female Apostle**?: A Note Re-examining the Work of Burer and Wallace Concerning ἐπισήμος [sic] with ἐν and the Dative', *CJ* 28 (2002) 437-40

Dahms, J. V. '**Dying** with Christ', *JETS* 36 (1993) 15-23

Davies, W. D., and Allison, Jr., D. C. *The Gospel According to Saint **Matthew*** (ICC; 3 vols.; Edinburgh 1988, 1991, 1997)

Delling, G. 'Die Bezeichnung "**Gott des Friedens**" und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen', in W. G. Kümmel

5 這篇文章其實是論羅十六7的。參註1。

	FS (1) 76-84
Derrett, J. D. M.	'Paul as Master-builder', *EQ* 69 (1997) 129-33
Dunn, J. D. G.	'Diversity in Paul', in D. Cohn-Sherbok and J. M. Court (ed.), *Religious Diversity in the Graeco-Roman World: A Survey of Recent Scholarship* (The Biblical Seminar 79; Sheffield 2001) 107-23
————	'Jesus Tradition in Paul', *The Christ and the Spirit: Collected Essays of James D. G. Dunn,* Volume 1: Christology (Grand Rapids / Cambridge 1998) 169-89 [originally in B. Chilton and C. A. Evans (ed.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research* (NTTS 19; Leiden 1998) 155-78]
————	Review of Nanos [見《羅》1.32], *JTS* 48 (1997) 599-602
Ehrman, B. D.	'From Paul's Female Colleagues to the Pastor's Intimidated Women: The Oppression of Women in Early Christianity', *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings* (2nd ed.; New York 2000) 363-74
Elliott, N.	Review of Nanos [見《羅》1.32], *CBQ* 59 (1997) 587-89
Ellis, E. E.	'Christ and Spirit in 1 Corinthians', in C. F. D. Moule *FS* 269-77
————	'Paul and His Co-Workers Revisited', *History and Interpretation in New Testament Perspective* (BIS 54; Leiden 2001) 85-97 [a reworking of E. E. Ellis, *DPL* 183-89]
————	*The Making of the New Testament Documents* (Boston / Leiden 2002)
————	*The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Grand Rapids 1992)
————	'The Spirit and the Gifts', *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids 1989) 26-52
Epp, E. J.	'Textual Criticism in the Exegesis of the New Testament, with an Excursus on Canon', in S. E. Porter (ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament* (NTTS 25; Leiden 1997) 45-97
Fee, G. D.	Review of G. L. O. R. Yorke, *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus: A Re-examination* (Lanham, MD / New York 1991), *JBL* 112 (1993) 357-58

Filson, F. V. 'The Christian Teacher in the First Century', *JBL* 40 (1941) 317-28

Fiorenza, E. S. 'The Early Christian Missionary Movement: Equality in the Power of the Spirit', *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (London 1983) 160-204

Foakes-Jackson, F. J., and Lake, K. (ed.) *The Beginnings of Christianity*, Part I, vols. 1-5 (London 1920-33)

Forbes, C. 'Christian Prophecy in Luke-Acts and the Letters of Paul', *Prophecy and Inspired Speech In Early Christianity and its Hellenistic Environment* (Peabody, MA 1997) 218-50

France, R. T. 'Women in the New Testament Church – and in the Church Today: Continuity and Devleopment', *Women in the Church's Ministry: A Test Case for Biblical Interpretation* (Grand Rapids 1997 [1995]) 73-96

Furnish, V. P. 'Christians and the Governing Authorities', *The Moral Teaching of Paul* (Nashville, TN 1979) 115-41

——— *The Love Command in the New Testament* (Nashville, TN and New York 1972)

Gaffin, Jr., R. B. 'A Cessationist View', in *Miraculous Gifts* 25-64

——— 'The Gifts of the Holy Spirit', in T. Boyle and C. Dufty (ed.), *Revival and Renewal* (Hayama Misssionary Seminar 38th Annual Report; Tokyo 1997) 8-22

Garrison, R. 'Misconceptions of the Kingdom of God in Early Christianity', *The Graeco-Roman Context of Early Christian Literature* (JSNTSS 137; Sheffield 1997) 80-94 [esp. 89-91]

Gielen, M. 'Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία', *ZNW* 77 (1986) 109-25

Gill, D. W. J. 'Achaia', in D. W. J. Gill and C. Gempf (ed.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Acts1CS vol. 2 (Grand Rapids / Carlise [U.K.] 1994) 433-53

——— 'Acts and the Urban Élites', in D. W. J. Gill and C. Gempf (ed.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, Acts1CS vol. 2 (Grand Rapids / Carlise [U.K.] 1994) 105-18

——— 'Erastus the Aedile', *TynB* 40 (1989) 293-301

————	'In Search of the Social Élite in the Corinthian Church', *TynB* 44 (1993) 323-37
Green, M.	*To Corinth with Love* (London 1982)
Grosheide, F. W.	*Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (NLCNT; London; 2nd ed. 1954)
Grudem, W. A.	*The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Washington 1982)
Guelich, R. A.	'And Some Teachers . . .', *TNN* 36/1 (March 1989) 5-7
Guthrie, D.	'The New Testament Approach to Social Responsibility', *VE* 8 (1973) 40-59
Hanson, G. W.	'Resurrection and the Christian Life in Paul's Letters', in R. N. Longenecker (ed.), *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament* (Grand Rapids / Cambridge 1998) 203-24 [esp. 206-9]
Harris, M. J.	'2 Corinthians', in *EBC* 10.299-406
Haubert, K. M.	'Should Women Be Leaders?', *Women as Leaders: Accepting the challenge of Scripture* (Monrovia, CA 1993) 69-76
Haufe, G.	'Reich Gottes bei Paulus und in der Jesustradition', *NTS* 31 (1985) 467-72
Hays, R. B.	'The Role of Scripture in Paul's Ethics', in V. P. Furnish *FS* 30-47
Hemer, C. J.	*The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, ed. C. H. Gempf (WUNT 49; Tübingen 1989)
Héring, J.	*The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians* (E.T.; London 1966 [1962])
————	*The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians* (E.T.; London 1967)
Hill, D.	'Paul and the Phenomenon of Prophecy in the Church', *New Testament Prophecy* (London 1979) 110-40
Hill, M.	'The Victory of Personal Relationships: Paul and Social Ethics', in B. G. Webb (ed.), *Christians in Society* (Explorations 3; Homebush West, NSW 1988) 131-44
Hock, R. F.	*The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia 1980)
Hooker, M. D.	'Interchange in Christ and Ethics', *JSNT* 25 (1985) 3-17
Jaquette, J. L.	'Foundational Convictions, ethical instruction and theologising in Paul', *Neot* 29 (1995) 231-52
Jeffers, J. S.	*The Greco-Roman World of the New Testament Era:*

	Exploring the Background of Early Christianity (Downers Grove, IL 1999)
Johnson, L. T.	*The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina 5; Collegeville, MN 1992)
Kearsley, R. A.	'Women in Public Life in the Roman East: Junia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul', *TynB* 50 (1999) 189-211
Keck, L. E.	'Searchable Judgments and Scrutable Ways: A Response to Paul J. Achtemeier' [見參考書目（之一）甲部首項], in *Pauline Theology IV* 22-32
Keener, C. S.	'Appendix A: Women's Ministry Elsewhere in Paul', *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA 1992) 237-57
Kidner, D.	*Ezra and Nehemiah* (TOTC; Leicester 1979)
Kim, S.	'The Jesus Tradition in Paul', *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids 2002) 259-92
Kistemaker, S. J.	*New Testament Commentary: Exposition of the Acts of the Apostles* (Grand Rapids 1990)
Klassen, W.[6]	'Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?' *NTS* 9 (1962-63) 337-50
Köstenberger, A. J.	'Gender Passages in the NT: Hermeneutical Fallacies Critiqued', *WTJ* 56 (1994) 259-83
———————	'Women in the Pauline mission', in P. T. O'Brien *FS* 221-47
Köstenberger, A. J., and O'Brien, P. T.	'Paul', *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission* (NSBT 11; Downers Grove, IL 2001) 161-201
Kreitzer, L. J.	'Final Judgment in Paul', *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JSNTSS 19; Sheffield 1987) 99-112
Kromminga, C. G.	'Christian Love and Offending the "Weak": A Review Article', *CTJ* 28 (1993) 155-65 [A review of N. D. Kloosterman, *Scandalum Infirmorum et Communio Sanctorum: The Relation between Christian Liberty and*

6 這篇文章其實是論羅十二20的。參註1（上面842）。

Neighbor Love in the Church (Neerlandia, AB 1991)]

Kuhn, H.-W. 'The **Impact** of the Qumran Scrolls on the Understanding of Paul', in D. Dimant and U. Rappaport (ed.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ 10; Leiden 1992) 327-39

Lane, W. L. *The Gospel of **Mark*** (NLCNT; London 1974)

Larkin, Jr., W. J. *Acts* (IVPNTCS; Downers Grove, IL / Leicester 1995)

Laws, S. *The Epistle of **James*** (HNTC; San Francisco 1980)

Légasse, S. 'Paul's Pre-Christian **Career** according to Acts', in R. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, Acts1CS vol. 4 (Grand Rapids / Carlise [U.K.] 1995) 365-90

Lightfoot, J. B. *Saint Paul's Epistle to the **Phllippians*** (1913; Grand Rapids 1963 [1953])

Longenecker, R. N. 'The **Acts** of the Apostles', in *EBC* 9.205-573

——————— 'Ancient **Amanuenses** and the Pauline Epistles', in R. N. Longenecker and M. C. Tenney (ed.), *New Dimensions in New Testament Study* (Zondervan 1974) 281-97

——————— 'Is There **Development** in Paul's Resurrection Thought?', in R. N. Longenecker (ed.), *Life in the Face of Death: The Resurrection Message of the New Testament* (Grand Rapids / Cambridge 1998) 171-202

——————— '**Prayer** in the Pauline Letters', in R. N. Longenecker (ed.), *Into God's Presence: Prayer in the New Testament* (Grand Rapids / Cambridge 2001) 203-27

Lohse, E. *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Philadelphia 1971)

MacDonald, M. Y. 'Reading **Real Women** through the Undisputed Letters of Paul', in R. S. Kraemer and M. R. D'Angelo (ed.), ***Women** and Christian Origins* (New York / Oxford 1999) 199-220

——————— 'Rereading Paul: Early Interpreters of Paul on **Women and Gender**', in R. S. Kraemer and M. R. D'Angelo (ed.), *Women and Christian Origins* (New York / Oxford 1999) 236-53

Malherbe, A. J. *Social Aspects of Early Christianity* (2nd ed.; Philadelphia 1983)

Marshall, I. H. '**Orthodoxy** and Heresy in Earlier Christianity', *Themelios* 2 (1976-77) 5-14

Martin, R. P. *Colossians and Philemon* (NCB; London 1974)

Martyn, J. L. — 'The Crucial Event in the History of the Law (Gal 5:14)', in V. P. Furnish *FS* 48-61

Matera, F. J. — Review of J. M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians* (WUNT 84; Tübingen 1995), *CBQ* 59 (1997) 398-99

——— — *Strategies for Preaching Paul* (Collegeville, MN 2001) 17-47

Meadors, E. — Review of J. M. Scott, *Paul and the Nations* [see above], *JBL* 116 (1997) 753-55

Meeks, W. A. — 'The Social Level of Pauline Christians', in D. G. Horrell (ed.), *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Edinburgh 1999) 195-232

Meggitt, J. J. — 'Paul's Social Conservatism: Slavery, Women and the State', *Paul, Poverty and Survival* (SNTW; Edinburgh 1998) 181-88

——— — 'The Economic Location of Paul and the Pauline Churches', *Paul, Poverty and Survival* (SNTW; Edinburgh 1998) 75-154

Meinardus, O. F. A. — 'Paul's Missionary Journey to Spain: Tradition and Folk-lore', *BA* 41 (1978) 61-63

Mitchell, C. C. — 'The Case for Persistence in Prayer', *JETS* 27 (1984) 161-68

Mitchell, M. M. — 'New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus', *JBL* 111 (1992) 641-62

Moffatt, J. — *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (MNTC; London 1939 [1938])

Moody, D. A.[7] — 'On the Road Again', *RevExp* 92 (1995) 95-101

Mounce, R. H. — *The Book of Revelation* (NLCNT; London 1978)

Moyise, S. — 'The Old Testament in Paul', *The Old Testament in the New: An Introduction* (CBSS; London / New York 2001) 75-97

Mullins, T. Y. — 'Greeting as a New Testament Form', *JBL* 87 (1968)

7 這篇文章其實是論羅十六3～5 的。參註1（上面842）。

	418-26
Munro, W.	'Interpolation in the Epistles: Weighing Probability', *NTS* 36 (1990) 431-43
Murphy-O'Connor, J.	'Corinth in Crisis', *Paul: A Critical Life* (New York 1996) 291-322
————————	'The Last Years', *Paul: A Critical Life* (New York 1996) 341-71
Neirynck, F.	'Paul and the Sayings of Jesus', in A. Vanhoye (ed.), *L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère* (BETL 73; Leuven 1986) 265-321
Neusner, J.	*The Mishnah: A New Translation* (New Haven and London 1988)
Nickle, K. F.	*The Collection: A Study in Paul's Strategy* (SBT 48; London 1966)
Olson, S. N.	'Pauline Expressions of Confidence in His Addressees', *CBQ* 47 (1985) 282-95
O'Neill, J. C.	'Paul's Missionary Strategy', *IBS* 19 (1997) 174-90
Osiek, C.	'Women in House Churches', in G. F. Snyder *FS* 300-15
Osiek, C., and Balch, D. L.	*Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Louisville, KY 1997)
Outka, G.	'On Harming Others', *Int* 34 (1980) 381-93
Page, S. H. T.	*Powers of Evil: A Biblical Study of Satan and Demons* (Grand Rapids 1995)
Paranuk, H. V. D.	'Transitional Techniques in the Bible', *JBL* 102 (1983) 525-48
Parsons, M.	'Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing', *EQ* 60 (1988) 99-127
Patzia, A. G.	'Women', *The Emergence of the Church: Context, Growth, Leadership and Worship* (Downers Grove, IL 2001) 176-79
Pelser, G. M. M.	'Once More the Body of Christ in Paul', *Neot* 32 (1998) 525-45
Penna, R.	'Christianity and Secularity/Laicity in Saint Paul: Remarks', *Paul the Apostle, Vol. 2: Wisdom and Folly of the Cross* (E.T.; Collegeville, MN 1996) 174-84
Perkins, P.	'Paul and Ethics', *Int* 38 (1984) 268-80
Perriman, A.	'The Outstanding Ministry of Women', *Speaking of Women: Interpreting Paul* (Leicester 1998) 61-83

Peterson, D. (G.) 'The Biblical Concept of **Edification**', in B. G. Webb (ed.), *Church, Worship and the Local Congregation* (Explorations 2; Homebush West, NSW 1987) 45-58

——— '**Maturity**: the goal of mission', in P. T. O'Brien *FS* 185-204

——— '**Paul** and the service of the gospel', *Engaging with God: A Biblical Theology of Worship* (Grand Rapids 1993) 166-93

Pfitzner, V. C. 'The **Agon** Motif and the Military Image in Paul', *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (NovTSup 16; Leiden 1967) 157-64

——— '**Contending** for the Faith - the Pale Athletic Termini', *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (NovTSup 16; Leiden 1967) 109-29 [esp. 120-25]

Piper, J. *Jesus' **Love Command** in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis* (SNTSMS; Cambridge 1979)

——— 'Is **Self-Love** Biblical?' *Christianity Today* 21 (1977) 1150-53

Piper, J., and Grudem, W. 'An **Overview** of Central Concerns: Questions and Answers', in J. Piper and W. Grudem (ed.), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton 1991) 60-92, 478-79 [notes]

Polhill, J. B. *Acts* (NAC 26; Nashville, TN 1992)

Porter, S. E. 'The **Use of** the **Old Testament** in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology', in C. A. Evans and J. A. Sanders (ed.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals* (JSNTSS 148; Sheffield 1997) 79-96

——— Verbal *Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (SBG 1; New York 1989)

Poythress, V. S., and Grudem, W. A. '**Brothers**', *The Gender-Neutral Bible Controversy: Muting the Masculinity of God's Words* (Nashville, TN 2000) 263-68

——— '**Acts**, Travel and Shipwreck', in D. W. J. Gill and C. Gempf (ed.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman*

Setting, Acts1CS vol. 2 (Grand Rapids / Carlise [U.K.] 1994) 1-47

Rapske, B. M. — 'Paul's Citizenship and Status', *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, Acts1CS vol. 3 (Grand Rapids / Carlise [U.K.] 1994) 71-112

Reicke, B. — 'The Law and the World according to Paul', *JBL* 70 (1951) 259-76

Rese, M. — 'Die Rolle Israels im apokalyptischen Denken des Paulus', in J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL 53; Leuven 1980) 311-18

Reumann, J. — 'One Lord, One Faith, One God, but Many House Churches', in G. F. Snyder *FS* 106-117

Richards, E. R. — 'The Role of the Secretary in the Letters of Paul', *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2/42; Tübingen 1991) 128-201 [esp. 169-72]

Ridderbos, H. N. — *Paul and Jesus* (E.T.; Philadelphia 1958)

Riesner, R. — *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids / Cambridge 1998)

Robertson, A., and Plummer, A. — *The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC; 2nd ed.; Edinburgh 1967 [1914])

Roetzel, C. J. — 'Response: How Anti-Imperial was the Collection and How Emancipatory was Paul's Project?', in K. Stendahl *FS*(2) 227-30

Runia, K. — 'The Biblical View of the State', in B. van der Walt and R. Swanepoel (ed.), *Confessing Christ in Doing Politics: Essays on Christian Political Thought and Action* (South Africa) = *Orientation* 75-78 (1995) 249-63

Ryrie, C. C. — 'The Christian and Civil Disobedience', *BS* 127 (1970) 153-62

Saucy, R. — 'The Ministry of Women in the Early Church', in R. L. Saucy and J. K. TenElshof (ed.), *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (Chicago 2001) 161-82, 358-61 [notes]

Saucy, R. L. — 'An Open But Cautious View', in *Miraculous Gifts* 97-148

——— — 'An Open But Cautious Response to C. Samuel Storms ',

in *Miraculous Gifts* 225-34

Schatzmann, S. *A Pauline Theology of Charismata* (Peabody, MA 1987)

Schmithals, W. 'The "Apostolic Council"', *Paul and James* (SBT 46; London 1965) 38-62

——— 'The Collection of the Contributions', *Paul and James* (SBT 46; London 1965) 79-84

Scholer, D. M. 'Paul's Women Coworkers in Ministry', *TNN* 42/1 (March 1995) 20-22

Schreiner, T. R. *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology* (Downers Grove, IL / Leicester 2001)

——— 'The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament Examples and Teaching', in J. Piper and W. Grudem (ed.), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton 1991) 209-24, 503-6 [notes]

Schreiner, T. R., and Caneday, A. B. *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove, IL / Leicester 2001)

Schroer, S., and Staubli, T. 'The Enemy Beneath One's Feet', *Body Symbolism in the Bible* (E.T.; Coliegeville, MN 2001) 184-90

Scroggs, R. 'Paul and the Eschatological Body', in V. P. Furnish *FS* 14-29

Segert, S.[8] '"Live Coals Heaped on the Head"', in M. H. Pope *FS* 159-64

Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1969 [1963])

Smith, D. M. 'The Love Command: John and Paul?', in V. P. Furnish *FS* 207-17

Snaith, N. H. The Distinctive *Ideas of the Old Testament* (London 1944)

Sparks, H. F. D. (ed.) The *Apocryphal Old Testament* (Oxford 1987 [1984])

Stegemann, E. W., and Stegemann, W. 'The Social Roles and Socal Situation of Women in the Mediterranean World and in Early Christianity', *The Jesus Movement: A Social History of Its First Century* (E.T.;

8 這篇文章其實是論羅十二 20 的。參註 1（上面 842）。

	Minneapolis: Fortress, 1999) 361-407
Stendahl, K.[9]	'Hate, Non-Retaliation, and Love: **Coals of Fire**', *Meanings: The Bible as Document and as Guide* (Philadelphia 1984) 137-49 [originally in *HTR* 55 (1962) 343-55]
Stob, W. J.	'A **Response** to Dr. Gaffin's Lecture: "The Gifts of the Holy Spirit"', in T. Boyle and C. Dufty (ed.), *Revival and Renewal* (Hayama Misssionary Seminar 38th Annual Report; Tokyo 1997) 23-34
Storms, C. S.	'**Concluding Statement** (Third Wave View)', in *Miraculous Gifts* 318-26
————	'**A Third Wave View**', in *Miraculous Gifts* 175-223
Stott, J.	'The **Nuclear Threat**', *Issues Facing Christians Today* (Basingstoke [U.K.] 1984) 80-108
Swete, H. B.	***An Introduction** to the Old Testament in Greek*, revised by R. R. Ottley (New York 1968)
Theissen, G.	'**Social Stratification** in the Corinthian Community: A Contribution to the Sociology of Early Hellenistic Christianity', *The Social Setting of Pauline Christianity* (Edinburgh 1982) 69-119
Thomas, W. D.[10]	'**Phoebe**: A Helper of Many', *ExpT* 95 (1983-84) 336-37
Thorley, J.[11]	'**Junia, a** Woman Apostle', *NovT* 38 (1996) 18-29
Thornton, T. C. G.	'St. Paul's Missionary **Intentions** in Spain', *ExpT* 86 (1974-75) 120
Thrall, M. E.	'The **Pauline Use** of ΣΥΝΕΙΔΗΣΙΣ', *NTS* 14 (1967-68) 118-25
Tomson, P. J.	Review of Nanos [見《羅》1.32], *JSJ* 28 (1997) 345-47
Trobisch, D.	*Paul's **Letter Collection:** Tracing the Origins* (Minneapolis 1994)
Turner, M.	'Spiritual **Gifts** Then and Now', *VE* 15 (1985) 7-64
————	*The **Holy Spirit** and Spiritual Gifts Then and Now* (Carlisle [UK] 1996)
Vena, O. D.	'The Pauline Understanding of the **Parousia**', *The Parousia and Its Rereadings: The Development of the*

9 這篇文章其實是論羅十二 19～21 的。參註 1。

10 這篇文章其實是論羅十六 1～2 的。參註 1。

11 這篇文章其實是論羅十六 7 的。參註 1。

	Eschatological Consciousness in the Writings of the New Testament (Studies in Biblical Literature 27; New York 2001) 115-73 [esp. 136-46]
Wan, S.	'**Collection** for the Saints as Anticolonial Act: Implications of Paul's Ethnic Reconstruction', in K. Stendahl *FS*(2) 191-215
Watts, J. D. W.	*Isaiah 34-66* (WBC 25; Waco, TX 1987)
Weiss, H.[12]	'Paul and the **Judging** of Days', *ZNW* 86 (1995) 137-53
Westermann, W.	*Isaiah 40-66* (Old Testament Library; E.T.; London 1983 [1969])
Whelan, C. F.[13]	'Amica Pauli: The Role of **Phoebe** in the Early Church', *JSNT* 49 (1993) 67-85
Whybray, R. N.	*Isaiah 40-66* (NCB; London 1975)
Williams, C. S. C.	*The Acts of the Apostles* (BNTC; 2nd ed.; London 1964)
Williams, D. J.	*Acts* (NIBC; Peabody, MA 1993 [1990])
Witherington, B.	*The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids / Cambridge 1998)
————	*New Testament **History**: A Narrative Account* (Grand Rapids and Carlisle [U.K.] 2001)
Wright, N. T.	'Paul's **Gospel and** Caesar's **Empire**', in Stendahl *FS*(2) 160-83 [esp. 170-73]
————	'The New Testament and the "**State**"', *Themelios* 16 (1990) 11-17 [Reprinted in *ERT* 22 (1998) 101-18]
Yoder, P.	*From Word to Life: A Guide to the Art of Bible Study* (Scottdale, PA / Kitchener, Ont. 1982)
Zerbe, G. M.[14]	'Paul's Ethic of **Non-Retaliation**: A Reconciling Ethic of Love or an Apocalyptic Restraint?', *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts* (JSPSS 13; Sheffield 1993) 211-69 [Reviews: M. Cahill, *CBQ* 57 (1995) 201-2; R. S. Ascough, *Int* 50 (1996) 84-85]

---

12 這篇文章其實是論羅十四 5～6a 的。參註 1。

13 這篇文章其實是論羅十六 1～2 的。參註 1。

14 這一章的大部分是論羅十二 14、17～21 的。參註 1。

補充書目

簡寫表（之四）：外文的羅馬書註釋及研究

Candlish	R. S. Candlish, *Studies in Romans 12: The Christian's Sacrifice and Service of Praise* (Grand Rapids 1989)
Cranfield	C. E. B. Cranfield, *A Commentary on Romans 12-13* (*SJT* Occasional Papers 12; Edinburgh and London 1965)
Lorenzi	L. de Lorenzi (ed.), *Freedom and Love: The Guide for Christian Life* (*1 Co 8-10; Rm 14-15*) (Rome 1981)
Narrative Dynamics[1]	B. W. Longenecker (ed.), *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment* (Louisville, KY 2002)

參考書目（之一）：文章題目中有「羅馬書」、「羅馬人」、「羅馬」等詞的

乙部：題目中有提及經文章節的項目

Campbell, D. A.	'The Story of Jesus in Romans and Galatians', in *Narrative Dynamics* 97-124
Lincoln, A. T.	'The Stories of Predecessors and Inheritors in Galatians and Romans', in *Narrative Dynamics* 172-203
Longenecker, B. W.	'Sharing in Their Spiritual Blessings? The Stories of Israel in Galatians and Romans', in *Narrative Dynamics* 58-84
Marshall, I. H.	'Response to A. T. Lincoln: The Stories of Predecessors and Inheritors in Galatians and Romans', in *Narrative Dynamics* 204-14

參考書目（之二）：一般性的

乙部：外文書刊

Baumert, N.	'Charisma und Amt bei Paulus', in A. Vanhoye et al., *L'Apôtre Paul: Personnalité, Style et Conception du Ministère* (BETL 73; Leuven 1986) 203-28
Hooker, M. D.	'"Heirs of Abraham": The Gentiles' Role in Israel's Story: A Response to Bruce W. Longenecker', in *Narrative*

---

1 這本書的主要部分（19-214）有十篇文章（其中六篇見本書目），都是論羅馬書和加拉太書的（這部分的分題是：'Part 2: Narrative Studies of Galatians and Romans'）。

	Dynamics 85-96
Johnson, J. E.	'The Prophetic Office as Paradigm for Pastoral Ministry', *TrinJ* 21 NS (2000) 61-81
Peng, K.-W.	'Translating *Eirēnē* in pauline Greetings into Chinese', *Bib Trans* 54 (2003) 234-40.
Stanton, G. N.	'"I Think, When I Read That Sweet Story of Old": A Response to Douglas Campbell', in *Narrative Dynamics* 125-32

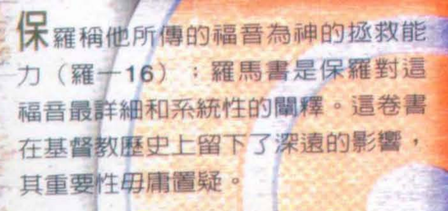
作者簡介
馮蔭坤博士

馮蔭坤，廣東番禺人，一九三七年在香港出生。已婚，妻唐碧薇，育有三子。

作者先後畢業於香港大學（榮譽文學士，專修英文）、英國倫敦聖經學院（榮譽文憑）、倫敦大學（道學士）、美國福樂神學院（神學碩士）及英國曼徹斯特大學（哲學博士）。

於六〇年代曾任香港宣道書局編輯部助理、國際基督徒學生福音團契遠東區幹事、香港播道神學院講師。一九七五年起任香港中國神學研究院講師，二〇〇三年退休前，任聖經科教授及研究院士。現任香港中文大學榮譽研究員（隸屬崇基學院神學組）。





保羅稱他所傳的福音為神的拯救能力（羅一16）；羅馬書是保羅對這福音最詳細和系統性的闡釋。這卷書在基督教歷史上留下了深遠的影響，其重要性毋庸置疑。

可是，新約本身的彼得後書見證說，保羅的「信中有些難懂的地方」（三16，現代中文譯本）；在這方面，羅馬書所含的釋經及相關問題之多，頗有違反「平均分配」的原則之嫌！近數十年來保羅研究的熱潮以及所產生林林總總的理論，越發使人容易覺得，不但羅馬書的部分內容深奧難明，羅馬書本身就是個謎。

在本註釋中，作者與您分享他對羅馬書的寫作背景及經文意義的理解：藉著嚴謹的釋經，並且不斷參考、評估其他釋經者的意見，在眾多的問題上提供有理據的答案。

封面設計／林鳳英



ISBN 957-587-804-3
NT$810
00810
9 789575 878047
校園書房出版社
A1058